SANTO TOMÁS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

II

PARTE I-II

COLABORADORES

Ángel Martínez • Donato González • Luis López de las Heras • Jesús M. Rodríguez Arias • Rafael Larrañeta • Victorino Rodríguez • Antonio Sanchís • Esteban Pérez • Antonio Osuna • Niceto Blázquez • Ramón Hernández

SEGUNDA EDICIÓN

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXIX

Con licencia del Arzobispado de Madrid-Alcalá (4-II-1988)

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 1993.
Depósito legal M 41.668.1989
ISBN 84-220-1317-7 (obra completa)
ISBN 84-220-1351-7 (tomo II)
Impreso en España. Printed in Spain

SANTO TOMÁS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

Edición dirigida por
los Regentes de Estudios de las
Provincias Dominicanas en España

PLAN GENERAL DE LA OBRA

TOMO I: *Introducción general y Parte I.* (Publicado.)

TOMO II: *Parte I-II.* (Publicado.)

TOMO III: *Parte II-II (a).*

TOMO IV: *Parte II-II (b).*

TOMO V: *Parte III e índices.*

EQUIPO DE COLABORADORES

PARTE I-II

Traducción y referencias técnicas del texto:

Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 1 a 21:	Ángel Martínez Casado.
Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 22 a 48:	Donato González.
Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 49 a 70:	Victorino Rodríguez Rodríguez.
Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 71 a 89:	Luis López de las Heras.
Traducción y referencias técnicas de las cuestiones 90 a 114:	Jesús María Rodríguez Arias.

Introducciones y notas doctrinales:

Introducción a la I-II:	Rafael Larrañeta Olleta.
Introducción y notas a las cuestiones 1 a 21:	Rafael Larrañeta Olleta.
Introducción y notas a las cuestiones 22 a 70:	Victorino Rodríguez Rodríguez.
Introducción y notas a las cuestiones 71 a 78:	Antonio Sanchís Quevedo.
Introducción y notas a las cuestiones 79 a 89:	Esteban Pérez Delgado.
Introducción y notas a las cuestiones 90 a 97:	Antonio Osuna Fernández-Largo.
Introducción y notas a las cuestiones 98 a 108:	Niceto Blázquez Fernández.
Introducción y notas a las cuestiones 109 a 114:	Ramón Hernández Martín.

ÍNDICE GENERAL

Págs.

PARTE I-II

TRATADO DE LA BIENAVENTURANZA

Págs.

TRATADO DE LAS VIRTUDES EN GENERAL

TRATADO DE LA LEY EN GENERAL

Págs.

TRATADO DE LA GRACIA

SIGLAS DE LAS OBRAS DE SANTO TOMÁS

Cat. aur. sup. Mt. Mc. Lc. Io. = Catena aurea super quatuor Evangelia.
Collat. in Credo = Collaciones de Credo in Deum.
Compend. Theol. = Compendium Theologiae seu Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum.
Cont. errores graec. = Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam Máximum.
Cont. Gentes = Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei.
Cont. impugn. relig. = Contra impugnantes Dei cultum et religionem.
Contr. retrahent. = Contra pestiferam doctrinam, retrahentium homines a religionis ingressu.
De aeternit. mundi = De aeternitate mundi contra murmurantes.
De angelis = De angelis seu de substantiis separatis ad Fratrem Raynaldum de Piperno.
De art. fid. = De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis.
De carit. = Q.D. De caritate.
De correct, frat. = Q.D. De correctione fraterna.
De demonstr. = De demonstratione.
De different. verb. = De differentia verbi divini et humani.
De duob. praecept. = De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis.

De ente et ess. = De ente et essentia.
De fallaciis = De fallaciis ad quosdam nobiles artistas.
De forma absol. = De forma absolutionis sacramentalis.
De instant. = De instantibus.
De iudic. astror. = De iudiciis astrorum.
De malo = Q.D. De malo
De mixt. element. = De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli.
De motu cord. = De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli.
De natur. accident. = De natura accidentis.
De natur. gener. = De natura generis.
De natur. mater. = De natura materiae et dimensionibus interminatis.
De natur. verb. intellect. = De natura verbi intellectus.
De operat. occult. = De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultra montanum.
De perf. vitae spirit. = De perfectione vitae spiritualis.
De pot. = Q.D. De potentia Dei.
De princ. indiv. = De principio individuationis.
De princ. natur. = De principiis naturae ad Fratrem Sylvestrum.
De prop. modal. = De propositionibus modalibus.
De quatuor oppos. = De quatuor oppositis.
De rat. fid. = De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum.
De regim. iudaeor. = De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabantiae.
De regim. princ. = De regno seu de regimine principum ad Regem Cypri.

De secr. = De secreto.
De sortibus = De sortibus ad Dominum Iacobum de Burgo.
De spe = Q.D. De spe.
De spirit. creat. = Q.D. De spiritualibus creaturis.
De un. Verbi = Q.D. De unione Verbis Incarnati.
De unit. intell. = De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses.
De verit. = Q.D. De veritate.
De virt. cara. = Q.D. De virtutibus cardinalibus.
De virtut. = Q.D. De virtutibus in communi.
Decret. 1 = In Decretalem Primam Expositio ad Archidiaconum Tudertinum.
Decret. 2 = In Decretalen Alteram Expositio.
Ep. ad Bernardum = Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem.
Ep. de modo stud. = Epistola de modo studenti.
Exposit. Ave Maria = Expositio super salutationes angélica, videlicet Ave Maria.
Exposit. Pater Noster = Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster.
In Boet. De Trin. = Expositio super Boethii De Trinitate.
In De anima = In Aristotelis Librum De Anima Commentarium.
In De caelo = In Libros Aristotelis De Caelo et Mundo Commentaria.
In De causis = Expositio super Librum De Causis.
In De div. nom. = Expositio super Dyonisii De Divinis Nominibus.
In De generat. et corrupt. = In Librum Primum Aristotelis De Generatione et Corruptione Commentaria.
In De hebdom. = Expositio super Boethii De Hebdomadibus.
In De mem. et reminisc. = In Aristotelis Librum De Memoria et Reminiscentia Commentarium.
In De sensu et sens. = In Aristotelis Librum De Sensu et Sensato Commentarium.
In Ethic. = In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum Expositio.
In Ier. = In Ieremiam Prophetam Expositio.
In Io. = In Evangelium S. Ioannis Commentarium.
In Iob = Expositio super Iob ad litteram.
In Is. = In Isaiam Prophetam Expositio.
In Metaphys. = In Metaphysicam Aristotelis Commentaria.
In Meteorol. = In Libros Aristotelis Meteorologicorum Commentaria.
In Mt. = In Evangelia S. Matthaei Commentaria.
In Periherm. = In Aristotelis Libros Peri Hermeneias Commentaria.
In Physic. = In octo Libros Physicorum Aristotelis Commentaria.
In Polit. = In octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio.
In Post. Analyt. = In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Commentaria.
In Ps. = In Psalmos Davidis Expositio.
In Rom. - In 1 Cor. - In 2 Cor. In Gal. - In Eph. - In Phil. - In Col. - In 1 Thess. - In 2 Thess. - In 1 Tim. - In 2 Tim. - In Tit. - In Philem. - In Hebr. = Super Epistolas S. Pauli Expositio.

In Sent.	=	Scriptum super quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi.
In Thren.	=	In Threnos Ieremiae Prophetae Expositio.
Off. de fest. Corp. Christi	=	Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis.
Piae preces	=	Piae preces.
Princ. Hic est	=	Principium: Hic est liber. De Commendatione et Partitione S. Scripturae.
Princ. Rigans Mont.	=	Principium: Rigans Montes. De Commendatione S. Scripturae.
Q. de anima.	=	Q.D. De anima.
Quodl.	=	Quaestiones quodlibetales.
Resp. de art. 6	=	Responsio de 6 articulis ad Lectorem Bisuntinum.
Resp. de art. 36	=	Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum.
Resp. de art. 43	=	Responsio de 43 articulis.
Resp. de art. 108	=	Responsio ad Fratrem Ioannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia.
Resp. super mater. vendit.	=	De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum.
Summa Theol.	=	Summa Theologiae.
Suppl.	=	Supplementum. Summa Theologiae.

INTRODUCCIÓN A LA I-II

Por RAFAEL LARRAÑETA OLLETA, O.P.

La moral ocupa en la *Suma teológica* de Santo Tomás la parte más amplia, pues comprende también toda la II-II. Junto con ésta que nos toca introducir, se ha considerado la sección más original y genial del Doctor de Aquino. Su teología moral, dividida orgánicamente en definiciones y demostraciones perfectamente concatenadas entre sí, hace confluir en ella la gran mayoría de las doctrinas éticas hasta entonces conocidas. No es extraño que, no mucho tiempo después, la perspectiva moral de la *Suma teológica* se convirtiese en punto de referencia obligatorio para los tratadistas católicos. El mismo magisterio hizo de ella el puntal de su enseñanza y la norma para sus documentos oficiales.

1. **Características generales**

La parte moral de la *Suma* se inicia con un brevísimo prólogo. Pese a su reducida dimensión de pocas líneas, es muy importante atenernos a él, especialmente si lo confrontamos con los prólogos paralelos de cada parte; sólo así podremos entender el sentido pleno de la intención del autor.

La moral de Santo Tomás está situada tras el estudio del misterio de Dios, que abarca no sólo la investigación sobre Dios mismo, sino también la relación con los seres creados. El Santo da una explicación estrictamente teológica a esta manera de situar la moral, que ya puede adivinarse por su mismo orden de exposición.

En el prólogo de la q.2, en la 1.ª parte, que es la presentación de toda ella, define su moral como «el movimiento de la criatura racional hacia Dios», es decir, como el intermedio entre esa salida de Dios (creación) y esa vuelta a Dios (redención-salvación) que estructura la *Suma,* cual fiel reflejo de la vida humana. La moral aparece como la forma de llegar a Dios, como la vía por la cual los hombres logran merecer en la medida posible la salvación de Dios. No está muy lejos esta consideración de la mejor tradición primitiva, que hacía consistir la vida del creyente en un *odos* o *via* de la fe verdadera, como sucede en las primeras proposiciones de la *Didaché.*

Ahora, sin olvidar la referencia a la procedencia divina, completa su definición de la moral teológica acudiendo al esquema antropológico de la «imagen de Dios». Según las tesis, de raigambre platónico-agustiniana, el hombre es participación del ser de Dios y está hecho, tal como dice la Escritura, a imagen y semejanza suya. Todo el proyecto moral del cristiano consiste en cumplir con su rango de «semejanza de Dios», usando diestra y rectamente su libre albedrío para que le conduzca a ese Bien total, que es Dios mismo.

Cristo, imagen de Dios Padre, será mostrado en el tercer prólogo de la q.1, 3.[a] parte, como quien realizó en sí mismo el camino veraz que lleva a la bienaventuranza perfecta, es decir, el modelo pleno para la conducta ética del creyente.

Queda bien clara y patente la voluntad de encuadrar la moral en un marco totalmente teológico. Ese es el sentido auténtico que tuvo en la Biblia y que Santo Tomás desea mantener. La principal fuente de inspiración y el dinamismo más vigoroso de la moral surge de Dios mismo y del misterio completo de la fe. La conducta del creyente debe ser un cumplimiento de la intención y voluntad de Dios, así como una satisfacción de su vocación profunda a la felicidad total con su Creador.

Siglos después se inició una separación metodológica entre el estudio de la fe misma (el dogma) y la acción del creyente (la moral). A la larga, esta disyunción se convirtió en ruptura, y la moral quedó atrapada en las redes del legalismo moralizante, perdiendo así sus raíces genuinamente teológicas. Nada de esto tiene que ver con la *Suma teológica,* y quizás por ello, hoy se ha llevado a cabo la recuperación de la ética cristiana por parte de la teología como tal, remitiéndola directamente a sus fuentes bíblicas.

Desde este planteamiento tan teológico de la moral se comprende mejor la pregunta sobre la *racionalidad interna* de la ética en la *Suma teológica.* Esta pregunta incluye el interrogante sobre la estructura íntima de la moralidad.

La respuesta fundamental va a ser reiteradamente propuesta en una y múltiples fórmulas a través de las diversas cuestiones: siendo Dios el objeto de la teología como tal, Dios ha de ser también el objeto propio de la teología moral. Esta formulación, de nuevo teocéntrica, no va a desconocer una distribución importante, demasiado recordada por los comentaristas posteriores.

Tal como hemos visto en las definiciones de los prólogos a las tres partes de la *Suma,* Dios aparece como el término o fin de la actuación humana, libre y moral. Pero este hombre libre va a funcionar en todo su dinamismo ético como un hombre autónomo, y tanto en sus motivaciones y atractivos como en sus impotencias y tentaciones, seguirá siendo un ser enteramente racional.

La distinción no es difícil, mientras que las interrelaciones entre esa racionalidad del actuar humano y la sobrenaturalidad del fin de la existencia humana se hacen extremadamente complejas. Los discípulos convertirán esta «distinción» en un vastísimo tratado acerca del carácter teológico de la ciencia moral.

Esta mezcla y síntesis entre teología y racionalidad da un tono singular a la moral de Santo Tomás. Descubrimos así que, siguiendo a Aristóteles, él confecciona tratados meramente filosóficos, como el de los hábitos, los actos humanos, las pasiones, las virtudes, los vicios. Parece casi una reproducción de la *Ética a Nicómaco* del Estagirita, con otro esquema y notables mejoras. La teología está ahí presente como telón de fondo o como pequeños complementos al tema total. A la vez hallamos tratados solamente teológicos, como el de la gracia, cuya inspiración sólo puede proceder de la Biblia y la teología. Después encontramos otros, como el de la bienaventu-

ranza o el de la ley, donde hay cuestiones más filosóficas y otras más teológicas.

El esfuerzo de su teología consiste en intentar ensamblar esas dos esferas, la racional y la teológica, sin olvidar nunca que en su enseñanza la fe no destruye lo natural, sino que lo asume y plenifíca. Esto es fácilmente comprensible cuando las cuestiones se diversifican con claridad, pero no tanto cuando lo racional queda en entredicho por lo sobrenatural, o viceversa, como sucede de manera primordial en la desproporción o hiato entre el *dinamismo ético natural* y el *fin sobrenatural.* ¿Es verdaderamente racional una ética cuyo objeto último sea Dios? ¿Respeta la gratuidad divina una actuación con mecanismos primordialmente humanos?

La respuesta de Santo Tomás no deja lugar a dudas, aunque se discrepe de ella desde fuera de la teología. No existen dos órdenes separados, el racional y sobrenatural. Sólo existe un orden *real:* en él todo procede de Dios y todo está hecho en virtud de Dios. La vida moral del hombre es una respuesta positiva o negativa, consciente o anónima, al proyecto divino.

No desconoce el autor de la *Suma* que con ello se sitúa al hombre como tal ante una aporía: la carencia de un fin apropiado a sus aspiraciones definitivas que es la realización total. Desde la perspectiva de la fe, Dios colma esa impotencia humana. Desde otros prismas aún acepta que los hombres buenos alcanzarán de alguna manera el premio a una vida virtuosa por la actuación extraordinaria de Dios y que, en todo caso, existen algunas metas que satisfacen parcialmente el proyecto ético, como son la contemplación, la sabiduría, el placer moderado y el gozo de la práctica misma de la virtud.

No se piense que esta dificultad de relación entre la ética humana y el mandamiento divino sea algo propio de una época ya pasada. La dialéctica entre ambos órdenes ha seguido vigente hasta nuestros días.

Desde la perspectiva no creyente se ha defendido el derecho del hombre a crear una moral que no dependa de la existencia de Dios ni de la ley divina. Autores como Feuerbach, Nietzsche o N. Hartmann reivindicaron, entre el pasado siglo y el actual, las potencialidades y riquezas de una ética autónoma sin Dios.

Los autores cristianos, como R. Guardini[1], fueron pioneros de la aceptación de un orden moral que, sin romper con lo divino, conserva su legítima autonomía. Pese a algunas suspicacias y pese al reconocimiento de una autonomía atea incompatible con la fe, el concilio Vaticano II habló de cómo «todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias», que son las que legitiman la autonomía de la realidad terrena[2].

Siguiendo estas pautas, los moralistas actuales católicos han desarrollado ampliamente este tema, que unas veces centran en torno al lema de la autonomía[3], otras en torno al valor y carácter específico de la moral cristiana[4],

[1] Cf. R. GUARDINI, *Mundo y persona. Ensayos para una teoría cristiana del hombre* (Madrid 1963) p.53-63.

[2] CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* n.36.

[3] Cf. F. BÖCKLE, *Moral fundamental* (Madrid 1980) p.51-90; R. RINCÓN, G. MORA, E. LÓPEZ, *Praxis cristiana.* I: *Fundamentación* (Madrid [2]1980) p.243-261.

[4] Cf. F. COMPAGNONI, *La specificità della morale cristiana* (Bologna 1972); R. SIMON, *Fundar la moral. Dialéctica de la fe y de la razón práctica* (Madrid 1976) p.193-226.

y otras, en la relación de coincidencia-contraste entre ética y fe[5]. La cuestión, que en Santo Tomás no queda definitivamente resuelta, también hoy sigue abierta.

2. **Fuentes**

La parte moral de la *Suma*, y especialmente esta I-II, tiene unas fuentes bastante bien precisas y conocidas.

A nivel filosófico, la principal fuente de inspiración de Santo Tomás es Aristóteles. Su conocimiento de la ética aristotélica aparece bien patente en el comentario que realiza a la obra más importante del Estagirita en el orden ético. La *Ética a Nicómaco* ha sido considerada, además, una de las más atractivas y grandiosas del filósofo griego. El Doctor de Aquino estructura de modo más claro las enseñanzas recibidas y, sobre todo, hace una traducción en clave teológica. Esta teologización de la ética aristotélica, que encuentra aquí su culmen, recibió críticas severas por ambas vertientes: por parte de los creyentes se le acusó de herejía; y por parte de los filósofos se le recriminó por pervertir la pureza filosófica de Aristóteles. Ahí queda la síntesis realizada para que los estudiosos de todos los tiempos la juzguen.

San Agustín es la fuente teológica de mayor importancia y autoridad. Muchos esfuerzos de conciliación que realiza el Santo se deben al respeto que le merece el Doctor de Hipona. En la moral de esta segunda parte se nota todo el genio creador de la doctrina agustiniana, pese a que frecuentemente se aparte de la inspiración platónica de éste para aceptar con mayor agrado la enseñanza aristotélica. En todo caso algo diferencia notablemente a ambos teólogos: en la *Suma teológica*, el ordenamiento lógico de las cuestiones obedece a un rigor intelectual poco común, mientras que en los escritos agustinianos sus doctrinas, quizás más vitalmente expuestas, resultan menos ordenadas para el sistema ético.

Importante es referirnos a las fuentes inmediatas, para observar con un cierto detenimiento sus paralelos y contrastes. Estamos hablando de las sumas teológicas que precedieron a Santo Tomás.

Las sumas teológicas que más lejanamente pudieron influirle fueron las de Hugo de San Víctor († 1141) y Abelardo († 1142).

Construida la primera según el esquema de Antiguo y Nuevo Testamento, comienza por la creación para quedarse en las obras de la ley veterotestamentaria. La redención se centra en Cristo, derivando de él hacia la Iglesia y los sacramentos, yendo a concluir en la vida virtuosa y en el fin perfectivo de todas las cosas. El sentido de la moral poseerá, como toda su teología, un carácter cristocéntrico. La bienaventuranza aparecerá como el cumplimiento de toda la redención.

Abelardo construye la suya con una lógica bastante más rigurosa. Está dividida en tres partes, que contienen la fe con sus motivos, la caridad junto con la vida virtuosa y, finalmente, los sacramentos. La moral está inserta

[5] Cf. O. GONZÁLEZ, *Ética y religión* (Madrid 1977); R. LARRAÑETA, *Una moral de felicidad* (Salamanca 1979) p.273-342.

dentro de una síntesis, en la cual llega a identificarse lo bueno con la caridad.

Quien más huella dejó, sin embargo, en todas las producciones teológicas de la época, fue la obra de Pedro Lombardo († 1160) con sus *Cuatro Libros de las Sentencias.* Santo Tomás se dejó llevar mucho por él, de tal manera que inició sus grandes escritos con el *Comentario a las Sentencias* de P. Lombardo. Esta obra magna de la teología de entonces se divide en dos partes desiguales. La primera parte, titulada *De rebus,* se subdivide, a su vez, en otras tres, a saber: una, que comprende el libro I, y que habla del misterio de Dios; otra, el libro II, que estudia la creación y el hombre; y la tercera, que abarca el libro III, donde se reflexiona sobre la encarnación, las virtudes y los pecados. La segunda parte está encabezada con el título *De signis,* y contiene sólo el libro IV; en ella se exponen los sacramentos y los novísimos. La moral aparece, por tanto, junto a la encarnación, aunque derive del esquema creacional. El *Comentario* de Santo Tomás introduce el tema de «la salida y retorno a Dios», hablando del retorno a partir del libro III[6]. Esta estructura la conservará el Santo en su *Suma teológica* de un modo parcial, haciendo prologar su parte moral con este tratado de la bienaventuranza, que encabeza la I-II y que juzga como la causa final del movimiento de retorno.

La *Suma áurea,* de Guillermo de Auxerre († 1231), influyó bastante en la doctrina moral y sacramentaría de Santo Tomás, pero es muy similar a la de Pedro Lombardo. Algunos llegaron a considerarla como un comentario más a las *Sentencias.*

Los más inmediatos predecesores doctrinales fueron Alejandro de Hales († 1243) y San Alberto Magno († 1280).

La que más parece haber influido en nuestro autor es la *Suma* de A. de Hales. Dividida en dos grandes secciones, que, a su vez, se subdividen en otras dos, las cuatro partes resultantes corresponden con bastante similitud a las cuatro partes de que de hecho está formada la *Suma teológica* de Santo Tomás. En cambio, el esquema no se asemeja tanto, pues la primera gran sección, titulada *Opera conditionis,* estudia los temas del Creador y de la creación, mientras que la segunda, *Opera restaurationis,* se dedica al Redentor y la redención. La diferencia es notable, pues en este predecesor del aquinatense, la moral aparece derivando de la redención, y en la *Suma teológica* la redención viene detrás de la moral, siendo ésta como un puente entre la creación natural y la salvación de Cristo.

San Alberto Magno, su maestro, escribió dos sumas. La que más nos interesa es la primera, puesto que la segunda es, ciertamente, posterior a la de Tomás. Titulada *Summa de creaturis,* está dividida en varias partes. La primera trata de «quattuor coaequaevis», la segunda del hombre, la tercera del bien, etc. Los críticos han juzgado que sólo las dos primeras deben considerarse como propias de la *Suma.* Santo Tomás tomó de esta suma mucho ma-

[6] Boccanegra ha hecho algunas comparaciones sugerentes entre los distintos planteamientos observados en P. Lombardo y en las obras de Santo Tomás más cercanas: el *Comentario a las Sentencias,* la *Suma contra Gentiles* y la *Suma de Teología.* Cf. su introducción a la I-II en S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teológica* (Perugia 1959) VIII p.10-20.

terial, especialmente todo lo referido a las fuentes aristotélicas. Pero la estructura total es muy fragmentaria en su maestro Alberto, mientras en el discípulo está perfectamente construida y llena de significados. La moral está también mejor ordenada en Santo Tomás y hay un mejor logro de adecuación entre el orden de la racionalidad y el orden sobrenatural.

Las razones que debieron de impulsar a Santo Tomás a construir una moral más independiente de la razón y más inserta en la línea de la creación-salvación pudieron estar motivadas por estos autores que inmediatamente le precedieron. No quería despojar de su cohesión humana y racional a la moral. Por ello le concede un puesto aparte. No pretendía en absoluto privarla de sus raíces en el misterio de la fe. Por ello une el tratado anterior sobre Dios y su creación con la moral, insertando en su inicio el tema del fin de la vida humana, que es Dios mismo, así como haciéndolo terminar con las cuestiones sobre la gracia, en virtud de la cual la acción humana se hace meritoria ante Dios.

Deudor reconocido de todos estos autores, Santo Tomás, con plena honradez científica, va sembrando sus textos de citas explícitas o generales, con las cuales es fácil descubrir hoy el valor de su estudio y la categoría de sus aportaciones e investigaciones.

3. **Originalidad**

El estudio de las fuentes nos lleva de la mano a preguntarnos por su originalidad.

Algunos contemporáneos[7] ya notaron que toda esta segunda parte de la *Suma teológica*, es decir, la dedicada a la moral, es la más original de todas por la riqueza de sus construcciones y por haber en ella estudios hasta entonces inéditos.

En efecto, los tratados de la I-II referentes a los actos humanos, las pasiones, los hábitos y la ley, no se encuentran en obras anteriores de Santo Tomás. Escogiendo y profundizando la enseñanza de la moral nicomaquea de Aristóteles y dotándole, como dijimos, de su carácter teológico, el autor logra textos realmente sugerentes y notables.

Conviene destacar dos aspectos que proceden del Estagirita y que dieron un tono tan diverso y original a su moral.

El primer aspecto se refiere al carácter científico de la moral. Se discutió y se discute mucho entre filósofos y teólogos sobre el «estatuto» de la ética. Sus «fuentes» parecen ser las teorías y doctrinas acerca del hombre, e incluso de Dios (o de los dioses en las filosofías paganas). Pero también es fácil detectar que existen otras «fuentes» de moralidad, como son las costumbres de los pueblos, transmitidas a veces de generación en generación. Si a ello unimos el «campo de aplicación», que es la conducta humana, encontraremos lógica la pregunta por su consistencia científica. La respuesta de Aris-

[7] Esto es lo que refiere S. RAMÍREZ en su introducción general a la *Suma teológica*. Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* (Madrid [2]1957) I p.193*.

tóteles, que ya comentó Santo Tomás de acuerdo con él[8], es que la ética o la moral es una ciencia, pero una ciencia singular, porque posee rasgos más prácticos que especulativos. Y lo que es más importante, esta «ciencia» en que consiste la moral ha de tender, por necesidad y si no quiere perder su sentido, a hacer que los hombres lleven una vida virtuosa. Dicho con otras palabras, no sólo debe enseñar a los hombres a pensar en sus reacciones éticas, sino que debe mostrarles el arte de conducir la vida. Esta forma de considerar la moral está muy en concordancia con los autores humanistas actuales[9], quienes se alejan de esas otras corrientes que, desde las ciencias positivas o desde las filosofías del lenguaje, intentan desposeer a la ética de su carácter humano y dinámico.

El segundo aspecto tiene profunda conexión con el anterior. La moral de Santo Tomás, como la de Aristóteles, tiene «un centro», posee algo que le da consistencia y garra. La aplicación falseada de sus análisis de los actos humanos y la caída en el legalismo por alejamiento de la teología, transformaron la moral de los teólogos clásicos en un jeroglífico de posibilidades para juzgar un acto moral. Despojada de su sentido hondo, la moral se convirtió en «casuismo», una especie de juego de acertijo para descubrir cuántas diferenciaciones esenciales podía tener un acto humano, un caso moral.

Nada de eso aparece ni en el autor de la *Ética* nicomaquea ni en nuestro Doctor. La moral está centrada, como bien puede descubrirse en esta I-II, en el hábito moral. La finalidad de la acción humana es lograr formar en el hombre hábitos buenos (virtudes), desterrando los malos (vicios). Del conjunto surgirá un conjunto de hábitos buenos que dotarán a cada uno del carácter, estilo o forma de ser que la moral desea conseguir en todos.

No es ilógico que esta manera de concebir al hombre ético sea muy positiva. Es decir, Santo Tomás desea reflejar con su ética que el hombre, creado por Dios, aun habiendo recibido la tradición del pecado, es un ser con potencialidades más positivas que negativas. Su naturaleza es originalmente buena. Incluso en la ignorancia de Dios, el hombre puede percibir en sí, en su naturaleza primaria, la luz de la bondad, la guía, orientación o ley hacia el bien. La moral no basca aterrorizar a los hombres con el recuerdo de su condición desgraciada, sino más bien enseñarles a desplegar toda su capacidad natural para el bien y, desde el bien, ir caminando a la felicidad y a Dios mismo.

Santo Tomás se desprende mejor de ciertas inclinaciones agustinianas hacia el pesimismo moral. La tradición posterior de talante antinatural, como la de Lutero, o de insistencia en el frío deber, como la de Kant, poco tendrían que ver con la tendencia hacia la moral de la felicidad que refleja la *Suma teológica.*

[8] *In Ethic.* l.I lect.I-III.

[9] Como ejemplo de otros pensadores, más alejados del pensamiento clásico del catolicismo, pero concordes con esta idea, citamos a E. FROMM, *Ética y psicoanálisis* (México [9]1973) p.20-50.

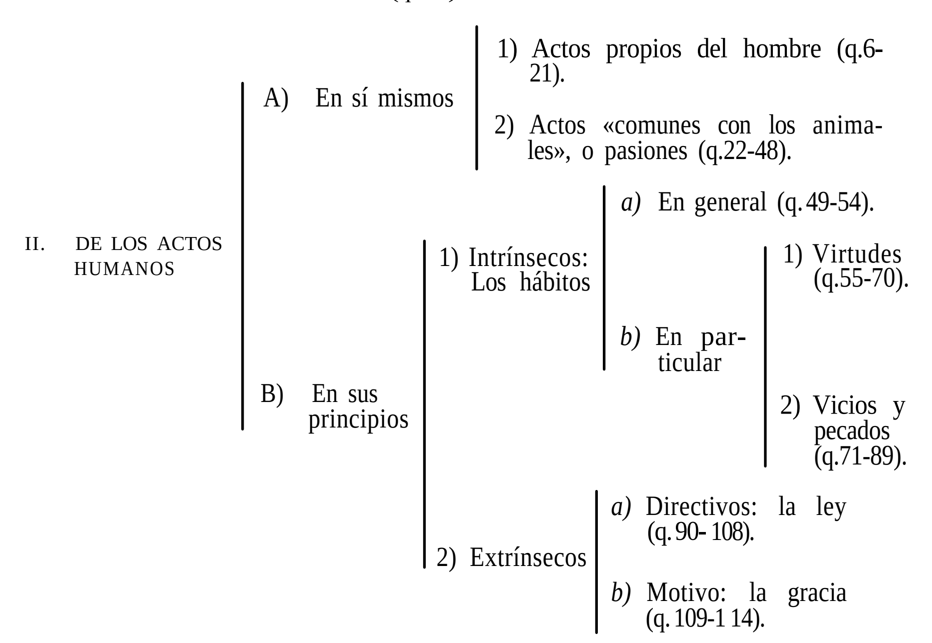
4. División de la I-II

Esta primera parte de la moral de Santo Tomás contiene 114 cuestiones, lo que significa un amplio material de reflexión y de estudio.

La división más general que puede hacerse sería en dos bloques, absolutamente desiguales: Uno, que comprendería sólo las cinco primeras cuestiones, y referido al fin último de la vida humana; y otro, que abarcaría el resto, y trata de los actos humanos.

Propiamente esta I-II incluye ocho tratados; a saber: el inicial, acerca del fin último, más conocido como de la bienaventuranza; un segundo, dedicado a los actos humanos en cuanto tales; un tercero, a aquello que el hombre «tiene común con los animales», o sea las pasiones; el cuarto, con sólo seis cuestiones, lo dedica a los hábitos en general; el quinto, a las virtudes; el sexto, a los vicios y pecados; el séptimo, a la ley; y el octavo, también con seis cuestiones, a la gracia.

Existe otro tipo de esquematizaciones que sacan cinco o siete tratados, pero nada nos añade de enseñanza. Reflejamos, por ello, sin más preámbulos, el esquema total que se ha venido dando siempre para mayor claridad del lector:



BIBLIOGRAFÍA

(Se excluyen de esta bibliografía elemental las referencias a Aristóteles, Platón y otros clásicos teológicos, como San Agustín, así como también las paralelas de Santo Tomás, de sus predecesores y sus comentaristas posteriores. La selección está hecha pensando solamente en las referencias más históricas, más teológicas y más recientes.)

BOCCANEGRA, A. M., *Introduzione* en S. TOMMASO D'AQUINO, *La Summa teológica* I-II q.1-21 (Perugia 1959) VIII p.7-31.

LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* 6 t. en 7 vols. (Louvain-Gembloux 1942-1960).

PINCKAERS, S., *Le renouveau de la morale* (Tournai 1964).

RAMÍREZ, S., *Introducción general* en STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* (Madrid ²1957) I (incluye amplia bibliografía sobre toda la *Suma teológica).*

SERTILLANGES, A. D., *Comentarios* en ST. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* (II 1-5) (París ²1951).

SIMÓN, R., *Morale. Philosophie de la conduite humaine* (París 1961).

URDÁNOZ, T., *Introducción general a la parte moral de la Suma* en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* (Madrid 1954) IV p.1-72 (contiene una bibliografía histórica y clásica muy abundante).

VIDAL, M., *Moral de actitudes.* I: *Moral fundamental* (Madrid ³1975).

SINOPSIS DE LA PARTE I-II

PARTE II: ACERCA DE LA IMAGEN DE DIOS, QUE ES EL HOMBRE, EN CUANTO PRINCIPIO DE SU PROPIO ACTUAR

A. Fin de la vida humana (q.1-5)
B. Medio para llegar a este fin (q.6-114 y II-II)

A. FIN DE LA VIDA HUMANA

1. El fin último del hombre, en común (q.1)
2. De la bienaventuranza (q.2-5)

q.1 1. *El fin último del hombre, en común*

2. *De la bienaventuranza* (q.2-5):
q.2 a. En qué reside
q.3 b. Qué es
q.4 Qué exige la bienaventuranza
q.5 c. Consecución de la bienaventuranza

B. LOS ACTOS HUMANOS, MEDIO PARA LLEGAR A LA BIENAVENTURANZA

1. En universal (q.6-114)
2. En particular (II-II)

1. *En universal:*
a. En sí mismos (q.6-48)
b. En sus principios (q.49-114)

a. En sí mismos:
a'. Los propios del hombre
a''. Los comunes a hombres y animales: pasiones del alma

a'. Los propios del hombre:
— De los actos humanos, que no son voluntarios
Voluntario e involuntario en común:
q.6 Voluntario e involuntario
q.7 De las circunstancias del acto
Voluntario en especial:
Voluntarios inmediatos o elícitos:
En los que la voluntad se mueve por el fin:
La volición (= el querer)
q.8 Acerca de qué versa (su objeto)
q.9 Motivo de la voluntad
q.10 Como mueve
q.11 La fruición
q.12 La intención
En los que la voluntad se mueve por lo que se ordena al fin:
q.13 La elección de los medios
q.14 El consejo que precede la elección
q.15 El consentimiento
q.16 El uso de los medios
q.17 Imperados por la voluntad
— De su distinción:
Por la bondad o malicia:
q.18 Bondad y malicia en general

q.19 Bondad y malicia de los actos interiores
q.20 Bondad y malicia de los actos exteriores
q.21 Lo que se sigue de la bondad o malicia de los actos,

a". Los comunes a hombres y animales: pasiones del alma

— En general:

q.22 Sujeto de las pasiones
q.23 Diferencia de las mismas
q.24 Comparación entre ellas
q.25 Malicia y bondad de las pasiones

— En especial:

Las del concupiscible:

— Sobre el amor y el odio

Sobre el amor:

q.26 Del amor mismo
q.27 Causa del amor
q.28 Efectos del amor
q.29 Sobre el odio
q.30 — Sobre la concupiscencia y la fuga

— Sobre la delectación y la tristeza

Sobre la delectación:

q.31 En sí misma
q.32 Causas de la delectación
q.33 Efectos
q.34 Su bondad o malicia

Sobre la tristeza:

q.35 En sí misma
q.36 Causas de la tristeza
q.37 Efectos de la misma
q.38 Remedios
q.39 Su bondad o malicia

Las del irascible:

q.40 — Sobre la esperanza y la desesperación

— Sobre el temor y la audacia

Sobre el temor:

q.41 En sí mismo
q.42 De su objeto
q.43 Causas del temor
q.44 Efectos
q.45 Sobre la audacia

— Sobre la ira:

q.46 En sí misma
q.47 Causa y remedios
q.48 Efectos

b. En sus principios:

b' Intrínsecos
b" Extrínsecos

b' Intrínsecos:

— Potencias (ya en I q.77-83)

— Hábitos

En general:

q.49 Qué son
q.50 Cuál es su sujeto

Causa de los hábitos:

q.51 En cuanto a su generación
q.52 En cuanto a su aumento
q.53 En cuanto a la disminución y desaparición
q.54 Distinción de los mismos

En especial:
— Hábitos buenos:
Virtudes:
q.55 Esencia de las virtudes
q.56 Sujeto de las mismas
Distinción:
q.57 Las intelectuales
Las morales:
q.58 Distinción de las intelectuales
Distinción de las morales entre sí:
q.59 Por relación a la pasión
q.60 Según las pasiones
q.61 Distinción de las principales (cardinales) de otras
q.62 Las teologales
q.63 Causa de la virtud
Algunas propiedades:
q.64 El medio de las virtudes
q.65 Conexión de las virtudes
q.66 Su igualdad
q.67 Su duración
Anejos a las virtudes:
q.68 Dones
q.69 Bienaventuranzas
q.70 Frutos
— Hábitos malos (vicios y pecados):
q.71 En sí mismos
q.72 Distinción
q.73 Comparación en sí
q.74 Sujeto del pecado
Causa del pecado:
q.75 En general
En especial
—Causas interiores:
q.76 Por parte de la razón: ignorancia
q.77 Debilidad o pasión del apetito
q.78 Malicia de la voluntad
—Causas exteriores:
q.79 Por parte de Dios
q.80 Por parte del diablo
Por parte del hombre
Sugiriendo (como el diablo)
Transmitiendo (e.d., por el origen: pecado original):
q.81 Cómo se transmite
q.82 Esencia del pecado original
q.83 Sujeto del pecado original
q.84 — Pecados causa de otros pecados
Efecto del pecado
q.85 Corrupción del bien natural
q.86 Mancha del alma
Reato de pena:
q.87 Del reato mismo
q.88 Distinción en mortal y venial
q.89 El pecado venial en sí mismo

b". Extrínsecos:
—Inclinando al mal: el diablo (ya en I q.114)

— Moviendo al bien: Dios
Que instruye por la ley
De la ley común:
q.90 Su esencia
q.91 Diferencia o diversidad
q.92 Efectos
De cada una de las leyes:
q.93 — La ley eterna
q.94 — La ley natural
— La ley humana:
q.95 En sí
q.96 Su potestad
q.97 Su mutabilidad
— La ley antigua:
q.98 En sí
Preceptos de la ley antigua
q.99 Su distinción:
Géneros:
q.100 Preceptos morales
Preceptos ceremoniales:
q.101 En si
q.102 Su causa
q.103 Su duración
Preceptosjudiciales:
q.104 En común
q.105 De su razón
- La ley nueva o evangélica:
q.98 En sí
q.107 Comparación con la antigua
q.108 Contenido
Que ayuda por la gracia
De la gracia:
q.109 Necesidad
q.110 Esencia
q.111 División
q.112 Causa de la gracia
Efectos de la gracia:
q.113 Justificación: efecto de la gracia operante
q.114 Mérito: efecto de la gracia cooperante
2. *En particular* (será el contenido de la II-II)

FUENTES USADAS POR SANTO TOMÁS EN LA I-II

En este índice recogemos las referencias usadas por Santo Tomás de modo explícito y aquellas otras que, gracias al minucioso trabajo de sus editores, sobre todo los de la Edición Leonina, han podido ser detectadas como citas implícitas. De estas últimas damos las fuentes bibliográficas cuando las hay. Se tiene así a mano un elenco casi completo de las auténticas fuentes del pensamiento de Santo Tomás y de las raíces de su doctrina, que pueden servir para que los historiadores de las doctrinas teológicas y filosóficas reconstruyan la historia de las ideas.

Al hacer referencia a las ediciones de las obras hemos preferido las más divulgadas y corrientes entre los estudiosos. En algunos casos, como en las obras de los Santos Padres, citamos, además de la edición de Migne, otras de gran valor, si bien las referencias en el texto de la traducción se dan sólo a Migne. En las obras de Aristóteles se citan en el texto las ediciones de Didot y de Bekker, aunque en esta lista de fuentes sólo aparece la de Bekker, por ser la más usada. En todas las obras, a continuación de la referencia, va la abreviatura con que será citada la obra en este volumen.

Para la confección de este índice somos deudores a la Edición Leonina y también a las ediciones de Ottawa y de Ediciones Paulinas.

S. AGUSTÍN, *Obras completas de S. Agustín,* 41 vols, (Madrid, BAC).

— *Ad Episcopos Eutropium et Paulum Epistola, sive Liber De Perfectione Iustitiae Hominis:* ML 44,291-318 *(De Perfect. Iust.).*

— *Adversus quinque Haereses sen Contra quinque Hostium genera Tractatus:* ML 42,1101-1116 *(Contra quinq. Haeres.).*

— *Confessionum Libri tredecim:* ML 32,659-868; BAC 2; CC 27 *(Confess.).*

— *Contra Adimantum Manichaei Discipulum Liber unus:* ML 42,129-172 *(Contra Adimant.).*

— *Contra duas Epistolas Pelagianorum ad Bonifacium Romanae Ecclesiae Episcopum Libri quatuor:* ML 44,549-638 *(Contra duas Epist. Pelag.).*

— *Contra Faustum Manichaeum Libri triginta tres:* ML 42,207-518 *(Contra Faust.).*

— *Contra Iulianum Haeresis Pelagianae Defensores Libri sex:* ML 44,641-874; BAC 35 *(Contra Iulian.).*

— *Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum Libri duo:* ML 42,743-814 *(Contra-Maximin. Haeret.).*

— *Contra Mendacium ad Consentium Liber unus:* ML 40,517-548; BAC 12 *(Contra Mendac.).*

— *De Bono Coniugali Liber unus:* ML 40,373-396; BAC 12 *(De Bono Coniug.).*

— *De Civitate Dei contra Paganos Libri duo et viginti:* ML 41,13-804; BAC 16-17; CC 47-48 *(De Civit. Dei).*

— *De Correptione et Gratia ad Valentinum et cum illo Monachos Adnumentinos Liber unus:* ML 44,915-946; BAC 6 (*De Corrept. et Grat.).*

— *De Diversis Quaestionibus LXXXIH Liber unus:* ML 40,11-100; CC 44A *(Octog. trium Quaest.).*

— *De Doctrina Christiana Libri quatuor:* ML 34,15-122; CC 32 *(De Doctr. Christ.).*

— *De Dono Perseverantiae Liber ad Prosperum et Hilarium secundus:* ML 45,993-1034; BAC 6 *(De Dono Persev.).*

— *De duabus Animabus contra Manichaeos Liber unus:* ML 42,93-112 *(De duabus An.).*

— *De Fide et Operibus Liber unas:* ML 40,197-230 *(De Fide et Oper.).*
— *De Genesi ad Litteram Libri duodecim:* ML 34,345-486; BAC 15 *(De Genesi ad Litt.).*
— *De Genesi contra Manichaeos:* ML 34,173-220; BAC 15 *(De Genesi contra Manich.).*
— *De Haeresibus ad Quodvultdeum Liber unus:* ML 42,21-50; CC 46 *(De Haeres.).*
— *De Libero Arbitrio Libri tres:* ML 32,1221-1310; BAC 3 *(De Lib. Arb.).*
— *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum Libri duo:* ML 32,1309-1378; BAC 4 *(De Mor. Eccl. Cathol.).*
— *De Musica Libri sex:* ML 32,1081-1194 *(De Musica).*
— *De Natura Boni contra Manichaeos Liber unus:* ML 42,551-572; BAC 3 *(De Nat. Boni).*
— *De Natura et Gratia ad Timasium et Iacobum contra Pelagium Liber unus:* ML 44,247-290; BAC 6 *(De Nat. et Grat.).*
— *De Nuptiis et Concupiscentia ad Valerium Comitem Libri duo:* ML 44,413-474; BAC 35 *(De Nupt. et Concupisc.).*
— *De Peccatorum Meritis et Remissione et de Baptismo Parvulorum ad Marcellinum Libri tres:* ML 44,109-200; BAC 9 *(De Pecc. Remiss. et Bapt. Parv.).*
— *De Praedestinatione Sanctorum Liber ad Prosperum et Hilarium primus:* ML 44,959-992; BAC 6 *(De Preadest. Sanct.).*
— *De Quantitate Animae Liber unus:* ML 32,1035-1080; BAC 3 *(De Quant. An.).*
— *De Sermone Domini in Monte secundum Matthaeum Libri duo:* ML 34,1229-1308; BAC 12; CC 35 *(De Serm. Dom.).*
— *De Spiritu et Littera Liber unus:* ML 44,199-246; BAC 6 *(De Spir. et Litt.).*
— *De Trinitate libri quindecim:* ML 42,819-1098; BAC 5; CC 50-50A *(De Trin.).*
— *De Vera Religione Liber unus:* ML 34,121-172; BAC 4; CC 32 *(De Vera Relig.).*
— *Enarrationes in Psalmos,* ps. I-LXXIX: ML 36,68-1028; ps. LXXX-CL: ML 37,1033-1968; BAC 19-20-21-22; CC 38-39-40 *(Enarr. in Psalm.).*
— *Enchiridion ad Laurentium, sive de Fide, Spe et Caritate Liber unus:* ML 40,231-290; BAC 4; CC 46 *(Enchir.).*
— Epistola XXXVI *Ad Casulanum:* ML 33,136-151; BAC 8 (Epist. XXXVI *Ad Casulanum).*
— Epistola LIV-LV *Ad Inquisitiones Ianuarii:* ML 33,199-223; BAC 8 (Epist. LIV *Ad Inquis. Ianuarii).*
— Epistola LXXXII *Ad Hieronymum:* ML 33,275-297; BAC 8 (Epist. LXXXII *Ad Hieron.).*
— Epistola CXVIII *Ad Dioscorum:* ML 33,431-449; BAC 8 (Epist. CXYIII *Ad Diosc.).*
— Epistola CXLVII *De Videndo Deo ad Paulinam:* ML 33,596-622; BAC 11a (Epist. CXLVII *Ad Paulinam).*
— Epistola CLXV1I *Ad Hieronymum, seu De Sententia Iacobi:* ML 33,733-741; BAC 11a. (Epist. CLXVII *De Sent. Iac.).*
— Epistola CLXXXVI *Ad Paulinum:* ML 33,815-832; BAC l1a (Epist. CLXXXVI *Ad Paulinum).*
— Epistola CXCIX *De Fine Saeculi ad Hesychium:* ML 33,904-925; BAC llb (Epist. CXCIX *Ad Hesych.).*
— Epistola CCXI *Ad Monachas:* ML 33,958-965; BAC llb (Epist. CCXI *Ad Monachas).*
— Epistola CCXVII *Ad Vitalem:* ML 33,978-989; BAC llb (Epist. CCXVII *Ad Vitalem).*
— Epistola CCL *Ad Auxilium:* ML 33,1066-1067; BAC llb (Epist. CCL *Ad Auxilium).*
— *Epistolae ad Galatas Expositiones Liber unus:* ML 35,2105-2148; BAC 18 *(Ad Gal.).*
— *In Epistolam Ioannis ad Parthos Tractatus decem:* ML 35,1977-2062; BAC 18 *(In I Ioann.).*
— *In Ioannis Evangelium Tractatus centum viginti et quattuor:* ML 35,1379-1976; BAC 13-14 *(In Ioann.).*
— *Quaestionum Evangeliorum Libri duo:* ML 35,1321-1364; CC 44B *(Quaest. Evang.).*

— *Quaestionum in Heptateuchum Libri septem:* ML 34,547-824; SC 33 *(Quaest. in Heptat.).*
— *Quaestionum septemdecim in Evangelium secundum Matthaeum Liber unus:* ML 35,1365-1376; CC 44B *(Quaest. septemdecim in Matth.).*
— *Retractationum Libri duo:* ML 32,583-656; CC 57 *(Retract.).*
— *Sermones ad Populum,* serm. I-CCCXL: ML 38,23-1484; serm. CCCXLI-CCCXCVI: ML 39,1493-1718; BAC 7-10-23-24-25 *(Serm. ad Popul.).*
— *Soliloquiorum Libri duo:* ML 32,869-904; BAC 1 *(Solil.).*

S. AGUSTÍN (?), *De vera et falsa Poenitentia ad Christi Devotam Liber unus:* ML 40,1113-1130 *(De vera et falsa Poenit.).*

PSEUDO-AGUSTÍN, *Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos vulgo Libri Hypognosticon:* ML 45,1611-1664 *(Hypognost.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Alquero Claravalense), *De Spiritu et Anima:* ML 40,779-832 *(De Spir. et An.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (S. Fulgencio), *De Fide ad Petrum, sive De Regula Verae Fidei Liber unus:* ML 40,753-780 *(De Fide).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Genadio), *De Ecclesiasticis Dogmatibus Liber unus:* ML 42,1213-1222 *(De Ecclesiast. Dogm.).*

S. ALBERTO MAGNO, *Opera Omnia,* edid. A. BORGNET, 38 vols. (Parisiis, Vives, 1890-1899) (BO).
— *S. Alberti Magni... Opera omnia* (Institutum Alberti Magni Coloniense) (Aschendorff 1951ss) (CO).
— *Ethicorum Libri decem* (BO 7) *(Ethic.).*
— *De Animalibus* (BO 11-12) *(De Anim.).*
— *Commentarii in Sententiarum Libros quatuor* (BO 25-30) *(In Sent.).*
— *Summa Theologiae* (BO 31-33) *(Summa Theol.).*
— *Summa de Creaturis* (BO 34-35) *(Summa de Creatur.).*
— *De Animalibus Libri XXVI,* edid. H. J. STADLER (Münster 1916-1920) (Beitráge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bánde XV-XVI) (ST).
— *Summa de Bono,* excerpta ex Ms. Bibliothecae Regiae Bruxellarum, 603 (cat. 1655), edid. O. LOTTIN, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs* (Bruges [2]1931) *(Summa de bono,* en LOTTIN, *Le droit naturel...).*

ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologia,* edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi 1924-1930) 3 vols. *(Summa Theol.).*

ALFREDO ANGLICO, *De Motu Cordis,* edid. C. BAEUMKER, *Des Alfred von Sarechel (Alfredus Anglicus) Schrift de Motu Cordis* (Münster 1923) (Beitráge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXIII, Hefte 1-2) *(De Motu Cordis).*

AMBROSIASTER, *Commentaria in duodecim Epistolas Beati Pauli:* ML 17,47-536 *(In Rom.).*

S. AMBROSIO, *Obras de S. Ambrosio. Edición bilingüe* (Madrid, BAC).
De Officiis Ministrorum Libri tres: ML 16,25-194 *(De Off. Minist.).*
De Paradiso Liber unus: ML 14,291-332 *(De Parad.).*
— *De Spiritu Sancto Libri tres ad Gratianum Augustum:* ML 16,731-850 *(De Spir. Sancto).*
— *Expositio Evangelii secundum Lucam Libris decem comprehensa:* ML 15,1607-1944; BAC 1; SC 45-52; CC 14 *(In Luc.).*
In Epistolam Beati Pauli ad Corinthios Prima: ML 17,193-290 *(In I Cor.).*
— *In Epistolam Beati Pauli ad Ephesios:* ML 17,393-426 *(In Ephes.).*
— *In Epistolam Beati Pauli ad Galatas:* ML 17,357-394 *(In Gal.).*

ANÓNIMO, *S. Thomae in Librum De Causis expositio,* cura et studio C. Pera (Taunni 1955).
Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber De Causis, edid. O. BARDENHEWER (Freiburg i.B. 1882) *(Lib. de Causis).*

ANÓNIMO (Pseudo-HUGO DE S. VÍCTOR), *Summa Sententiarum septem Tractatibus Distincta:* ML 176,41-174 *(Summa Sent.).*

S. ANSELMO, *Obras Completas de S. Anselmo.* Edición bilingüe, 2 vols. (Madrid, BAC).
— *Liber de Conceptu Virginali et Originali Peccato:* ML 158,431-464; BAC 2 *(De Conceptu Virginali).*
— *Tractatus de Concordia Praescientiae et Praedestinationis me non Gratiae Dei cum Libero Arbitrio:* ML 158,507-542; BAC 2 *(De Concord. Praesc. cum Lib. Arb.).*
ARISTÓTELES, *Aristoteles Opera Omnia Graece et Latine cum Indice,* 5 vols., edid. FIRMIN-DIDOT (Parisiis 1848-1878) (Cuando se cita esta edición, se da sólo el libro, capitulo y número si los hubiere).
— *Aristoteles Graece, 2* vols. ex recensione I. BEKKERI (Academia Regia Borussica, Berolini 1931) (BK añadiendo la página, columna y línea).
— *Categoriae* sive *Praedicamenta* (BK 1a1-15b33) *(Cat.).*
— *De Interpretatione sive Perihermeneias* (BK 16a1-24b9) *(Perib.).*
— *Analyticorum Posteriorum* (BK 71a1-100b17) *(Post.).*
— *Topicorum* (BK 100a18-164b19) *(Top.).*
— *Physica auscultatio* (BK 184a10-267b26) *(Phys.).*
— *De Caelo* (BK 268a1-313b23) *(De Caelo).*
— *De Generatione et Corruptione* (BK 314a1-338b19) *(De Gener.).*
— *Meteorologicorum* (BK 338a20-390b22) *(Meteor.).*
— *De Anima* (BK 402a1-435b25) *(De An.).*
— *De Memoria et Reminiscentia* (BK 449b1-453b7) *(De Mem. et Rem.).*
— *De Somno et Vigilia* (BK 453b8-458a33) *(De Somno).*
— *De Longitudine et Brevitate Vitae* (BK 464b19-467b9) *(De Long. et Brev. Vitae).*
— *Historiae Animalium* (BK 486a5-638b37) *(Hist. Anim.).*
— *De Partibus Animalium* (BK 639a1-697b30) *(De Part. Anim.).*
— *De Animalium Motione* (BK 698a1-704b3) *(De Anim. Mot.).*
— *De Generatione Animalium* (BK 715a1-789b20) *(De Gen. Anim.).*
— *Metaphysica* (BK 980a21-1093b29) *(Metaph.).*
— *Ethica Nicomachea* (BK 1094a1-1181b23) *(Eth.).*
— *Ethica ad Eudemum* (BK 1214a1-1249b25) *(Lib. de Bona Fortuna).*
— *De Virtutibus et Vitiis* (BK 1249a26-1251b37) *(De Virt. et Vit.).*
— *De Re Publica* o *Politica* (BK 1252a1-1342b34) *(Pol.).*
— *Ars Rhetorica* (BK 1354a1-1420b4) *(Rhet.).*
— *De Poetica* (BK 1447a8-1462b18) *(Poet.).*
PSEUDO-ARISTÓTELES, *Problemata* (BK 859a1-967b27) *(De Probl.).*
S. ATANASIO, *Vita et Conversatio S. Antonii:* MG 26,823-976 *(Vita S. Antonii,* EVAGRIO interprete).
AVERROES, *Commentaria in Opera Aristotelis,* 12 vols. (Venetiis 1562-1576) (se cita el volumen, página y párrafo) *(In Phys.) (In De caelo) (In de An.).*
AVICENA, *Opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata,* translata per DOMINICUM GUNDISSALINUM (Venetiis 1508) *(De An.) (Metaph.) (Suffic.) (De Nat. Anim.).*
S. BASILIO MAGNO, Homilia XII *In Principio Proverbiorum;* MG 31,385-424 (Hom. XII *In Princ. Prov.).*
— *Homiliae in Hexaëmeron:* MG 29,3-208; SC 26bis *(In Hexaem.).*
S. BEDA, *De Tabernaculo et Vasis eius ac Vestibus Sacerdotum:* MG 91,393-498; CC 119A *(De Tabernaculo).*
— *In Lucae Evangelium Expositio:* MG 92,301-634; CC 120 *(In Luc.).*
— *Super Acta Apostolorum Expositio. Ad Accam Episcopum Bedae Epistola:* ML 92,937-1032 *(In Act.).*
S. BEDA (?), *Sententiae sive Axiomata Philosophica ex Aristotele et aliis Praestantibus Collecta, una cum Brevibus quibusdam Explicationibus ac Limitationibus:* ML 90,965-1090 *(Sent.).*
S. BENITO, *San Benito. Su vida. Su regla* (Madrid, BAC).
— *Regula, cum Commentariis:* ML 66,215-932; BAC; SC 181 a 186 *(Reg. ad Mon.).*
BOECIO, *Commentaria in Porphyrium a se translatum:* ML 64,71-158 *(Isagoge,* BOETHIO interprete).
— *De Consolatione Philosophiae Libri quinque:* ML 63,579-862; CC 94 *(De Consol.).*

— *De Differentiis Topicis Libri quatuor:* ML 64,1173-1216 *(De Differ. Top.).*
— *In Categorias Aristotelis Libri quatuor:* ML 64,159-294 *(In Cat. Arist.).*
— *In Librum Aristotelis de Interpretatione Libri sex. Editio secunda, seu Maiora Commentaria:* ML 64,393-640 *(Maior Comm. in De Interpret. Arist.).*
— *Liber de Persona et duabus Naturis contra Eutychen et Nestorium ad Ioannem Diaconum Ecclesiae Romanae:* ML 64,1337-1354 *(De duabus Nat.).*
— *Quomodo Substantiae, in eo quod sint, ipsae sint, cum non sint Substantialia Bona. Liber ad Ioannem Diaconum Ecclesiae Romanae:* ML 64,1311-1314 *(De Hebdom.).*
BREVIARIO S.O.P., *Breviarium iuxta ritum Sacri Ordinis Praedicatorum Auctoritate Apostolica approbatum,* ed. iussit Rdsmus. P. M. S. Gillet, 2 vols. (Romae 1930) (Breviarium S.O.P.).
S. BUENAVENTURA, *Opera Omnia,* 10 vols. (Quaracchi 1882-1902) (QR).
— *Obras de San Buenaventura,* 6 vols. (Madrid, BAC).
— *Commentarii in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi,* t.1-4 *(In Sent.).*
CALODIO, cf. J. H. WASZINK, *Timaeus a Calcidio translatus commenfarioque instructus* (Plato Latinus IV) (Londoni ^{2}1975) *(In Timaeum).*
CASIODORO, *In Psalterium Expositio:* ML 70,25-1056 *(Expos. in Psalt.).*
CÉSAR, *Guerre des Gaules,* Texte établi et traduit par L.-A. CONSTANS (París 1964) 5 t. (Collection des Universités de France, éditions BUDÉ, «Les Belles Lettres») (BU).
— *Commentarii De Bello Gallico (De Bello Gallico).*
CICERÓN, *Ciceronis Opera,* ed. C. F. W. MUELLER (Leipzig 1880-1886) (EL).
— *Cicéron.* (Collection des Universités de France, ed. BUDÉ, «Les Belles Lettres») (BU).
— *Oeuvres Complètes de Cicéron,* 5 vols. (Paris, Firmin-Didot, 1881) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) (DD).
— *Rhetorica seu De Inventione Oratoria:* DD 1,88-169 *(Rhetor.).*
— *Topica:* DD 1,489-507 *(Top.).*
— *Paradoxa:* DD 1,541-553 *(Paradox.*
— *De Finibus:* DD 3,487-612 *(De Finibus).*
— *De Tusculanis Quaestionibus:* DD 3,621-670; 4,1-74 *(Tuscul.).*
— *De Re Publica:* DD 4,279-348 *(De Republica).*
— *De Officiis:* DD 4,425-516 *(De Off.).*
CONCILIO ARAUXICANO, *Concilium Arausicanum II. De Gratia et Libero Arbitrio:* MANSI 8,711-724; DENZ. 380-397 *(Conc. Arausic.* II).
CONCILIO DE CARTAGO, *Concilium Africanum* Carthagine contra Pelagianos celebratum a. 418: Mansi 4,325-345; DENZ. 222-230 *(Conc. Carth.* XVI).
CONCILIO DE LOS NOVICIANOS, *Concilium Novatianorum* Angari Celebratum: MANSI 3,699-844 *(Conc. Novatianorum).*
CORPUS IURIS CANONICI, *Corpus Iuris Canonici,* ed. secunda, 2 vols. post A. L. RICHTERI curas, recensuit et adnotatione instruxit A. FRIEDBERG (Lipsiae, Tauchnitz, 1922) (Corpus lur. Can.: RF).
— *Decretum Magistri Gratiani* (GRATIANUS, *Decretum:* RF 1).
— *Decretalium Collectiones (Decretal. Gregor. IX:* RF 2).
CORPUS IURIS CIVILIS, *Corpus Iuris Civilis,* v. I, editio stereotypa quinta decima (Berolini 1928) (KR).
— *Institutiones,* recognovit PAULUS KRUEGER *(Instit.:* KR 1).
Digesta, recognovit THEODORUS MOMMSEN, retractavit PAULUS KRUEGER *(Dig.:* KR 1).
— *Corpus Iuris Civilis,* v. II, editio stereotypa nona (Berolini 1915).
— *Codex Iustinianus,* recognovit et retractavit PAULUS KRUEGER *(Codex:* KR 2).
DENIFLE, H. y CHATELAIN, AE., *Chartularium Universitatis Parisiensis,* 4 vols. (Parisiis 1889-1897) *(Chartularium).*
DIOGENES LAERCIO, *De Clarorum Philosophorum Vitis, Dogmatibus et Apophtegmatibus Libri decem,* recensuit C.G. COBET (Parisiis, Firmin-Didot 1878) (DD) *(De Vita et Mor. Philosoph.).*

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De Caelesti Hierarchia:* MG 3,119-370 *(De Cael. Hier.).*
— *De Divinis Nominibus:* MG 3,585-996 *(De Div. Nom.).*
— *De Ecclesiastica Hierarchia:* MG 3,369-584 *(De Ecclesiast. Hier.).*
— *De Mystica Theologia ad Timotheum:* MG 3,997-1064 *(De Myst. Theol.).*
ESTOICOS, *Storicorum Veterum Fragmenta,* 4 vols., collegit I. AB ARNIM (Lipsiae, in Aedibus B. G. Teubneri, 1921-1924) *(Fragm.). De Virtute (Fragm.* v.3).
EUSTRATIO y ANÓNIMOS, *In Ethica Nicomachea Commentaria,* edidit G. HEYLBUT (Berolini 1892) (Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Regiae Borussicae, v. XX) (GC) *(In Eth.).*
S. FULGENCIO, *Liber de Duplici Praedestinatione Dei, Una Bonorum ad Gloriam, Altera Malorum ad Poenam:* ML 65,153-178 *(De duplici Praedest. Dei).*
GLOSA, *Glossa Ordinaria cum expositione Lyre litterali et morali, necnon additionibus et relias,* 6 vols. (Basilieae, Iohanni Petri de Langedorff et Iohanni Frobenio de Hammelburg, 1506-1508) *(Glossa ordin.). (Glossa interl.).*
S. GREGORIO MAGNO, *Obras de S. Gregorio Magno* (Madrid, BAC).
— *Homiliarum in Ezechielem Prophetam Libri duo:* ML 76,786-1072; BAC; CC 142 *(In Ezech.).*
— *Liber Regulae Pastoralis:* ML 77,13-126; BAC *(Reg. Pastor.).*
— *Libri Dialogorum:* ML 77,149-430; SC 251-260-265 *(Dial.).*
— *Moralium Libri,* l.I-XVI: ML 75,509-1162; l.XVII-XXXV: ML 76,9-782; CC 143 143A-143B *(Moral.).*
— *Quadraginta Homiliarum in Evangelia Libri duo:* ML 76,1075-1312; BAC *(In Evang.).*
PSEUDO-GREGORIO NYSENO (NEMESIO EMESENO), *Nemesius D'Emese, De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise.* Ed. par G. Verbeke et J.R. Moncho (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum. Suppl. 1) (Leiden 1975) (VM).
— *De natura hominis:* MG 40,503-818 *(De Nat. Hom.).*
GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Aurea in quattuor Libros Sententiarum,* 326 ff. (Parisiis, P. Pigouchet, 1500) *(Summa Aurea).*
HESIQUIO, *Commentarius in Leviticum:* MG 93,787-1180 *(In Lev.).*
S. HILARIO, *De Trinitate:* ML 10,25-472 *(De Trin.).*
HOMERO, *L'Odyssée,* 3 vols., texte établi et traduit par V. BÉRARD (Paris 1924-1933) (Collection des Universités de France, édition BUDÉ, «Les Belles-Lettres») (BU).
— *Carmina et Cycli Epici Reliquiae, Graece et Latine, editio iteratis curis correcta* (Parisiis, Firmin-Didot, 1853) (DD) *(litad.) (Odyss.).*
HUGO DE SAN VÍCTOR, *Commentariorum in Hierarchiam Caelestem S. Dionysii Areopagitae secundum Interpretationem Ioannis Scoti ad Ludovicum Regem Francorum Filium Ludovici Grossi Libri decem:* ML 175,923-1154 *(In Hier. Cael. S. Dionysii).*
— *De Sacramentis Christianae Fidei:* ML 176,173-618 *(De Sacram.).*
S. IGNACIO, *Padres Apostólicos.* Edición bilingüe preparada y anotada per D. Ruiz (Madrid, BAC) *(Ad Rom.).*
S. ISIDORO, *Differentiarum sive De Proprietate Sermonum Libri duo:* ML 83,9-98 *(Diff.).*
— *Etymologiarum Libri viginti:* ML 82,73-728; *Etimologías.* Ed. bilingüe, 2 vols. (Madrid, BAC) *(Etymol.).*
— *Mysticorum Expositiones Sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum:* ML 83,207-424 *(Quaest. in Vet. Test.).*
— *Synonyma De Lamentatione Animae Peccatricis:* ML 83,825-868 *(Synon.).*
S. JERÓNIMO, *Cartas de S. Jerónimo. Edición bilingüe,* 2 vols. (Madrid, BAC).
— *Adversus Iovinianum Libri duo:* ML 23,221-352 *(Adv. Iovin.).*
— Epistola LXVI *Ad Pammachium:* ML 22,639-647; BAC 1 (Epist. LXVI *A Pammachium).*
Epistola CXII *Ad Augustinum:* ML 22,916-931; BAC 2 (Epist. CXII *Ad August.).*
— Epistola CXIX *Ad Minervium et Alexandrum Monachos:* ML 22,966-980; BAC 2 (Epist. CXIX *Ad Minerv. et Alex.).*

— Epistola CXXIV *Ad Avitum:* ML 22,1059-1072; BAC 2 (Epist. CXXIV *Ad Avitum).*
— *Libri duodeviginti Commentariorum in Isaiam Prophetam:* ML 24,17-704 *(In Isaiam).*
— *Libri quatuor Commentariorum in Evangelium Matthaei, ad Eusebium:* ML 26,15-228; SC 242-259; CC 77 *(In Matth.).*
— *Libri quatordecim Commentariorum in Ezechielem Prophetam:* ML 25,15-512; CC 75-75A *(In Ezech.).*
— *Libri tres Commentariorum in Epistolam ad Ephesios:* ML 26,467-590 *(In Ephes.).*
— *Libri tres Commentariorum in Oseam Prophetam:* ML 25,855-992 *(In Osee).*
JOSEFO, *Iosephus.* Opera translata ab H. THACKERAY et R. MARCUS, 9 vols. (Harvard University Press 1926) (The Loeb Classical Library) (TK).
— *The Jewish War,* t.H-III *(De Bello Judaico).*
— *Antiquities,* t.IV-IX *(Antiqu.).*
S. JUAN CRISÓSTOMO, *Obras de San Juan Crisóstomo.* Ed. bilingüe. 3 vols. (Madrid, BAC).
Commentarius in S. Matthaeum Evangelistam: MG 57,13-472; 58,471-794; BAC t.1-2 *(In Matth.).*
— *Commentarius seu Homiliae in Epistolam ad Romanos:* MG 60,391-682 *(In Rom.).*
— *Homiliae duae in illud «Salutate Priscillam et Aquilam»* (Rom 16,3): MG 51,187-208 *(Hom. II in Rom 16).*
S. JUAN DAMASCENO, *Expositio accurata Fidei Orthodoxae:* MG 94,789-1228 *(De Fide Orth.).*
LIBER «DE CAUSIS», *S. Thomae in Librum De Causis expositio* cura et studio C. Pera (Taurini 1955) *(De Causis.).*
MACROBIO, *Commentarius ex Cicerone in Somnum Scipionis,* en MACROBE-VARRON-POMPONIUS MELA, *Oeuvres Completes* (Paris, Firmin-Didot, 1875) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. NISARD) *(In Somn. Scipion.:* DD).
MAIMÓNIDES o RABBY MOYSES, *Guía de Perplejos.* Ed. preparada por David Gonzalo Maeso (Madrid, Editora Nacional, 1984) *(Doct. Perplex.).*
S. MÁXIMO CONFESOR, *Commentaria in S. Dionysii Aeropagitae Librum de Caelesti Hierarchia:* MG 4,29-114 *(In De Cael. Hier.).*
MISAL, *Missale S.O.P.* Auctoritate Apostolica approbatum, editionem iussit Rvdsmus. P. M. S. GILLET (Roma 1933) *(Missale S.O.P.).*
ODÓN RIGALDO, *Excerptum a quaestionibus controversis,* editado por A. DONDAINE, *Un catalogue des dissensions doctrinales entre les Maîtres Parisiens de la fin du XIIIe siècle:* Recherches de Théologie ancienne et médiévale 10 (1938) 378-394 (Text. cit. por DONDAINE).
ORÍGENES, *Homiliae in Exodum:* MG 12,297-396; SC 321 *(In Exod.).*
— *Homiliae in Numeros:* MG 12,585-806; SC 29 *(In Num.).*
— *Peri Archon Libri quatuor Interprete Rufino Aquileiensi Presbytero:* MG 11,115-414; SC 252-253-268-269-312 *(Peri Archon).*
PEDRO COMESTOR, *Historia Scholastica:* ML 198,1053-1722 *(Hist. Scholastica).*
PEDRO DE TARANTASIA, *Super IV Libros Sententiarum,* 4 vols. (Tolosae 1652) *(In Sent.).*
PEDRO LOMBARDO, *Collectanea in omnes Divi Pauli Epistolas, Rom., I Cor.:* ML 191,1297-1696; otras: ML 192,9-520 *(Glossa* LOMBARDI).
— *Libri IV Sententiarum, 2* vols. editi studio et cura PP Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi 1916) *(Sent.).*
PEDRO PICTAVIENSE, *Sententiarum Libri quinque:* ML 211,783-1280 *(Sent.).*
PELAGIO, *Commentarius in Evangelium secundum Marcum:* ML 30,609-668 *(In Marc.).*
— Epistola I *Ad Demetriadem:* ML 30,16-47 (Epist. 1 *Ad Demetr.).*
— *Libellus Fidei Pelagii ad Innocentium ab Ipso Missus, Zosimo redditus:* ML 45,1716-1718 *(Libellus Fidei ad Innocentium).*
PLATÓN, *Timaeus ex Platonis Dialogo translatus et in eundem Commentarius a* CHALCIDIO edidit G. A. MULLACHIUS (Parisiis 1867) (Fragmenta Philosophorum graecorum, edidit G. A. MULLACHIUS. Parisiis, Firmin-Didot, vol.2 p.147-258) *(Timaeus,* CHALCIDIO interprete: DD).

— *Meno,* interprete HENRICO ARISTIPPO, edidit V. Kordeuter. Londini, The Warburg Institute, 1941 (Corpus Platonicum Medii Acvi, I) *(Meno,* HENRICO ARISTIPPO interprete: KO).

— *Platonis Opera,* ex recensione R. B. Hirschigii graece et latine, 2 vols. (Parisiis, A. Firmin-Didot 1856) *(Phaedo-Thaeet.-Protag.-Philebus-Symposium-Respublica-Timaeus).*

PLOTINO, *Ennéades,* texte établi et traduit par E. BRÉHIER, 6 t. (Paris 1924-1938) (Collection des Universités de France, édition BUDÉ, «Les Belles-Lettres») *(Ennead.).*

PORFIRIO, *Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium,* edidit A. BUSSE (Berolini 1887) (Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Borussicae, vol.4 pars 1) *(Isagoge,* BOËTHIO interprete).

PREPOSITINO, *Summa,* Ms. Turone 142, ff. 53-127 *(Summa).*

PROCLO, *Institutio Theologia,* edidit F. DUBNER, en *Platini Ennéades* (Parisiis, Firmin-Didot 1855) p.LI-CXVII *(Instit. Theol.).*

PRÓSPERO AQUITANO, *Sententiarum ex Operibus S. Augustini Delibatarum Liber unus:* ML 51,427-496 *(Sent.).*

PTOLOMEO, *Liber Ptholomei quattuor tractuum (Quadripartitum) cum Centiloquio eiusdem Ptholomei et commento Haly* (Venetiis 1484) *(Centiloquium Quadripartitum).*

RABANO MAURO, *Allegoriae in Universam Sacram Scripturam:* ML 112,849-1088 *(Allegar.).*

— *Commentariorum in Ecclesiasticum Libri decem:* ML 109,763-1126 *(In Eccli.).*

— *Commentariorum in Exodum Libri quattuor:* ML 108,9-246 *(In Exod.).*

— *Commentariorum in Matthaeum Libri octo:* ML 107,727-1156 *(In Matth.).*

SACRAMENTARIO, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great,* edited by WlLSON from three mss. of the ninth Century (London 1915) (Henry Bradshaw Society, Edition of rare Liturgical Texts, XLIX) (WI).

SALUSTIO, *Conjuration de Catilina-Guerre de Jugurtha,* texte établi et traduit par J. ROMAN (Paris 1924) (Collection des Universités de France, édition BUDÉ, «Les Belles-Lettres») *(In Coniurat. Catil.).*

SÉNECA, *Lettres à Lucilius.* Texte établi par F. PRÉCHACH et traduit par H. NOBLOT (Paris 1958-1965) 5 t. (Collection des Universités de France, éditions BUDÉ, «Les Belles-Lettres») *(Ad Lucilium:* BU).

SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias Commentarium,* edidit C. KALBFLEISCH (Berolini 1907) (Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Borussicae, vol.VIII) *(In Cat.).*

STOBEO, *Eglogarum Physicarum et Ethicarum Libri duo,* edidit T. GAISFORD (Oxoni 1850) *(Eglogae).*

VALERIO MÁXIMO, *Cornélius Népos, Quinte-Curce, Justin, Valère Maxime, Julius Obsequens, Oeuvres complètes* (Paris, Dubochet-Firmin-Didot, 1841) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en françáis, publiée sous la direction de M. NlSARD) (DD).

— *Factorum et Dictorum Memorabilium Libri novem, ad Tiberium Caesarem Augustum (Factor. Dictor. Memorab.:* DD).

VEGECIO RENATO, *Ammien Marcellin, Jornandès, Frontin, Végèce, Modestus* (Paris, Firmin-Didot, 1878) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en françáis, publiée sous la direction de M. NlSARD) (DD).

— *Ad Valentinianum Augustum Institutorum Rei Militaris ex Commentariis Catonis, Celsi, Traiani, Hadriani et Frontini (Instit. Rei Militar.:* DD).

VIRGILIO, *Énéide.* Texte établi par J. PERRET (París 1794) 3 vols. (Collection des Universités de France, éditions BUDÉ, «Les Belles-Lettres») *(Aeneidos:* BU).

PARTE I-II

PRÓLOGO

Cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen, como dice el Damasceno[1], *un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos.* Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad (cf. 1 q.2 introd.), nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre, como principio que es también de sus propias acciones por tener libre albedrío y dominio de sus actos.

1. *De fide orth.* 1.2 c.12: MG 94,920.

TRATADO DE LA BIENAVENTURANZA

Introducción a las cuestiones 1 a 5

Por RAFAEL LARRAÑETA OLLETA, O.P.

Este tratado, que inicia la moral de la *Suma teológica,* ha sido llamado muy pronto con el nombre «de beatitudine». El hecho de situarlo aquí encierra interesantes significados.

Con ese rasgo, Santo Tomás diferencia su moral de la de otros filósofos y teólogos, siendo además el primer teólogo que hizo depender toda la moral del fin último y de la bienaventuranza. Las consecuencias derivantes son dignas de reflexión y a ello aludiremos en estas páginas.

1. **Estructura y contenido**

En sí mismo el tratado es de suma concisión, claridad y unidad. Comprende sólo cinco cuestiones, divididas cada una en ocho artículos y siendo cada artículo de dimensiones muy similares. Parecería que se buscó darle armonía hasta en la misma extensión del texto.

Según señala el autor en su segundo prólogo, existe una gran división dentro de estas cuestiones.

La primera cuestión se refiere al fin último en general y se separa de las otras tanto en su estilo como en su contenido.

Las otras cuatro cuestiones estudian el tema de la bienaventuranza misma. Estas podrían esquematizarse en tres partes. La q.2 quiere descubrir el «objeto» de la bienaventuranza, es decir, aquello que hay que alcanzar para ser feliz; los clásicos la denominaban bienaventuranza objetiva, *finis qui o finis cuius gratia.* La q.3 trata del «acto» mismo que proporciona la felicidad; se le llamaba bienaventuranza subjetiva, formal o *finis quo.* A ésta y como parte integrante debe añadirse la cuestión siguiente, donde se describen los elementos completivos de la bienaventuranza subjetiva. La q.5 analiza el «modo» como puede conseguirse la bienaventuranza.

Así pues, y para mayor claridad, tenemos el siguiente esquema:

I. SOBRE EL FIN ÚLTIMO EN GENERAL (q.1).

II. SOBRE LA BIENAVENTURANZA	Objeto (q.2). Acto (q.3-4). Modo (q.5).

Los temas que se encierran en tan breves cuestiones son de una enorme envergadura para la comprensión de la moral del Santo y fueron objeto de serias polémicas.

El primero es el referente al finalismo de la acción moral. Toda acción

humana es *propter finem.* Este breve aserto está basado en varias identificaciones, como entre fin y bien, fin y objeto de la acción, fin y perfección de la obra. Es el primer presupuesto de su moral y que la diferenciará de otros sistemas éticos.

El segundo es lo que muchos —no todos[1]— llaman el eudemonismo moral y que consiste en la identificación del fin último con la felicidad. Esta identificación procede del sentir común y de la filosofía antigua. Ya San Agustín recordaba que Varrón había hallado tantos sistemas éticos cuantos bienes podemos identificar con la felicidad del hombre. Santo Tomás lo toma de Aristóteles, dándole una versión teológica.

El tercer tema tenía una gran importancia en su época y refleja con bastante exactitud los intereses de la teología de los siglos XII y XIII. Hablamos del constitutivo de la bienaventuranza, que Santo Tomás sitúa en un acto del entendimiento, y que llamará visión de la esencia divina. Esta es una de las razones del nombre dado a su postura, intelectualismo, y que lo separará de los voluntarismos radicales.

El cuarto y último tema es la identificación sobrenatural del fin de la vida moral. Esta está presente a través de todas las cuestiones, pues aparece de modo conclusivo en el a.8 de la q.1 y el mismo de la q.2. De forma plena se trata en el octavo de la q.3, afirmando que la bienaventuranza consiste en la visión de la esencia divina. Reaparece de nuevo en la q.4, al dar por evidente la necesidad de esperar a la otra vida para alcanzar la dicha, y en la q.5, donde se explica cómo el hombre necesita de la ayuda de Dios para gozarle.

Este modo de convertir en teológico el fin de la acción moral es crucial para entender el sentido de toda la moral en la *Suma teológica.*

Aristóteles había estudiado casi similarmente el asunto y no llegó jamás a esa conclusión. Evidentemente, convertir la felicidad en algo propio de Dios mismo es una identificación «gratuita». Santo Tomás lo reconoce y por ello lo argumenta «por exclusión», porque sabe que es la fe misma la que le proporciona ese conocimiento.

En ello hay también un presupuesto olvidado. En la *Suma teológica* hay un pequeño capítulo, un tanto marginado —por evidente— entre los tratadistas, y que se pregunta sobre si Dios es feliz (I q.26). La respuesta es positiva, naturalmente. Así es fácil para el Santo volver ahora a repetir que la única felicidad absoluta e incorruptible está en Dios. Teología y moral quedan perfectamente ensambladas.

Se resucita así el problema del hiato entre vida moral y término sobrenatural. Ya dijimos en la introducción a la I-II que ello incluye la aporía permanente de toda ética que ofrece un proyecto de plenitud y topa con la paradoja de la muerte. Entre los creyentes se resuelve por el recurso a la vida eterna, y el autor de la *Suma* no quiere desvincular la moral de esta raíz sobrenatural, que no sólo surge de su origen (Dios creador), sino también de su término (el Dios feliz que espera al final del recorrido por la existencia).

Otro asunto distinto es la cuestión de la racionalidad interna de la moral

[1] LOTTIN, por ejemplo, no acepta dar ese tratamiento a la moral de Santo Tomás. Cf. O. LOTTIN, *Morale fundamentale* (Tournai 1954) p.248.

y si ésta queda quebrada por este eudemonismo sobrenatural. Santo Tomás presenta la razón como norma del actuar humano. Nunca se volverá atrás de esta doctrina, pese a algunas dificultades en su coherencia total. En este caso, el Santo tiene muy claro que la tensión hacia el fin no sustituye ni se opone al ejercicio de la razón libre como fuente, guía y canon de ese difícil caminar hacia la felicidad plena. En él habría que hablar de una especie de eudemonismo racional, en el que la razón está llamada a descubrir y perseguir la realidad del bien que encarna la felicidad suprema.

Curiosa es la terminología usada para hablar de la bienaventuranza en Dios. Generalmente emplea el término «beatitudo», que en pocas ocasiones lo hace equivaler al de «felicitas» («beatitudo seu felicitas»). En el *Comentario a la Ética a Nicómaco* casi emplea únicamente el vocablo de «felicitas». Parecería que con esta diferenciación, no permanente, pero sí habitual, quisiera resaltar la distancia entre la felicidad terrenal y la eterna.

Y esto nos da pie para hablar de las concesiones de Santo Tomás a la felicidad mundana y al placer.

Lo mismo en estas cuestiones que a través de toda su moral, el Santo se separa tanto del hedonismo como del egoísmo placentero. Mas tampoco hace muchas concesiones al rigorismo ni al espiritualismo radical. Si es cierto que el cuerpo queda excluido de la felicidad esencial, también es verdad que se le concede una participación en ella. Si es verdad que la felicidad suprema es transcendente, tampoco lo es menos que en esta vida existe un reflejo de ella y con la cual el hombre puede ser dichoso y orientar su existencia ética[2].

Queda patente, en todo caso, la importancia y relevancia de estas pocas cuestiones sobre la bienaventuranza para la estructura interior de toda su moral.

2. **Originalidad y fuentes**

Las cuestiones acerca de la felicidad como fin último de la vida humana se plantearon en Aristóteles, Platón, Cicerón, Séneca y otros muchos filósofos. Los teólogos lo trataban como reflexión final al referirse al destino último de los hombres.

Como ya indicamos, el tema del fin último está tomado directamente de Aristóteles. Santo Tomás lo incorpora a la moral, proponiendo con toda naturalidad la identidad entre bien y fin, y aplicándola luego tanto a los fines parciales de la existencia como al fin definitivo.

La pregunta sobre qué tipo de felicidad humana es la que verdaderamente perfecciona la vida, se halla con más frecuencia en la filosofía y teología anteriores. Aristóteles criticó varias opiniones sobre el tema, desde la de aquellos que sostenían que lo bueno y justo sólo existe en virtud de la ley

[2] Todo este planteamiento, con sus ventajas y dificultades, así como sus posibles versiones actuales, los he expuesto ampliamente en R. LARRAÑETA, *Una moral de felicidad* (Salamanca 1979) p. 183-212; *El olvido del placer en la moral cristiana. A. propósito de una obra de A. Plé:* Ciencia Tom. 108 (1981) 41-87; *Ética y felicidad. La singular actitud de L. A. Feuerbach:* Cienc. Tom. 110 (1983) 329-377.

o que no se fundamenta en la naturaleza, hasta la opinión misma de Platón, para quien el último bien sólo puede encontrarse en la idea «separada» de Bien[3]. Contra todos ellos, Aristóteles presentó como meta de la vida y de la moral el bien real, que se concreta en la vida feliz del hombre virtuoso.

San Agustín, desde la crítica teológica a las doctrinas griegas, situaría la felicidad última en el bien divino, que se realiza en felicidad eterna. Esto lo recogerán todos los escritores espirituales, especialmente Dionisio Areopagita, llamado también «el místico».

Boecio completará esta enseñanza. Contrapone las felicidades engañosas de esta vida a la única felicidad auténtica: la que está en Dios. La enumeración que realiza de las primeras será muy conocida: riquezas, honores, poder, gloria, placer, bienes del cuerpo[4].

Santo Tomás no hace sino jerarquizar un poco más estos bienes del mundo por orden de importancia, tal como aparece en la q.2: lo externo al hombre (a. 1-4), bienes del cuerpo (a.5-6), bienes del alma (a.7) y una síntesis de todos ellos (a.8). Ya dijimos que por exclusión llega a su punto final: la única felicidad total está en Dios[5].

Sin embargo, la más polémica de estas cuestiones acerca de la bienaventuranza sería, para Santo Tomás, la respuesta y solución sobre el constitutivo esencial de la felicidad eterna.

Existían tres corrientes principales.

La primera fue transmitida por las escuelas místicas y defendida por algunos predecesores de Santo Tomás. Sostenían que la bienaventuranza consistía en algo increado. Hugo de San Víctor pensaba que era el Verbo divino, quien se une al alma haciéndola feliz por participación. Pedro Lombardo creía que era el Espíritu Santo, que se comunicaba con el espíritu del bienaventurado de manera similar a la unión hipostática.

La segunda opinión hacía consistir el acto de la bienaventuranza en el amor. Esta forma de pensar, muy cercana al Evangelio y muy atractiva hoy mismo para la reflexión teológica, era defendida por Alejandro de Hales.

Otros, como San Alberto Magno y San Buenaventura, juzgaron que la *visión* intelectual de Dios es el acto principal, pero que el amor también pertenece a la esencia de la bienaventuranza. En seguida veremos cómo Santo Tomás tampoco excluye de la bienaventuranza ni el amor ni el goce fruitivo, pero defiende con razonamientos muy concisos que la visión de Dios es un acto esencialmente intelectivo, aunque posea connotaciones de amor y de fruición.

La tercera postura fue sostenida por la filosofía de origen árabe, representada entonces por los averroístas, quienes habían recogido la herencia de Alkindi, Alfarabi, Algazel, Avempace, el mismo Averroes y hasta Maimónides. Concebían éstos la vuelta a Dios de modo paralelo a como el neoplato-

[3] Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1 (BK 1094-1103). Nunca conviene olvidar el carácter dinámico de la obra ética de Aristóteles, que le da ese atractivo tan singular para todos los tiempos.

[4] Cf. A. M. S. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae* III pr.II: ML 63,723-730.

[5] Aquí introducirán algunos teólogos posteriores la cuestión de la gloria de Dios y también la de la caridad. Pese a que insinuaban estos mismos que el Santo había sido aquí demasiado parco en lo teológico-revelado, hoy se ve cómo resulta más certero respetar el orden propio de lo moral remitiendo esos contenidos al misterio de Dios o al tratado de la escatología.

nismo hacía surgir las cosas de él, por un proceso gradual de unión de nuestro espíritu con el primer Ser mediante el entendimiento agente.

Opiniones menores fueron las de algunos que creían que el acto de la bienaventuranza era de carácter corporal.

Como ya hemos apuntado, Santo Tomás defiende que el constitutivo formal de la bienaventuranza es un acto del entendimiento especulativo. Esta doctrina, argumentada con tesis racionales y con datos de fe, será aplicada por él a todo lo que propiamente hablando es un acto de felicidad. También en esta vida, y como decía Aristóteles, la felicidad consiste en un acto de contemplación intelectual, propio de los seres humanos que alcanzan la sabiduría. Esta solución no carece de dificultades, y de hecho otras escuelas se inclinaron en direcciones diferentes. La intención primaria del autor de la *Suma* era distanciarse de todos los extremos: del espiritualismo radical y del hedonismo craso, del voluntarismo cerrado y del intelectualismo platónico-idealista. Teniéndolos en cuenta, su respuesta busca salvaguardar la presencia de lo divino en la felicidad del hombre y la distancia respetuosa hacia lo sobrenatural, la consistencia real y deleitable del máximo bien y la categoría espiritual-intelectual del ser humano.

Cuestiones menores, pero que también traían su historia de discusiones teológicas, son las referentes al cómo de la obtención de la bienaventuranza y al cuándo comienza el hombre a gozar de ella. Son los temas recogidos en la parte central de estas cuestiones y cuyos precedentes vamos a señalar, comenzando por el interrogante sobre el cuándo.

Algunos autores antiguos, como Orígenes, afirmaban que los bienaventurados pueden pecar y que de hecho pecan. Sería un estado de felicidad-bondad eterna un tanto singular. Más resonancia tuvo entre los Padres de la Iglesia la opinión de que los justos sólo comenzaban a gozar de la visión plena de Dios después del juicio final. Además de Orígenes y Tertuliano, defendían esta tesis San Justino, Clemente Alejandrino, San Ireneo, San Hilario y San Anselmo. La tradición greco-ortodoxa continuó esta enseñanza, llegando a asignar un lugar provisional para las almas a la espera de la resurrección universal. Más tarde se adherirían a estos autores San Bernardo y el mismo papa Juan XXII, pero que antes de morir se retractó de ello. El concilio de Lyon, al que hubiera debido asistir Santo Tomás, resolvió el problema, que quedó zanjado del todo por la bula *Benedictus Deus*[6] *y* que el concilio de Florencia acabó imponiendo a los orientales unidos a Roma. Parece que Santo Tomás ataca de forma directa esta postura, cuando en la *Suma contra Gentiles* (lib.4 q.91) la atribuye a «algunos griegos». La *Suma teológica* defiende sin mayores problemas que el justo, purificado de todo pecado, comienza a ver a Dios desde que pasa a su seno.

El otro tema, tratado aquí con brevedad, pero que había sido muy combatido y que luego resucitaría con virulencia, fue el referente a cómo el hombre puede alcanzar la esencia divina. Las herejías pelagianas dieron mucha guerra con ello, pero en el siglo del Santo todos admitían la necesidad de la acción divina como ayuda imprescindible a la condición humana e in-

[6] DENZ, 530 (1000).

cluso a todos los méritos de los buenos. La Reforma resucitó esta cuestión con mucha fuerza, pero insistiendo en el extremo contrario: la impotencia del hombre.

También dio que hablar otra pequeña cuestión, aquí presente de forma indirecta: el deseo natural de ver a Dios. Algunos malos conocedores del Santo quisieron presentar este «deseo natural», un deseo de tal calibre «que no puede quedar insatisfecho», como un argumento lógico para demostrar la existencia de Dios y de la inmortalidad. En los textos de Santo Tomás esta forma de hablar es solamente un argumento «ad hominem» para algunos musulmanes que tanto ensalzaban la vía mística de la contemplación de Dios. En realidad, la expresión sólo es legítima como argumento «de congruencia», que nos muestra tanto la armonía de lo natural-sobrenatural como la imposibilidad de acceder por los propios medios a la visión de Dios.

3. La bienaventuranza en el conjunto de las obras de Santo Tomás

Como diversos autores han señalado[7], este tratado no aparece por primera vez en la *Suma.* De muy diversos modos había tocado ya Santo Tomás el tema del fin último y de la felicidad.

Los lugares donde se estudia son tantos que su completa enumeración resultaría aburrida y no muy útil. Lo haremos de modo escueto[8] para reflejar la evolución de la doctrina sobre la felicidad y la bienaventuranza en sus escritos.

Cuatro son los principales lugares donde se abordan los contenidos de estas cuestiones:

1.° El *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* donde se refiere a la felicidad en el libro I d.1, hablando del disfrute y del uso; en el libro II d.1 y 38, donde se enfrenta más directamente al interrogante sobre el fin último; en el libro III d.14, cuando comenta el problema de la ciencia bienaventurada del alma de Cristo; y finalmente, en el libro IV d.49, al referirse a la retribución de los buenos después de la muerte.

2.° La *Suma contra Gentiles,* especialmente en el libro I c.100-102, explicando la bienaventuranza de Dios; en el libro III c.1-73, dedicados al fin de todas las cosas, que es Dios, y al constitutivo de la felicidad eterna; y en el libro IV c.79-97, al exponer la resurrección y los novísimos.

3.° El *Comentario a la Ética a Nicómaco.* Se estudian las cuestiones del fin último y de la felicidad en el libro I y en el libro X. Pero de hecho toda la obra aparece como inmersa en el tema de la felicidad, ya que Aristóteles daba una visión muy complexiva de la misma y la remitía tanto al fin definitivo como a la virtud, al placer y a los bienes externos.

4.° En la *Suma de Teología* se abordan en varios lugares estas temáticas.

[7] Cf. O LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* (Gembloux 1942-60) III p.592.

[8] Para quien desee obtener una recopilación mucho más amplia de lugares paralelos, le será útil acudir a J. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine,* en *Opera omnia* (Madrid 1972) III vol.1 p.202-4.

En la parte I son numerosos: en la q.12, sobre la visión de Dios; en la q.26, sobre la felicidad de Dios; en la q.44 a.4, sobre Dios como causa final de todas las cosas; en la q.62, sobre la felicidad de los ángeles; en la q.94 a.1, sobre la visión de Dios en el estado de inocencia del hombre.

En la parte I-II, además de las q.1-5, correspondientes a nuestro tratado, en la q.69, al explicar las bienaventuranzas evangélicas.

En la parte II-II, se plantea en la q.173 a.1, si los profetas vivían la esencia divina; reaparece indirectamente la felicidad en las q. 179-182, al hablar de la vida contemplativa y activa.

En la parte III, en las q.9-10, donde surge un curioso tema acerca de la «ciencia feliz» del alma de Cristo. Y, por supuesto, en las q.57-58, sobre la glorificación de Cristo.

Ya indicamos más atrás la manera tan diferente de estudiar la moral en el *Comentario a las Sentencias* y en la *Suma teológica.* Ahora seguiremos comentando su evolución doctrinal desde la perspectiva de la bienaventuranza.

En el *Comentario a las Sentencias,* aunque ya ha asimilado la doctrina filosófica sobre el fin último, todavía no la ha perfilado por entero. Desde el punto de vista racional le falta incorporar de modo pleno el finalismo aristotélico a su concepción del actuar humano. A nivel teológico ya señalamos el distanciamiento de Pedro Lombardo al introducir con claridad el tema agustiniano-platónico de la salida y del retorno. La bienaventuranza aparece sólo al término de estos comentarios y como parte de la enseñanza sobre la remuneración final. Todas estas primeras doctrinas del Santo habrían de evolucionar considerablemente.

En la *Suma contra Gentiles* encontramos manifiestos progresos. El planteamiento filosófico aristotélico sobre el fin último ya ha sido integrado. Los capítulos centrales están estructurados de manera orgánica y completa. Se detiene con gusto en resaltar los aspectos más destacados de la felicidad humana en cuanto tal. Teológicamente se advierte la incorporación del fin último al «misterio» de Dios, o sea, que se inserta el actuar humano dentro del finalismo humano-divino (retorno a Dios). Por otro lado, se confirma el sobrenaturalismo estricto de la felicidad, constituyéndolo en momento último de la salvación y del retorno a Dios. Falta realizar la síntesis plena entre el camino racional y el orden revelado, pero ya se pergeñan bien las soluciones, aunque el libro IV reproduce el esquema tripartito de los primeros libros e incluso según el mismo orden racional (forma, causa eficiente y fin); no obstante, queda por conseguir la incardinación de todos ellos en un proceso racional-revelado más completo.

El *Comentario a la Ética nicomaquea* no se sale del estilo expositivo del Santo, pese a que la forma de exposición sea tan diferente. Santo Tomás busca desentrañar la lógica interna de los textos aristotélicos, aunque a veces ésta no resulte clara ni completa. En las cuestiones que nos corresponden hemos de decir que se percibe un acuerdo sustancial entre ambos autores. Las discordancias que puedan notarse proceden a menudo del talante teológico, y otras de rango menor son debidas a perfeccionamientos de los contenidos argumentativos. Sorprende un tanto observar que Santo Tomás se ciñe estrechamente al estilo filosófico del Estagirita, dejándose llevar en

cierta manera por su modo de «sentir» la existencia. La reflexión sobre la felicidad humana en cuanto tal, que pudiera parecer pobre en estas cuestiones 1-5, está aquí mucho mejor desarrollada y de manera más acorde con las exigencias del interrogar humano. No cabe duda que el estudio pausado de esta obra ayudó al Doctor de Aquino a configurar el cañamazo interno de toda su moral, incluso tal como la podemos leer hoy en la segunda parte de la *Suma teológica.*

En la *Suma de Teología* se tiene la sensación de haber llegado ya al término del trayecto. Ya hicimos notar que, en todo lo que se refiere al tratado de la bienaventuranza y a los principios de la moral, hay una serie de temas que son de índole puramente teológica y que son abordados en ese mismo estilo (por ejemplo, el de la bienaventuranza objetiva), mientras que se observa un estilo plenamente racional para estudiar aspectos de carácter filosófico (el del fin último). Y lo más llamativo es que no parece existir ningún salto brusco entre ellos. La tradición neoplatónica, el espíritu aristotélico y el orden de la creación-salvación quedan bien conjuntados, aunque el norte de la cuestión sea lo teológico, es decir, la visión de Dios como meta de lo moral.

Después de la *Suma,* la reflexión sobre la bienaventuranza no sufrirá rectificación alguna. No en vano la muerte sorprendió a su autor sin terminarla. Los discípulos se encargarían de completar este breve tratado, dándole a veces dimensiones mucho mayores.

BIBLIOGRAFÍA

(Se reseñan únicamente las obras más importantes y más actuales acerca del tema de la bienaventuranza como fin de la moral.)

BLANDINO, HÄRING, MORRA, VALORI, *L'Etica de la felicitá* (Bologna 1968).
DUPONT, J., *Les béatitudes* (París [2] 1969).
LARRAÑETA, R., *Una moral de felicidad* (Salamanca 1979). *Ética y felicidad. La singular actitud de L. A. Feuerbach:* Ciencia Tom. 110 (1983) 329-377.
LOTTIN, O., *Morale fundamentale* (Tournai 1954).
PINCKAERS, S., *La quête du bonheur* (París 1979).
PLÉ, A., *Par devoir ou par plaisir?* (Paris 1980).
RAMÍREZ, J. M., *De hominis beatitudine* en *Opera omnia* (Madrid 1972) III 5 vols. (amplia bibliografía).
URDÁNOZ, T., *Introducción al tratado de la bienaventuranza* en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* (Madrid 1954) IV p.75-253.
VANIER, J., *Le bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne* (Paris 1965).

CUESTIÓN 1

El fin último del hombre

Lo primero que debemos estudiar es el fin último de la vida humana; después, lo que le permite al hombre llegar a este fin o apartarse de él (q.6), pues se deben tomar del fin las razones de cuanto a él se ordena. Y porque admitimos que la bienaventuranza es el fin último de la vida humana, debemos estudiar primero el fin último en general y, después, la bienaventuranza (q.2).

Acerca de lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Es propio del hombre obrar por un fin?—2. ¿Es esto una propiedad de la naturaleza racional?—3. ¿Los actos del hombre se especifican por el fin?—4. ¿Hay algún fin último de la vida humana?—5. ¿Puede un hombre tener muchos fines últimos?—6. ¿El hombre ordena todo al fin último?—7. ¿Es el mismo el fin último de todos los hombres?—8. ¿Ese fin último es común a todas las demás criaturas?

ARTÍCULO 1

¿Es propio del hombre obrar por un fin?

Infra q.1 a.2; q.6 a.1; *Cont. Gentes* 3 c.2.

Objeciones por las que parece que no es propio del hombre el obrar por un fin.

1. La causa es algo previo por naturaleza. El fin, por el contrario, denota algo último, como su nombre mismo indica. Por tanto, el fin no tiene razón de causa. Pero el hombre actúa por lo que es causa de la acción, pues la preposición *por* indica relación de causa. Luego, no es propio del hombre el obrar por un fin.

2. Además, lo que es fin último no es por un fin. Pero hay acciones que son fin último, como señala el Filósofo en I *Ethic*[1]. Por tanto, el hombre no hace todo por un fin.

3. Además, parece que el hombre obra por un fin precisamente cuando delibera. Pero hace muchas cosas sin deliberación, incluso sin darse cuenta, como cuando mueve un pie o una mano, atendiendo a otra cosa, o se frota la barba. Por tanto, el hombre no hace todo por un fin.

En cambio, todo lo que pertenece a un género determinado procede del principio de este género. Pero el fin es principio del obrar humano, como señala el Filósofo en II *Phys.*[2] Luego es propio del hombre el obrar siempre por un fin.

Solución. *Hay que decir:* De entre las acciones que el hombre realiza, sólo pueden considerarse propiamente *humanas* aquellas que son propias del hombre en cuanto que es hombre [a]. El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso,

1. C.1 n.2 (BK 1094a4): S. TH., lect.1 2. C.9 n.5 (BK 200a34): S. TH., lect.15.

a A partir de esta inicial declaración de principios, se van a dar en estos tres primeros artículos varias definiciones previas que es imprescindible tener en cuenta para entender todo el conjunto de la moral: 1) La definición del hombre, a quien se denomina como tal, como hombre, cuando es dueño de sus acciones y cuando es capaz de caminar hacia el fin por sí mismo. 2) La identidad de fin y de bien. 3) La identificación del objeto de la voluntad como fin y como bien. 4) La equiparación del acto humano con el acto moral. 5) La declaración de que la especificación del acto viene del fin, por ser un acto humano.

En el fondo, toda la cuestión está dedicada a desentrañar estos principios básicos y que po-

sólo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como *facultad de la voluntad y de la razón* [3]. Llamamos, por tanto, acciones propiamente humanas a las que proceden de una voluntad deliberada. Las demás acciones que se atribuyen al hombre pueden llamarse *del hombre,* pero no propiamente humanas, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre.

Ahora bien, todas las acciones que proceden de una potencia son causadas por ella en razón de su objeto. Pero el objeto de la voluntad es el bien y el fin. Luego es necesario que todas las acciones humanas sean por un fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El fin, aunque es lo último en la ejecución, es lo primero en la intención del agente. Y de este modo tiene razón de causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Si alguna acción humana es fin último, es necesario que sea voluntaria, como acabamos de decir. Y se llama voluntaria una acción de dos modos distintos: porque la ordena la voluntad, como andar o hablar, o porque nace de la misma voluntad, como el mismo querer. Pero es imposible que el acto nacido de la volun-

3. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.24 c.3.

dríamos resumir en este breve enunciado: el hombre obra por un fin; ese fin es también el bien que, a su vez, es objeto de la voluntad, ya que ningún acto humano puede existir sin alguna intención determinada.

Conviene, para mejor entendimiento del problema, explicar un poco todas las «identificaciones» incluidas en estos presupuestos.

1. La identificación del obrar humano-voluntario con el obrar por un fin.

No procede ésta de ninguna demostración lógica, sino de un análisis del obrar humano. Pero a la vez hay una equiparación previa entre actuación humana y actuación voluntaria, ya que las acciones no voluntarias no se consideran propiamente humanas.

Para los clásicos, esta doble identificación es innegable desde la simple observación. En la existencia, todo agente obra por un fin y se juzga imputable, para bien o para mal, su obrar si esa acción surge de su voluntad libre. Ya sabían ellos que existen algunos actos que parecen estar desposeídos de sentido o de finalidad, pese a su raíz plenamente voluntaria y humana; mas la tesis general hizo prevalecer esta primera aseveración.

2. La identificación del fin con el bien y la identificación consiguiente del obrar voluntario-finalista con el obrar moral.

Aquí la lógica se hace más presente. Se parte de la definición del bien como «aquello que todos apetecen». Ahora bien, como todo lo apetecible por el hombre es el fin de su voluntad, se concluye que fin y bien son idénticos.

La moralidad quedará circunscrita a los fines y bienes objeto de la voluntad, y la acción moral será la acción humano-voluntaria que desea alcanzar un bien o que obra por un fin determinado por el hombre. Aunque existe un raciocinio más estricto, el proceder primero también parte de la observación experimental.

Aristóteles también daba comienzo a su ética con expresiones muy semejantes: «todas las artes, todas las indagaciones metódicas del espíritu, lo mismo que todos nuestros actos y todas nuestras determinaciones morales tienen, al parecer, siempre por mira algún bien que deseamos conseguir. Y por esta razón se ha dicho que es el objeto de todas nuestras aspiraciones» (cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1 c.1 n.1 [BK 1049a1]).

3. La identificación del fin-bien, al que tiende el hombre, con su perfección. Posiblemente ésta se basa en la palabra que los griegos utilizaban para designar el fin y la perfección, que hacía muy cercana su significación primordial. Pero de hecho refuerza la idea de que aquello a lo que el hombre se siente atraído por naturaleza constituye su verdadera perfección.

4. La identificación del bien-objeto general de la voluntad con el bien universal.

Esta es una deducción por el análisis auto-reflexivo del modo de ser humano, que nunca se sacia con ningún bien particular.

La posterior equiparación de ese bien universal con Dios es más compleja, y de ella hablaremos más adelante.

Conviene insistir en que tanto el finalismo como los análisis del acto humano no surgen en Santo Tomás del dato teológico. Tampoco proceden de una demostración metafísica. Son sobre todo análisis experimentales, tomados del Estagirita, quienes le conducen a establecer tales fundamentaciones antropológicas y morales.

tad sea fin último, porque el objeto de la voluntad es el fin, como el de la vista es el color. Del mismo modo que es imposible que el primer objeto visible sea el ver mismo, pues el ver tiene como objeto siempre algo visible; así es también imposible que el primer objeto apetecible, o sea, el fin, sea el querer mismo. Si alguna acción humana, por tanto, es el fin último, ésta tiene que ser ordenada por la voluntad. Y, así, alguna acción del hombre, al menos el mismo querer, es por un fin. Luego es verdad que cualquier cosa que realiza el hombre la hace por un fin, incluso cuando lleva a cabo la acción que es último fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Estas acciones no son propiamente humanas, porque no proceden de una deliberación de la razón, que es el principio propio de los actos humanos. No tiene, por tanto, un fin establecido por la razón, sino sólo imaginado.

ARTÍCULO 2

¿Es propio de la naturaleza racional obrar por un fin?

Infra q.12 a.5; *De princ. natur.; Cont. Gentes* 1 q.75; 2 q.23; 3 q.1.2.16 y 24; *De pot.* q.1 a.5; q.3 a.15; *In Metaphys.* 5 lect.16.

Objeciones por las que parece que obrar por un fin es una propiedad exclusiva de la naturaleza racional.

1. El hombre, que ciertamente obra por un fin, nunca actúa por un fin desconocido. Pero hay muchos seres que desconocen el fin, porque carecen de conocimiento, como las criaturas insensibles, o porque no captan la razón de fin, como los animales irracionales. Luego el obrar por un fin es exclusivo de la naturaleza racional.

2. Además, obrar por un fin significa ordenar la acción hacia él. Pero esto es tarea de la razón. Luego no se da en los seres que carecen de ella.

3. Además, el bien y el fin son el objeto de la voluntad. Pero *la voluntad está en la razón,* como se dice en el III *De anima*[4]. Luego sólo la naturaleza racional obra por un fin.

En cambio, demuestra el Filósofo en el II *Physic.*[5] que *no sólo el entendimiento, sino también la naturaleza obra por un fin.*

Solución. *Hay que decir:* Todo agente obra necesariamente por un fin. En efecto, en una serie de causas ordenadas entre sí, no se puede eliminar la primera sin suprimir también las otras; y la primera de todas las causas es la final. La razón de esto es que la materia no alcanza la forma sin la moción de la causa agente, pues nada puede pasar por sí mismo de la potencia al acto. Pero la causa agente sólo actúa en vista del fin. Si un agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en vez de otra, porque, para que produzca un efecto determinado, tiene que estar determinado a algo cierto, lo cual tiene razón de fin. Esta determinación la realiza en los seres racionales el apetito racional, que llamamos voluntad; en los demás seres la lleva a cabo la inclinación natural, que también se llama apetito natural.

Debemos, no obstante, tener en cuenta que un ser puede tender a un fin de dos modos distintos: uno, cuando se mueve a sí mismo hacia el fin, como es el caso del hombre; otro, cuando es otro ser quien lo encamina al fin, como ocurre con la flecha, que se dirige a un fin determinado porque la lanza un arquero, dirigiendo su acción al fin. Así, pues, los seres dotados de razón se mueven por sí mismos al fin merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrío, que es *la facultad de la voluntad y de la razón*[6]. En cambio, los que carecen de razón tienden al fin por inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, pues carecen de noción de fin y, por tanto, nada pueden ordenar a un fin, sino que ellos mismos son ordenados a un fin por otro ser. En efecto, toda la naturaleza irracional es, con respecto a Dios, como un instrumento en manos de un agente principal, como arriba se dijo (1 q.22 a.2 ad 4; q.103; 1 ad 3). Por tanto, es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose o dirigiéndose a sí misma; a su vez, lo característico de la naturaleza irracional es tender al fin como impulsada o dirigida por otro, bien sea a un fin de algún modo

4. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 196b21): S. TH., lect.8. 6. Cf. nota 3.

conocido, como los simples animales, bien sea a un fin del todo desconocido, como los seres privados de conocimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando un hombre se dirige por sí mismo a un fin, conoce ciertamente el fin; pero cuando se dirige o es guiado por otro, obrando, por ejemplo, bajo la orden o el impulso de otro, no es necesario que conozca el fin. Y esto mismo pasa en las criaturas irracionales.

2. *A la segunda hay que decir:* Es propio de quien puede por sí mismo dirigirse a un fin, el ordenar hacia él; pero a quien es movido hacia el fin por otro, sólo le compete ser ordenado al fin. Y esto es lo propio de la naturaleza irracional, pero conducida por un ser dotado de razón.

3. *A la tercera hay que decir:* El objeto de la voluntad es el fin y el bien en universal. Por lo tanto, no puede haber voluntad en los seres privados de razón y entendimiento, porque no pueden aprehender lo universal; pero hay en ellos apetito natural o sensitivo, determinado a algún bien particular. Es evidente que la causa universal mueve las causas particulares, como el gobernador de una ciudad, que intenta el bien común, pone en funcionamiento con sus órdenes todos los oficios particulares de la misma. Por eso es necesario que todos los seres carentes de razón sean movidos hacia sus fines particulares por una voluntad racional que alcance el bien universal, es decir, la voluntad divina.

ARTÍCULO 3

¿Los actos del hombre se especifican por el fin?

Infra q.18 a.6; q.72 a.3; *In Sent. 2* d.40 a.1; *De virtut.* q.1 a.2 ad 3; q.2 a.3.

Objeciones por las que parece que los actos humanos no reciben su especie del fin.

1. El fin es una causa extrínseca. Pero los seres reciben su especie de algún principio intrínseco. Luego los actos humanos no reciben su especie del fin.

2. Además, lo que proporciona la especie, tiene que ser anterior. Pero el fin es posterior en el orden del ser. Luego el acto humano no se especifica por el fin.

3. Además, una cosa no puede pertenecer más que a una especie. Pero a veces un mismo acto se ordena a fines diversos. Luego el fin no da la especie a los actos humanos.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De moribus Ecclesiae et Manichaeorum*[7]: *Según sea culpable o laudable el fin, así serán vuestras obras culpables o laudables.*

Solución. *Hay que decir:* Cada cosa se constituye en su especie por el acto y no por la potencia; por eso los seres compuestos de materia y forma se constituyen en sus especies por sus propias formas. Esto mismo debe pensarse de los movimientos. Aunque el movimiento se divide, de algún modo, en acción y pasión, ambas se especifican por el acto: la acción, por el acto que es principio del obrar; la pasión, por el acto que es término del movimiento. Así, la acción de calentar es una mutación que procede del calor, mientras que su pasión no es otra cosa que un movimiento hacia el calor: y la definición pone de manifiesto la naturaleza de la especie.

Los actos humanos, ya se consideren como activos, ya como pasivos, se especifican por el fin. De ambas maneras pueden considerarse los actos humanos, pues el hombre se mueve y es movido por sí mismo. Hemos dicho antes (a.1) que los actos son humanos cuando proceden de la voluntad deliberada, y el objeto de la voluntad es el bien y el fin; por tanto, es claro que el fin es el principio de los actos humanos, en cuanto que son humanos. Y es también su término, porque el término de los actos humanos es lo que busca la voluntad como fin; del mismo modo que en los agentes naturales lo producido tiene forma similar a la del productor. Y porque, como dice Ambrosio, *Super Lucam*[8]: *A las costumbres las llamamos propiamente humanas,* los actos morales se especifican propiamente por el fin, pues los actos morales son lo mismo que los actos humanos.

7. L.2 c.13: ML 32,1356. 8. Pról.: ML 15,1612.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El fin no es algo del todo extrínseco al acto, porque el acto se refiere a él como a principio o como a término. Y pertenece a la naturaleza misma del acto el proceder de un principio, en la medida que es acción, y dirigirse a un término, en la medida que es pasión.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin es primero en la intención, como ya se dijo (a.1 ad 1), y de este modo pertenece a la voluntad. Y así da la especie al acto humano o moral.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto, que es numéricamente uno, porque lo produce de una vez el agente, sólo se ordena a un fin próximo, del cual toma la especie; pero puede ordenarse a varios fines remotos, de los que uno solo es su fin.

Sin embargo, es posible que el mismo acto, que es uno según la especie de la naturaleza, se ordene a diversos fines de la voluntad, como el matar a un hombre, que es un solo acto según la especie natural, puede ordenarse al mantenimiento de la justicia y a la satisfacción de la ira. Por eso habrá diversos actos según la especie moral, porque en un caso será acto de virtud, y en el otro, acto de vicio. Pero un movimiento no se especifica por lo que es término accidental, sino por el término esencial. Y como los fines morales son accidentales al ser natural y, al contrario, el fin natural es accidental al ser moral, nada impide que los actos, que son idénticos según la especie natural, sean distintos según la especie moral, y a la inversa.

ARTÍCULO 4

¿Hay un fin último de la vida humana?

*In Ethic.*1 lect.2; *In Metaphys.* 2 lect.4.

Objeciones por las que parece que no hay un fin último de la vida humana, sino una serie infinita de fines.

1. El bien es, por su naturaleza, comunicativo de sí mismo, como manifiesta Dionisio en el capítulo 4 del *De div. nom*[9]. Si, pues, lo que procede del bien es también bueno, es necesario que el segundo bien produzca a su vez otro bien; y así, el proceso del bien es infinito. Pero el bien tiene razón de fin. Luego en los fines hay un proceso al infinito.

2. Además, los entes de razón pueden multiplicarse hasta el infinito; por eso las cantidades matemáticas pueden aumentarse hasta el infinito. Por eso mismo, las especies de los números son también infinitas, ya que, dado un número cualquiera, la razón puede pensar otro mayor. Pero el deseo del fin depende de un concepto de la razón. Luego parece que cabe también un proceso infinito en los fines.

3. Además, el bien y el fin son el objeto de la voluntad. Pero la voluntad puede reflejarse sobre sí misma infinitas veces, pues puedo querer algo, querer querer algo, y así hasta el infinito. Luego en los fines de la voluntad humana se procede hasta el infinito y no hay un fin último.

En cambio está lo que dice el Filósofo, II *Metaphys.*[10]: *Destruyen la naturaleza del bien quienes suponen una serie infinita.* Pero el bien es precisamente lo que tiene razón de fin. Luego es contrario a la razón de fin un proceso al infinito. Es necesario, por tanto, admitir un fin último.

Solución. *Hay que decir:* Hablando con rigor, es imposible proceder hasta el infinito en los fines, bajo cualquier concepto[b]. Porque en todas las cosas que dependen entre sí por naturaleza, si se quita la primera, desaparecen las demás relacionadas con ella. Por eso demuestra el Filósofo, en el VIII *Physic.*[11], que no es posible proceder hasta el infinito en las causas motoras, porque no habría un

9. § 1: MG 3,694; S. TH., lect.1. 10. ARISTÓTELES, I *a* c.2 n.9 (BK 994b12: S. TH., lect.4. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 256a17): S. TH., lect.9.

b En este artículo se esgrime un argumento parecido al utilizado en las pruebas de la existencia de Dios *(Summa theol.* 1 c.2) para demostrar la existencia del último fin. Así como allí se reducía «a evidencia» («alguien debe ser el motor primero»), aquí también se deduce que «tiene que haber un último fin», puesto que sin él «no habría apetencia de nada, ni se terminaría ninguna acción ni reposaría la intención del agente», lo cual contradice la realidad patente.

Con ello se realiza una transposición entre el orden real y el orden antropológico. El fin-

primer motor, y, faltando éste, las otras no podrían mover, pues reciben el movimiento del primer motor. Ahora bien, dentro de los fines se distinguen dos órdenes: el orden de la intención y el orden de la ejecución, y en ambos debe haber algo que sea primero. Lo primero en el orden de la intención es como el principio que mueve al apetito; por eso, si se quita el principio, el apetito permanece inmóvil. La acción comienza a partir de lo que es primero en la ejecución, por eso nadie comienza a hacer algo si se suprime este principio. El principio de la intención es el último fin, y el principio de la ejecución es la primera de las cosas que se ordenan al fin. Así, pues, por ambas partes es imposible un proceso al infinito, porque, si no hubiera último fin, no habría apetencia de nada, ni se llevaría a cabo acción alguna, ni tampoco reposaría la intención del agente. Si no hubiera algo primero entre las cosas que se ordenan al fin, nadie comenzaría a obrar ni se llegaría a resolución alguna, sino que se procedería hasta el infinito.

En cambio, las cosas que no están ordenadas entre sí por naturaleza, sino que se unen accidentalmente, pueden tener infinitud, pues las causas accidentales son indeterminadas. Y así, puede haber infinitud accidental en los fines y en las cosas que se ordenan al fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Pertenece a la razón de bien que algo proceda de él, pero no que él proceda de otra cosa. Y así, aunque el bien tiene razón de fin y el primer bien es el último fin, este argumento no prueba que no haya un fin último, sino que, supuesto un primer fin, habría un proceso al infinito descendente y relativo a las cosas que se ordenan a dicho fin. Esto sería válido si se considerara únicamente el poder del primer bien, que es infinito. Pero como el primer bien se difunde según el entendimiento, cuya propiedad consiste en proyectarse en los efectos mediante formas determinadas, una cierta medida acompañará al flujo de los bienes a partir del primer bien, de cuya virtud difusiva participan todos los demás bienes. Por eso, la difusión de los bienes no procede al infinito, sino que, como dice Sab 11,21, Dios dispuso todas las cosas *en número, peso y medida.*

2. *A la segunda hay que decir:* En las cosas que existen realmente, la razón comienza a partir de principios naturalmente conocidos y llega hasta un término concreto. Por eso demuestra el Filósofo, en I *Poster.*[12], que en las demostraciones no hay un proceso al infinito, porque en ellas se atiende a cosas conexas entre sí esencialmente, y no accidentalmente. En cambio, en las cosas que se relacionan entre sí accidentalmente, la razón puede muy bien proceder hasta el infinito. Unir una cantidad o una unidad a otra cantidad o número dados, en cuanto tales, es puramente accidental; por eso, nada impide a la razón proceder hasta el infinito.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa multiplicación de actos de la voluntad reflejándose sobre sí misma es accidental al orden de los fines. Y esto es claro porque, con relación a un mismo fin, es indiferente que la voluntad se refleje sobre sí misma una o muchas veces.

12. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 72b7): S. TH., lect.7.

bien, objeto de la *voluntad*, es algo *real.* Analizando la causalidad interna de lo real, descubrimos que algo «tiene que ser» lo último real y, por lo mismo, el último fin de la voluntad del hombre, puesto que la constitución ontológica de los seres está formada por un orden jerárquico en el que «lo inferior» depende de «lo superior».

Santo Tomás defiende además la correspondencia entre la causalidad final de los seres y la realidad perfectiva del hombre. Es decir, para él la estructura de lo real es la misma que aquella a la que busca coaptarse el hombre.

Desde esta concepción metafísica y antropológica de las cosas, el orden ético encuentra un sentido muy claro. La acción moral nunca estará desprovista de significado profundo, sino que, por el contrario, estará inserta hondamente en lo real. La actuación ética del hombre intenta llevarle a la cúspide de lo real, ir orientando su vida hacia el bien real, hacia el bien incluso total por el que suspira implícitamente todo el dinamismo del ser humano.

ARTÍCULO 5

¿Puede un hombre tener muchos fines últimos?[c]

Objeciones por las que parece posible que la voluntad de un hombre pueda querer cosas distintas como fines últimos simultáneamente.

1. Dice Agustín, XIX *De civ.* Dei[13], que algunos pusieron el fin último del hombre en estas cuatro cosas: *En el placer, en la tranquilidad, en los bienes primarios de la naturaleza y en la virtud.* Es evidente que son cosas distintas. Luego un hombre puede establecer muchas cosas como fin último de su voluntad.

2. Además, las cosas que no se oponen mutuamente, no se excluyen entre sí. Pero en la realidad hay muchas cosas que no se oponen mutuamente. Luego, si se toma una de ellas como fin último, por eso no se excluyen las otras.

3. Además, la voluntad no pierde su libertad por establecer como último fin una cosa, pues antes de fijar una como fin último, por ejemplo: el placer, podía haber establecido otra: las riquezas, por ejemplo. Por tanto, después de establecer uno, como fin último de su voluntad, el placer, también puede a la vez señalar como fin último las riquezas. Luego la voluntad de un hombre puede tener a la vez distintos objetivos como fines últimos.

En cambio, lo que un hombre acepta como fin último domina su afecto, porque de ello toma las normas que regulan toda su vida. Por eso se dice de los glotones, Flp 3,19, *su dios es su vientre,* pues consideran los placeres del vientre como fin último. Pero, como se lee en Mt 6,24, *nadie puede servir a dos señores,* no subordinados entre sí. Por tanto, un hombre no puede tener a la vez muchos fines últimos no subordinados entre sí.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la voluntad de un hombre desee a la vez objetos diversos como fines últimos. Podemos demostrarlo con tres argumentos. *El primero:* como todo desea su propia perfección, lo que uno desea como fin último, lo aprecia como bien perfecto y perfeccionador de sí mismo. Por eso dice Agustín, XIX *De civ. Dei*[14]: *Llamamos ahora fin de un bien, no que se consuma hasta dejar de existir, sino que se perfeccione hasta ser plenamente.* Es necesario, por tanto, que el fin último colme de tal modo los deseos del hombre, que no excluya nada deseable. Y esto no puede darse si requiere, para ser perfecto, algo distinto de él. Por tanto, es inadmisible que el apetito desee dos cosas como si ambas fueran un bien perfecto.

Segundo argumento: En el proceso del apetito racional, que es la voluntad, es necesario que el principio sea algo naturalmente deseado, del mismo modo que, en el proceso de la razón, el principio es algo que se conoce naturalmente; y esto tiene que ser único, porque la naturaleza tiende a un único fin. Pero el principio en el proceso del apetito racional es el último fin. Por tanto, es necesario que sea uno solo aquello que busca la voluntad como último fin.

Tercer argumento: Porque las acciones humanas reciben su especie del fin, como ya se ha dicho (a.3), es necesario que la razón de género la reciban también del fin último, que es común, como sucede en los seres naturales, que se constituyen en su género por una razón formal común. Si, pues, todo lo que la voluntad en cuanto tal puede apetecer es del mismo género, forzosamente el último fin tiene que ser uno solo. Y, sobre todo, porque en cada género hay un primer principio, y el fin último tiene carácter de primer principio, como se ha dicho.

Por otra parte, la relación que tiene el último fin del hombre en cuanto tal con todo el género humano es la misma que guarda el último fin de un hombre con-

13. C.1: ML 41,622; c.4: ML 41,627.

14. C.1: ML 41,621.

---

c En los tres artículos que siguen se pretende hacer universal la fundamentación antropológica y moral dada anteriormente: se amplía a *todas* las mociones voluntarias de cada hombre (todas se mueven por un solo y último fin) y se extiende también a *todos* los hombres, aunque sea en cuanto a «la idea general» de último fin («ratio ultimi finis», a.7).

Esta universalización le interesa mucho al Santo para dar unidad y coherencia a su sistema moral desde el ámbito racional y desde la esfera de lo creyente.

creto con todo su ser. Por consiguiente, hay que concluir que la voluntad de cada hombre se determina a un solo fin último, del mismo modo que todos los hombres tienden naturalmente a un solo fin último.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas aquellas cosas eran consideradas, por quienes las tomaban como su fin último, como un solo bien perfecto integrado por todas ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque puedan encontrarse muchas cosas que no se oponen entre sí, sin embargo, a un bien perfecto se opone el que haya alguna perfección real distinta de él.

3. *A la tercera hay que decir:* El poder de la voluntad no es capaz de hacer existir a la vez cosas opuestas. Y esto sucedería si persiguiera objetos distintos como fines últimos, como se desprende de lo antes dicho (a.5 y ad 2).

ARTÍCULO 6

¿Quiere el hombre por el fin último cuanto desea?

In Sent. 4 d.49 q.1 a.3 q.ª4; *Cont. Gentes* 1 q.101.

Objeciones por las que parece que el hombre no quiere por el fin último todo cuanto desea.

1. Las cosas que se ordenan al fin último son serias, útiles. Pero los juegos no son cosas serias. Luego lo que el hombre hace por divertirse no lo ordena al último fin.

2. Además, dice el Filósofo, en el principio de *Metaphys.*[15], que las ciencias especulativas se buscan por sí mismas, y, sin embargo, no podemos decir que cualquiera de ellas sea el fin último. Por tanto, no todo lo que el hombre desea lo desea por el fin último.

3. Además, quien ordena algo a un fin, piensa en el fin; pero el hombre no piensa siempre en el último fin cuando quiere o hace algo. Luego el hombre no quiere o hace todo por el fin último.

En cambio está lo que dice Agustín, XIX *De civ. Dei*[16]: *El fin de nuestro bien es aquello por lo que deben desearse los demás bienes, y él por sí mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que el hombre desee por el último fin todo cuanto desea. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque cuanto desea el hombre, lo desea bajo la razón de bien; y, si éste no es el bien perfecto, que sería el fin último, es necesario que lo desee como tendente al bien perfecto, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su perfeccionamiento, como se ve en las obras de la naturaleza y en las artificiales. Y, por tanto, el comienzo de una perfección se ordena a la perfección completa, que lo es por el último fin.

En segundo lugar, porque el fin último, cuando mueve al apetito, se comporta del mismo modo que el primer motor en los demás movimientos. Pero es claro que las causas segundas mueven sólo en la medida que son movidas por el primer motor. Por consiguiente, los apetecibles segundos mueven el apetito sólo en orden al primer apetecible, que es el fin último.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las acciones lúdicas no se ordenan a ningún fin extrínseco, sino que se ordenan al bien del que juega, porque le son agradables o le proporcionan descanso. Pero el bien perfecto del hombre es el fin último.

2. *Y del mismo modo hay que responder a la segunda,* sobre la ciencia especulativa, que se desea como un bien del estudioso, y este bien queda comprendido en el completo y perfecto que es el fin último.

3. *A la tercera hay que decir:* No es necesario que uno piense siempre en el fin último cuando desea o hace algo, sino que la eficacia de la primera intención, que mira al fin último, permanece en el deseo de cualquier otra cosa, aun cuando no se piense de hecho en el fin último. Del mismo modo que no es necesario que quien va por un camino vaya pensando a cada paso en el final del trayecto.

ARTÍCULO 7

¿Hay un único fin último para todos los hombres?

Supra a.5; *In Ethic.* 1 lect.9.

Objeciones por las que parece que

15. ARISTÓTELES, c.2. n.3,5 (BK 928al4; a.28): S. TH., lect.2. 16. C.1: ML 41,621.

no hay un fin último único para todos los hombres.

1. Parece que el fin último del hombre tiene que ser un bien inconmutable. Pero algunos se apartan de él pecando. Luego no hay un fin último único para todos los hombres.

2. Además, toda la vida del hombre se regula por el fin último. Si todos los hombres tuvieran un fin último único, se seguiría que no habría en sus vidas intereses distintos. Lo que, evidentemente, es falso.

3. Además, el fin es el término de la acción, y las acciones son de los individuos. Pero los hombres, aunque convengan en la naturaleza específica, se diferencian en los elementos individuales. Luego no hay un fin último único para todos los hombres.

En cambio está lo que dice Agustín, XIII *De Trin.*[17], que todos los hombres coinciden en desear el fin último, que es la bienaventuranza.

Solución. *Hay que decir:* El fin último puede considerarse de dos modos: uno, refiriéndonos a lo esencial del fin último; y otro, a aquello en lo que se encuentra este fin. Pues bien, en el primer caso, todos coinciden en desear el fin último, porque todos desean alcanzar su propia perfección, y esto es lo esencial del fin último, como ya se dijo (a.5). Pero en cuanto a aquello en lo que se encuentra el fin último no coinciden todos los hombres, pues unos desean las riquezas como bien perfecto, otros los placeres, y otros cualquier otra cosa. Del mismo modo que lo dulce es agradable a todos los gustos, pero unos prefieren la dulzura del vino, otros la de la miel, otros la de cualquier otra cosa. Sin embargo, se debe considerar propiamente como dulzura más agradable la que satisface al gusto más refinado. De igual modo se debe considerar como bien más perfecto el deseado como fin último por quien tiene el afecto bien dispuesto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Quienes pecan se apartan de aquello en lo que se encuentra realmente el fin último, pero no de la intención del fin último, que buscan equivocadamente en otras cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* En los hombres se dan distintos intereses vitales, porque buscan el bien supremo en cosas distintas.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque las acciones son de los individuos, el primer principio para obrar es de la naturaleza, y ésta tiende a un único fin, como ya se dijo (a.5).

ARTÍCULO 8

¿Las demás criaturas tienen el mismo último fin?

1 q.103 a.2; *In Sent.* 2 d.38 a1l y 2; *De verit.* q.5 a.6 ad 4; *Cont. Gentes* 3 q.17 y 25.

Objeciones por las que parece que todas las demás cosas convienen en el fin último del hombre.

1. El fin corresponde al principio. Pero el principio de los hombres, o sea Dios, es también principio de todos los otros seres. Luego todos los seres tienen el mismo fin último que el hombre.

2. Además, dice Dionisio, en el libro *De Div. nom.*[18], que *Dios atrae hacia sí, como a fin último, a todas las cosas.* Pero Dios es también el fin último del hombre, porque, como dice Agustín[19], sólo Él es digno de ser gozado. Luego también las demás cosas tienen el mismo fin último que el hombre.

3. Además, el fin último del hombre es el objeto de la voluntad. Pero el objeto de la voluntad es el bien universal, que es el fin de todas las cosas. Luego es necesario que todas las cosas convengan en el fin último del hombre.

En cambio está que el fin último de los hombres es la bienaventuranza, que todos apetecen, como dice Agustín[20]. Pero *los animales, que carecen de razón, no pueden ser bienaventurados,* como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[21] Por tanto, los demás seres no tienen el mismo fin último que el hombre.

Solución. *Hay que decir:* Como señala el Filósofo, en II *Physic.* [22] y en V *Metaphys.*[23], hablamos del fin de dos mo-

17. C.3: ML 42,1018. 18. C.4 § 4: MG 3,700; S. TH., lect.3. 19. *De doctr. christ.* l.1 c.5.22: ML 34,21.25. 20. *De Trin.* 1.13 c.3: ML 42,1018; *De civ. Dei* l.19 c.1: ML 41,621. 21. Q.5: ML 40,12. 22. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 194a35): S. TH., lect.4. 23. ARISTÓTELES, cf. *De an.* 1.2 c.4 n.2.5 (BK 415b2; b20): S. TH., lect.7.

dos, a saber: *cuius* y *quo;* es decir, la cosa misma en la que se encuentra el bien y su uso o consecución. Por ejemplo: el fin del cuerpo grave es el lugar inferior, como cosa, y estar en el lugar inferior, como uso; y el fin del avaro es el dinero, como cosa, y su posesión, como uso.

Por tanto, si hablamos del fin último del hombre refiriéndonos a la cosa misma que es el fin, entonces todos los demás seres tienen el mismo fin último que el hombre, porque Dios es el fin último del hombre y de todas las demás cosas[d]. Pero, si hablamos del fin último del hombre refiriéndonos a la consecución del fin, entonces las criaturas irracionales no tienen el mismo fin que el hombre. Porque el hombre y las demás criaturas racionales alcanzan el último fin conociendo y amando a Dios, y esto no lo consiguen las otras criaturas, que logran el último fin por participación de alguna semejanza de Dios, porque existen, viven o incluso conocen.

Y con esto queda clara la respuesta a las objeciones, pues la bienaventuranza significa la consecución del último fin.

d Al llegar aquí Santo Tomás reconocería que aún quedaba por exponer lo más vital y cercano para la preocupación ética: *la determinación concreta del bien y del mal* para el hombre.

Efectivamente, ese bien último al que tiende el ser humano nunca se hace presente en nuestra realidad próxima, frágil y temporal. La más normal experiencia de los hombres lo atestigua. El hombre se encuentra únicamente con bienes de índole menor que le dejan, como mucho, medianamente satisfecho y que nunca sabe con seguridad si son apropiados a ese bien total de la vida.

Las dificultades para llegar a esa *determinación* serían tres: 1) cómo elegir esos bienes limitados de forma segura, es decir, sabiendo que están ordenados rectamente al bien último; 2) qué o quién puede darnos la certeza para distinguir el bien del mal; 3) dónde se halla ese objeto que cumple en sí mismo la categoría de bien último del hombre.

Santo Tomás dedicará varias cuestiones al final del tratado de los actos humanos *(Summa theol.* 1-2 q.18-21) para resolver la primera dificultad. Para la segunda propondrá en distintos lugares de la 1-2 y 2-2 sus enseñanzas de la ley natural, de la sindéresis y de la conciencia.

La tercera quiere solucionarla en este breve artículo octavo. Si no supusiésemos toda la doctrina anterior de la primera parte de la *Suma,* esta respuesta sería desilusionante. Tampoco podría exigírsele en absoluto si hablase como filósofo. Muchos niegan que haya una respuesta a ese interrogante. Otros se conforman con las parcas medidas de lo terrenal. Otros todavía rehúyen saber algo del asunto.

Pero Santo Tomás habla como teólogo. Desde la revelación y desde la doctrina de fe —ya expuesta, como decimos—, él declara con toda naturalidad que ese último fin es Dios. Si antes había mostrado que Dios era la causa primera, también ahora se deducirá por evidencia que es la causa final, meta y término de todo lo creado, también del hombre, de sus acciones y de sus anhelos. Insistimos: esta declaración procede de la fe y desde ella *confiesa* que la cúspide de lo real y aquello que puede saciar enteramente al hombre es Dios. Por eso mismo, por ser una identificación creyente, él tiene buen cuidado de aclarar que no todos llegan a conocer esta verdad, aunque ello no obsta para que el orden de la realidad fundante de lo ético esté apoyado en el ser supremo, que es Dios.

CUESTIÓN 2

¿En qué consiste la bienaventuranza del hombre?

Ahora estudiaremos la bienaventuranza (cf. q.1 introd.). En primer lugar en qué consiste[a]; después, qué es (q.3); finalmente, cómo podemos alcanzarla (q.5).

Sobre lo primero[b] se plantean ocho problemas:

1. ¿Consiste la bienaventuranza en las riquezas?—2. ¿En los honores?—3. ¿En la fama o en la gloria?—4. ¿En el poder?—5. ¿En algún bien del cuerpo?—6. ¿En el placer?—7. ¿En algún bien del alma?—8. ¿En algún bien creado?

ARTÍCULO 1

¿Consiste la bienaventuranza del hombre en las riquezas?

Cont. Gentes 3,30; *In Ethic.* 1, lect.5.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en las riquezas.

1. La bienaventuranza, por ser el fin último del hombre, está en lo que domina totalmente su afecto. Y así son las riquezas, pues dice Ecle 10,19: *Todo obedece*

a Comienza así el estudio concreto de la felicidad como meta de la moral. Ya dijimos que es un tema muy clásico para la filosofía y teología precedentes.

Y ello nos lleva a preguntarnos sobre el *eudemonismo* de Santo Tomás. Partimos de que en él y en general se consideraba eudemonismo hacer de la vida feliz el fin de la acción humana. En ética consiste en tomar como meta de lo moral la felicidad del hombre. Y desde aquí hay que interrogarse sobre si Santo Tomás es o no eudemonista.

En la historia antigua fueron eudemonistas radicales todos los hedonistas; no tanto los estoicos y, de manera divergente, el mismo Epicuro. Esta es la opinión de un autor actual (cf. A. PLÉ, *Par devoir ou par plaisir* [París 1980] p.32s) quien con otros reduce las formas esenciales de la moral a dos: las centradas en el puro deber (Kant) y las eudemonistas (cf. A. UTZ, *Approches d´une philosophie morale* [Friburgo 1972] p.33-72). Hoy se han llegado a tomar como un tanto eudemonistas el utilitarismo y el pragmatismo. De ahí lo importante que es la pregunta sobre esta doctrina en el autor de la *Suma teológica.*

Algo está muy claro dentro de su enseñanza: él propone con toda claridad y espontaneidad que la felicidad es el fin último de la vida y de la actividad moral.

Las únicas matizaciones notables son las que proceden del ámbito subjetivo y objetivo. Desde el primero, ésta es una verdad indiscutible: que todos los hombres, tal como ya indicaba Aristóteles, buscan la felicidad para sí mismos. El plano objetivo es más complicado, y éste nos lleva a indagar una y otra vez por el verdadero «objeto» que proporciona al hombre la felicidad absoluta.

Sin embargo y como se verá en el desarrollo de estas cuatro cuestiones, su eudemonismo es muy característico: está centrado en Dios, no excluye el placer, no aborrece la felicidad terrenal, no cuestiona la racionalidad, no niega el amor. Son síntomas de una concepción ética bastante original.

b Como ya apuntamos, Santo Tomás toma la forma de investigación sobre la felicidad de Boecio, añadiendo un poco más de orden lógico, un tema aristotélico acerca de los bienes del alma y una conclusión, la del artículo 8.

También de Boecio procede la célebre definición de felicidad: «status omnium bonorum aggregatione perfectus» (c.2 a.1 obj.2) que luego está repetida en otras cuestiones (cf. c.3 a.2 obj.2 y c.3 a.3 obj.2).

Otro de los autores más evocados es San Agustín. Él fue quien mejoró las ideas platónicas e identificó la idea de bien con la «vita beata» que sólo en Dios mismo, sumo bien, puede encontrarse (cf. S. AGUSTÍN, *Sermo* CLVI c.6 y 7: ML 38,853-4).

De todos modos y a partir de sus predecesores, el Santo dejará tan bien entramada esta temática, que sus comentadores pasarían por ella sin apenas glosarla.

al dinero. Por tanto, la bienaventuranza del hombre consiste en las riquezas.

2. Además, la bienaventuranza es *un estado perfecto con la unión de todos los bienes,* como dice Boecio en III *De consol.*[1] Pero parece que todo se posee con el dinero, porque, como dice el Filósofo en el V *Ethic.*[2], el dinero se inventó para ser como la fianza de cuanto desee el hombre. Luego la bienaventuranza consiste en las riquezas.

3. Además, el deseo del bien sumo parece que es infinito, pues nunca se extingue. Pero esto ocurre sobre todo con la riqueza, porque *el avaro nunca se llenará de dinero,* como dice Ecle 5,9. Luego la bienaventuranza consiste en las riquezas.

En cambio, el bien del hombre consiste más en conservar la bienaventuranza que en gastarla. Pero, como dice Boecio en II *De consol.*[3]: *Lo que da más brillo al dinero no es el atesorarlo, sino el gastarlo; por eso, la avaricia inspira aversión, mientras que la generosidad merece el aplauso de la gloria.* Luego la bienaventuranza no consiste en las riquezas.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la bienaventuranza del hombre consista en las riquezas. Hay dos clases de riquezas, como señala el Filósofo en I *Polit.*[4], las naturales y las artificiales. Las riquezas naturales sirven para subsanar las debilidades de la naturaleza; así el alimento, la bebida, el vestido, los vehículos, el alojamiento, etc. Por su parte, las riquezas artificiales, como el dinero, por sí mismas, no satisfacen a la naturaleza, sino que las inventó el hombre para facilitar el intercambio, para que sean de algún modo la medida de las cosas vendibles.

Es claro que la bienaventuranza del hombre no puede estar en las riquezas naturales, pues se las busca en orden a otra cosa; para sustentar la naturaleza del hombre y, por eso, no pueden ser el fin último del hombre, sino que se ordenan a él como a su fin. Por eso, en el orden de la naturaleza, todas las cosas están subordinadas al hombre y han sido hechas para el hombre, como dice el salmo 8,8: *Todo lo sometiste bajo sus pies.*

Las riquezas artificiales, a su vez, sólo se buscan en función de las naturales. No se apetecerían si con ellas no se compraran cosas necesarias para disfrutar de la vida. Por eso tienen mucha menos razón de último fin. Es imposible, por tanto, que la bienaventuranza, que es el fin último del hombre esté en las riquezas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas las cosas corporales obedecen al dinero, por lo que se refiere a la multitud de los necios, que sólo reconocen bienes corporales, que pueden adquirirse con dinero. Pero no son los necios, sino los sabios, quienes deben facilitarnos el criterio acerca de los bienes humanos, del mismo modo que el criterio acerca de los sabores debemos tomarlo de quienes tienen el gusto bien dispuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* El dinero puede adquirir todas las cosas vendibles, pero no las espirituales, que no pueden venderse. Por eso dice Prov 17,16: *¿De qué sirve al necio tener riquezas, si no puede comprar la sabiduría?*

3. *A la tercera hay que decir:* El deseo de riquezas naturales no es infinito, porque las necesidades de la naturaleza tienen un límite. Pero sí es infinito el deseo de riquezas artificiales, porque es esclavo de una concupiscencia desordenada, que nunca se sacia, como nota el Filósofo en I *Polit.*[5] Sin embargo, el deseo de riquezas y el deseo del bien supremo son distintos, porque cuanto más perfectamente se posee el bien sumo, tanto más se le ama y se desprecian las demás cosas. Por eso dice Eclo 24,29: *Los que me comen quedan aún con hambre de mí.* Pero con el deseo de riquezas o de cualquier otro bien temporal ocurre lo contrario: cuando ya se tienen, se desprecian y se desean otras cosas, como manifiesta Jn 4,13, cuando el Señor dice: *Quien bebe de esta agua,* refiriéndose a los bienes temporales, *volverá a tener sed.* Y precisamente porque su insuficiencia se advierte mejor cuando se poseen. Por lo tanto, esto mismo muestra su imperfección y que el bien sumo no consiste en ellos.

1. Prosa 2: ML 63,724. 2. ARISTÓTELES, c.5 n. 14 (BK 1133b12): S. TH., lect.9. 3. Prosa 5: ML 63,690. 4. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1257a4): S. TH., lect.7. 5. ARISTÓTELES, c.3 n.19 (BK 1258al): S. TH., lect.8.

ARTÍCULO 2

¿La bienaventuranza del hombre consiste en los honores?

Cont. Gentes 3,28; *In Ethic.* 1 lect.5.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en los honores.

1. La bienaventuranza o felicidad es el *premio de la virtud,* como dice el Filósofo en I *Ethic.*[6] Pero parece que el premio más adecuado a la virtud es el honor, como dice el Filósofo en IV *Ethic.*[7] Luego la bienaventuranza consiste propiamente en el honor.

2. Además, parece evidente que la bienaventuranza, que es el bien perfecto, se identifica con lo propio de Dios y de los seres más excelentes. Pero así es el honor, como dice el Filósofo en IV *Ethic.*[8] También, en 1 Tim 1,17, dice el Apóstol: *A Dios solo el honor y la gloria.* Luego la bienaventuranza consiste en el honor.

3. Además, lo que más desean los hombres es la bienaventuranza. Pero no parece haber nada más deseable para ellos que el honor, porque, para evitar el menor detrimento de su honor, los hombres soportan la pérdida de todas las demás cosas. Luego la bienaventuranza consiste en el honor.

En cambio, la bienaventuranza está en el bienaventurado. Pero el honor no está en quien es honrado, sino *más bien en quien honra,* en quien le rinde homenaje, como advierte el Filósofo en I *Ethic.*[9] Luego la bienaventuranza no consiste en el honor.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la bienaventuranza consista en el honor, pues se le tributa a alguien por motivo de la excelencia que éste posee, y así el honor es como signo o testimonio de la excelencia que hay en el honrado. Pero la excelencia del hombre se aprecia sobre todo en la bienaventuranza, que es el bien perfecto del hombre, y en sus partes, es decir, en aquellos bienes por los que se participa de la bienaventuranza. Por tanto, el honor puede acompañar a la bienaventuranza, pero ésta no puede consistir propiamente en el honor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como señala el Filósofo en el mismo lugar[10], el honor no es el premio de la virtud por el que se esfuerzan los virtuosos, sino que los hombres se lo tributan a modo de premio *por no tener nada mejor que dar.* Pero el premio auténtico de la virtud es la misma bienaventuranza, por la que se esfuerzan los virtuosos. Si se esforzaran por el honor, no habría virtud, sino ambición.

2. *A. la segunda hay que decir:* Debemos honor a Dios y a los seres más excelentes como signo y testimonio de su excelencia previa, no porque el honor los haga excelentes.

3. *A la tercera hay que decir:* Los hombres aprecian mucho el honor por su deseo natural de bienaventuranza, a la que acompaña el honor, como se ha dicho (a.2). Por eso buscan sobre todo que los honren los sabios, pues con su aprobación se creen excelentes y felices.

ARTÍCULO 3

¿La bienaventuranza del hombre consiste en la fama o gloria?

Cont. Gentes 3,29.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en la gloria.

1. Parece que la bienaventuranza consiste en lo que se da a los santos por las tribulaciones que padecen en el mundo. Y eso es la gloria, pues dice el Apóstol, Rom 8,18: *Los sufrimientos del presente tiempo no son comparables con la gloria que se manifestará en nosotros.* Por tanto, la bienaventuranza consiste en la gloria.

2. Además, el bien es difusivo de sí mismo, como muestra Dionisio en el capítulo 4 del *De div. nom.*[11] Pero el bien del hombre llega al conocimiento de los demás mediante la gloria, porque, como dice Ambrosio[12], la gloria es *una notorie-*

6. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1099bl6): S. TH., lect.14. 7. ARISTÓTELES, c.3 n.15 (BK 1123b35): S. TH., lect.8. 8. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1123b20): S. TH., lect.8. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 1095b24): S. TH., lect.5. 10. ARISTÓTELES, *Eth.* 1 c.5 n.4 (BK 1095b24): S. TH., lect.5. 11. § 1: MG 3,694; S. TH., lect.1. 12. AGUSTÍN, *Contra Maximin. Haeret.* 2 c.13: ML 42,770.

dad laudatoria. Luego la bienaventuranza del hombre consiste en la gloria.

3. Además, la bienaventuranza es el más estable de los bienes. Y así parece ser la fama o gloria, porque por ella los hombres alcanzan de algún modo la eternidad. Por eso dice Boecio en *De consol.*[13]: *Vosotros creéis asegurar vuestra inmortalidad cuando pensáis en vuestra gloria venidera.* Por tanto, la bienaventuranza del hombre consiste en la fama o gloria.

En cambio, la bienaventuranza es el verdadero bien del hombre. Pero la fama o gloria pueden ser falsas, como dice Boecio en el libro III *De consol.*[14]: *Son muchos los que deben su renombre a la falsa opinión del vulgo: ¿puede darse algo más vergonzoso? Pues quien es alabado sin merecimiento forzosamente sentirá vergüenza de los elogios.* Por tanto, la bienaventuranza no consiste en la fama o gloria.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la bienaventuranza del hombre consista en la fama o gloria humana. La gloria se define como *una notoriedad laudatoria,* como dice Ambrosio[15]. Ahora bien, el conocimiento de una cosa es distinto en Dios y en el hombre, pues el conocimiento humano es producido por las cosas conocidas, mientras que el conocimiento divino las produce. Por eso, la perfección del bien humano, que llamamos bienaventuranza, no puede producirla el conocimiento humano, sino que éste procede de la bienaventuranza de alguien y es como causado por ella, sea incoada o perfecta. Por tanto, la bienaventuranza del hombre no puede consistir en la fama o en la gloria. Pero el bien del hombre depende, como de su causa, del conocimiento de Dios. Y, por eso, la bienaventuranza del hombre tiene su causa en la gloria que hay ante Dios, como dice el salmo 90,15-16: *Lo libraré y lo glorificaré, lo saciaré de largos días y le haré ver mi salvación.*

Hay que considerar también que el conocimiento humano se equivoca con frecuencia, sobre todo al juzgar los singulares contingentes, como son los actos humanos; y, por eso, la gloria humana es frecuentemente engañosa. En cambio, la gloria de Dios, como Él no puede equivocarse, es siempre verdadera; por eso se dice en 2 Cor 10,18: *Está probado aquel a quien recomienda el Señor.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol no se refiere a la gloria que procede de los hombres, sino a la que otorga Dios ante sus ángeles. De ahí que se diga en Mc[16] 8,38: *El Hijo del hombre lo reconocerá en la gloria de Dios, ante sus ángeles.*

2. *A la segunda hay que decir:* El reconocimiento multitudinario de la bondad de un hombre ilustre, si es verdadero, debe derivar de la bondad existente en ese hombre y, entonces, presupone su bienaventuranza, perfecta o sólo iniciada. Pero si este reconocimiento es falso, no concuerda con la realidad y, por tanto, la bondad no se encuentra en quien la fama ha hecho célebre. En consecuencia, queda claro que la fama nunca puede hacer a un hombre bienaventurado.

3. *A la tercera hay que decir:* La fama no tiene estabilidad, es más, la destruye fácilmente un rumor falso. Si alguna vez permanece estable es por accidente. Pero la bienaventuranza tiene estabilidad por sí misma y siempre.

ARTÍCULO 4

¿Consiste la bienaventuranza del hombre en el poder?

Cont. Gentes 3,31; *In Mt.* 5; *De regim. princ.* 1,8; *Compend. theol.* 2,9.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza consiste en el poder.

1. Todas las cosas tienden a asemejarse a Dios, como fin último y primer principio. Pero los hombres constituidos en poder se parecen más a Dios por la semejanza del poder; por eso en la Escritura se les llama incluso *dioses,* como puede verse en Éx 22,28: *No hablarás mal de los dioses.* Luego la bienaventuranza consiste en el poder.

2. Además, la bienaventuranza es un bien perfecto. Pero lo más perfecto es que el hombre pueda gobernar también a los demás, y esto es propio de los que están investidos de poder. Luego la bienaventuranza consiste en el poder.

3. Además, la bienaventuranza, por ser lo más deseable, se opone a lo que es

13. L.2 prosa 7: ML 63,711. 14. Prosa 6: ML 63,745. 15. Cf. nota 12. 16. Cf. Lc 12,8.

más repulsivo. Pero los hombres huyen sobre todo de la esclavitud, que es lo opuesto al poder. Luego la bienaventuranza consiste en el poder.

En cambio, la bienaventuranza es un bien perfecto. Pero el poder es muy imperfecto, porque, como dice Boecio en III *De consol.*[17]: *El poder humano no es capaz de impedir el peso de las preocupaciones, ni de esquivar el aguijón de la inquietud.* Y añade: *¿Llamarás poderoso a quien se rodea de una escolta y teme más que es temido?* Por tanto, la bienaventuranza no consiste en el poder.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la bienaventuranza consista en el poder, por dos razones. La primera, porque el poder tiene razón de principio, como se ve en V *Metaphys.*[18], mientras que la bienaventuranza la tiene de fin último. La segunda, porque el poder vale indistintamente para el bien y para el mal; en cambio, la bienaventuranza es el bien propio y perfecto del hombre. En consecuencia, puede haber algo de bienaventuranza en el ejercicio del poder, más propiamente que en el poder mismo, si se desempeña virtuosamente.

Pueden aducirse, con todo, cuatro razones generales para probar que la bienaventuranza no puede consistir en ninguno de los bienes externos de los que venimos hablando. La primera es que, por ser la bienaventuranza el bien sumo del hombre, no es compatible con algún mal; y todos esos bienes los encontramos tanto en los buenos como en los malos. La segunda es que, por ser propio de la bienaventuranza el *ser suficiente por sí misma,* como se dice en I *Ethic.*[19], es de rigor que, una vez alcanzada, no le falte al hombre ningún bien necesario. Pero, después de lograr cada uno de esos bienes, pueden faltarle al hombre otros muchos necesarios, como la sabiduría, la salud del cuerpo, etc. La tercera es que la bienaventuranza no puede ocasionar a nadie ningún mal, porque es un bien perfecto; pero esto no sucede con los bienes citados, pues se dice en Ecle 5,12 que las riquezas se guardan *para el mal de su dueño,* y lo mismo ocurre con los otros tres. La cuarta es que el hombre se ordena a la bienaventuranza por principios internos, pues se ordena a ella por naturaleza; pero esos cuatro proceden de causas externas y, con frecuencia, de la fortuna, de ahí que se les llame también bienes de fortuna. Por tanto, de ningún modo puede consistir la bienaventuranza en ellos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El poder divino se identifica con su bondad y, por eso, no puede ejercerse mal. Pero esto no ocurre en los hombres. De ahí que no baste para la bienaventuranza del hombre el asemejarse a Dios en el poder si no se asemeja también en la bondad.

2. *A la segunda hay que decir:* Del mismo modo que lo mejor es que alguien desempeñe bien el poder en el gobierno de muchos, lo peor es que lo desempeñe mal. Es que el poder vale lo mismo para el bien que para el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* La esclavitud es un impedimento para el buen uso del poder y, por eso, los hombres sienten una aversión natural hacia ella; no porque en el poder humano esté el bien supremo.

ARTÍCULO 5

¿Consiste la bienaventuranza del hombre en algún bien del cuerpo?

In Sent. 4 d.49 q.1 a.1 q.ª1; *Cont. Gentes* 3 q.32; *In Ethic.* 1 lect.10; *Compend. theol. 2* c.9.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en los bienes del cuerpo.

1. Dice Eclo 30,16: *No hay tesoro mayor que la salud del cuerpo.* Pero la bienaventuranza consiste en lo mejor. Luego consiste en la salud del cuerpo.

2. Además, dice Dionisio, en el capítulo 5 del *De div. nom.*[20], que es mejor ser que vivir, y vivir mejor que las otras cosas que siguen. Pero para ser y vivir el hombre necesita la salud del cuerpo. Luego por ser la bienaventuranza el mayor bien del hombre, parece que la salud del cuerpo es una parte muy importante de ella.

3. Además, cuanto más común es

17. Prosa 5: ML 63.741. 18. ARISTÓTELES, 4 c.12 n.1(BK 1019a15): S. TH., 1.5 lect.14. 19. ARISTÓTELES, c.7 n.6 (BK 1097b8): S. TH., lect.9. 20. § 3: MG 3,817; S. TH., lect.1.

una cosa, tanto más elevado es el principio del que depende, porque cuanto más alta es una causa, a más cosas alcanza su virtualidad. Pero del mismo modo que la causalidad de la causa eficiente se mide por su influencia, la causalidad del fin se aprecia por la tendencia hacia él. Por tanto, lo mismo que la primera causa eficiente es la que influye en todas las cosas, el último fin es lo que todos desean. Pero lo que todos desean es ser. Luego la bienaventuranza consiste en lo perteneciente al ser mismo del hombre, como es la salud del cuerpo.

En cambio, el hombre aventaja a todos los demás animales en la bienaventuranza. Pero muchos animales le superan en los bienes del cuerpo, como el elefante en longevidad, el león en fuerza, el ciervo en velocidad. Luego la bienaventuranza del hombre no consiste en los bienes del cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la bienaventuranza del hombre consista en los bienes del cuerpo, por dos razones. La primera, porque es imposible que el último fin de una cosa, que tiene otra como fin, sea su propia conservación en el ser. Así, el comandante de una nave no busca como último fin la conservación de la nave que tiene encomendada, porque el fin de la nave es otra cosa, navegar. Ahora bien, el hombre ha sido entregado a su voluntad y razón para que lo gobiernen, lo mismo que se entrega una nave a su comandante, como dice Eclo 15,14: *Dios hizo al hombre desde el principio y lo dejó en manos de su criterio.* Pero es claro que el hombre tiene un fin distinto de él mismo, pues el hombre no es el bien supremo. Por tanto, es imposible que el último fin de la razón y de la voluntad humanas sea la conservación del ser humano.

La segunda, porque no se puede decir que el fin del hombre sea algún bien del cuerpo, aunque se conceda que el fin de la razón y de la voluntad humanas es la conservación del ser humano. Porque el ser del hombre consta de alma y de cuerpo y, aunque el ser del cuerpo depende del alma, el ser del alma no depende del cuerpo, como se ha demostrado antes (1 q.75 a.2; q.76 a.1 ad 5,6; q.90 a.2 ad 2); además, el cuerpo existe por el alma[c], como la materia por la forma y los instrumentos por el motor, para que con ellos realice sus acciones. Por tanto, todos los bienes del cuerpo se ordenan a los del alma como a su fin. En consecuencia, es imposible que la bienaventuranza, que es el fin último del hombre, consista en los bienes del cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los bienes exteriores tienen como fin al cuerpo, lo mismo que el cuerpo al alma. Y, por eso, igual que el bien del alma es preferible a los del cuerpo, el bien del cuerpo es preferible, con toda razón, a los bienes exteriores, que son los señalados con la palabra *tesoro.*

2. *A la segunda hay que decir:* El ser, considerado en sí mismo, por incluir toda la perfección del ser, vale más que la vida y todo lo que le sigue, pues el ser así considerado comprende en sí todo lo que le sigue. Y en este sentido se expresa Dionisio. Pero, si consideramos el ser como se participa en las cosas concretas, que no contienen en sí toda la perfección del ser, sino que tienen un ser imperfecto, como es el ser de toda criatura; entonces es claro que el ser dotado de más perfección es más eminente. Por eso, también Dionisio señala en el mismo lugar[21] que los seres inteligentes son mejores que los vivientes, y éstos, que los sólo existentes.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque el fin se corresponde con el principio, en este argumento se demuestra que el último fin es el primer principio del ser, en el que se halla toda la perfección del ser, y cuya semejanza buscan todos según su capacidad: unos sólo en el existir, otros

21. Cf. nota 20.

c Aunque sea como llamada, conviene destacar este razonamiento tan espiritualista: en el orden metafísico, lo imperfecto está en razón de lo perfecto, y, por ello, el cuerpo —inferior— está por el alma —superior—. La acusación de hedonismo contra Santo Tomás es una auténtica desmesura o desconocimiento de su teología. Su espiritualismo reaparece en el artículo siguiente y en las otras cuestiones acerca del tema, como en la q.4, cuando declara que el placer corporal no es ni esencial ni siquiera «accidente habitual» de la felicidad última.

en el ser vivo, otros en el ser vivo, inteligente y bienaventurado. Y esto es propio de pocos.

ARTÍCULO 6

¿La bienaventuranza del hombre consiste en el placer?

In Sent. 4 d.44 q.1 a.3 q.ª4 ad 3,4; *Cont. Gentes* 3, 27.33; *In Ethic.* 1 lect.5; *Compend. theol.* 108.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en el placer[d].

1. Por ser la bienaventuranza el fin último, no se la desea por otra cosa, sino que las demás cosas se desean por ella. Pero esto es lo más propio de la delectación, *pues es ridículo preguntarle a uno por qué quiere deleitarse,* como se dice en X *Ethic.*[22] Por tanto, la bienaventuranza consiste principalmente en el placer y la delectación.

2. Además, *la causa primera influye con más vehemencia que la segunda,* como se dice en el libro *De causis*[23]. Pero el influjo del fin se mide por su deseo. Luego parece que lo que más mueve al deseo tiene razón de fin último. Ahora bien, esto ocurre con el placer, y la prueba está en que la delectación absorbe de tal modo la voluntad y la razón del hombre, que le hacen despreciar los otros bienes. Luego parece que el último fin del hombre, que es la bienaventuranza, consiste sobre todo en el placer.

3. Además, parece que lo mejor es el deseo del bien, de aquello que todos desean. Pero todos desean la delectación, tanto los sabios como los necios, incluso los que carecen de razón. Luego la delectación es lo mejor.

En cambio, dice Boecio en III *De consol.*[24]: *Quien quiera recordar sus liviandades, comprenderá el triste resultado de los placeres. Si pudieran proporcionar la felicidad, nada impediría que las bestias fueran bienaventuradas.*

Solución. *Hay que decir: Las delectaciones corporales, por ser las que conoce más gente, acaparan el nombre de placeres,* como se dice en VII *Ethic.*[25], aunque hay delectaciones mejores. Pero tampoco en éstas consiste propiamente la bienaventuranza, porque en todas las cosas hay que distinguir lo que pertenece a su esencia y lo que es su accidente propio; así, en el hombre, es distinto ser animal racional que ser risible. Según esto, hay que considerar que toda delectación es un accidente propio que acompaña a la bienaventuranza o a alguna parte de ella, porque se siente delectación cuando se tiene un bien que es conveniente, sea este bien real, esperado o al menos recordado. Pero un bien conveniente, si es además perfecto, se identifica con la bienaventuranza del hombre; si, en cambio, es imperfecto, se identifica con una parte próxima, remota o al menos aparente, de la bienaventuranza. Por lo tanto, es claro que ni siquiera la delectación que acompaña al bien perfecto es la esencia misma de la bienaventuranza, sino algo que la acompaña como accidente.

Con todo, el placer corporal no puede acompañar, ni siquiera así, al bien perfecto, porque es consecuencia del bien que perciben los sentidos, que son virtudes del alma que se sirve de un cuerpo; pero el bien que pertenece al cuerpo y es percibido por los sentidos no puede ser un bien perfecto del hombre. La razón de esto es que, por superar el alma racional los límites de la materia corporal, la parte de ella que permanece desligada de órganos corpóreos tiene cierta infinitud respecto al cuerpo y a sus partes vinculadas al cuerpo; lo mismo que los seres inmateriales son de algún modo infinitos respecto a los seres materiales, porque en éstos la forma queda contraída y limitada de algún modo por la materia y, por eso, la forma desligada de la materia es en cierto modo ilimitada. Y así, los sentidos, que son fuerzas corpo-

22. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1172b22): S. TH., lect.2. 23. Prop. 1; S. TH., lect.1. 24. Prosa 7: ML 63,749. 25. ARISTÓTELES, c.13 n.6 (BK 1153b33): S. TH., lect.13.

d Esta temática está considerada en lugar aparte por la importancia que asumió entre los griegos, muchos de los cuales ponían la felicidad suprema en el placer. Luego lo comentaremos. Aristóteles tampoco dejó del todo clara su postura sobre el placer como constitutivo de la felicidad. De todas maneras, para el Filósofo era más esencial que para Santo Tomás (cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 10 [BK 1172-1181]).

rales, conocen lo singular, que está determinado por la materia; mientras que el entendimiento, que es una fuerza desligada de la materia, conoce lo universal, lo que está abstraído de la materia y se extiende sobre infinitos singulares. Por consiguiente, es claro que el bien conveniente al cuerpo, que causa una delectación corporal al ser percibido por los sentidos, no es el bien perfecto del hombre, sino un bien mínimo comparado con el del alma. Por eso se dice en Sab 7,9: *Todo el oro, en comparación con la sabiduría, no es más que arena.* Así, pues, el placer corporal ni se identifica con la bienaventuranza ni es propiamente un accidente de ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La misma razón tenemos para apetecer el bien que para apetecer la delectación, pues ésta es el sosiego del apetito en el bien; igual que se debe a la misma fuerza de la naturaleza que los cuerpos graves desciendan hacia abajo y se queden ahí. Por eso, igual que el bien se desea por sí mismo, la delectación es también deseada por sí misma, si *por* indica causa final. Pero si indica causa formal, o mejor, motiva, entonces la delectación es apetecible por otra cosa: por el bien, que es su objeto y, en consecuencia su principio y quien le da forma, pues se apetece la delectación precisamente por ser el descanso en un bien deseado.

2. *A la segunda hay que decir:* El apetito vehemente de la delectación sensible se debe a que las operaciones de los sentidos son más perceptibles, porque son el principio de nuestro conocimiento. Por eso también la mayoría desea las delectaciones sensibles.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos desean la delectación del mismo modo que desean el bien; sin embargo, desean la delectación en razón del bien, y no al contrario, como se acaba de decir (ad 1). Por tanto, no se sigue que la delectación sea el bien máximo y esencial, sino que acompaña al bien, y una delectación determinada, al bien que es el máximo y esencial.

ARTÍCULO 7

¿La bienaventuranza del hombre consiste en algún bien del alma?

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza consiste en algún bien del alma.

1. La bienaventuranza es el bien del hombre. Pero este bien se divide en tres: bienes exteriores, bienes del cuerpo y bienes del alma. Ahora bien, la bienaventuranza no consiste en los bienes exteriores ni en los del cuerpo, como se demostró antes (a.4.5). Luego consiste en los bienes del alma.

2. Además, amamos más a quien le deseamos un bien que al bien que le deseamos; así, amamos más al amigo al que deseamos dinero que al dinero. Pero cada uno desea para sí todo el bien. Luego cada uno se ama a sí mismo más que a todos los demás bienes. Pero la bienaventuranza es lo que más se ama, como manifiesta el que amamos y deseamos todas las demás cosas por ella. Por tanto, la bienaventuranza consiste en algún bien del hombre mismo. Pero no en los del cuerpo. Luego en los bienes del alma.

3. Además, la perfección es algo del sujeto que se perfecciona. Pero la bienaventuranza es una perfección del hombre. Luego la bienaventuranza es algo del hombre. Pero no es algo del cuerpo, como se demostró (a.5). Luego la bienaventuranza es algo del alma. Y así, consiste en bienes del alma.

En cambio, como dice Agustín en el libro *De doctr. christ.*[26], *debe ser amado por sí mismo aquello en que consiste la vida bienaventurada.* Pero no debemos amar al hombre por sí mismo, sino que cuanto hay en el hombre debemos amarlo por Dios. En consecuencia, la bienaventuranza no consiste en ningún bien del alma.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo más arriba (q.1 a.8), se llama fin a dos cosas: a la cosa misma que deseamos alcanzar, y a su uso, consecución o posesión. Por tanto, si hablamos del fin últi-

26. L.1 c.22: ML 34,25.

mo del hombre refiriéndonos a la cosa misma que deseamos como fin último, entonces es imposible que el fin último del hombre sea su misma alma o algo de ella; porque el alma, considerada en sí misma, es como existente en potencia, pues de ser sabia en potencia pasa a ser sabia en acto, y de ser virtuosa en potencia a serlo en acto. Pero es imposible que lo que en sí mismo es existente en potencia tenga razón de último fin, porque la potencia existe por el acto, como por su complemento. Por eso es imposible que el alma sea el último fin de si misma.

De igual modo, tampoco puede serlo algo del alma, sea potencia, hábito o acto, porque el bien que es último fin es un bien perfecto que sacia el apetito. Pero el apetito humano, que es la voluntad, tiene como objeto el bien universal, y cualquier bien inherente al alma es un bien participado y, por consiguiente, particularizado. Por tanto, es imposible que alguno de ellos sea el fin último del hombre.

Pero, si hablamos del fin último del hombre en el sentido de la consecución, posesión o uso de la cosa misma que se apetece como fin, entonces algo del hombre, por parte del alma, pertenece al último fin, porque el hombre consigue la bienaventuranza mediante el alma. Por tanto, la cosa misma que se desea como fin es aquello en lo que consiste la bienaventuranza y lo que hace al hombre bienaventurado. Pero se llama bienaventuranza a la consecución de esta cosa. Luego hay que decir que la bienaventuranza es algo del alma; pero aquello en lo que consiste la bienaventuranza es algo exterior al alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como en esa división se comprenden todos los bienes que son apetecibles para el hombre, hay que llamar bien del alma no sólo a la potencia, al hábito o al acto, sino también al objeto, que es extrínseco. Y, de este modo, nada impide decir que la bienaventuranza consiste en algo que es un bien del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Ciñéndonos al tema, la bienaventuranza es lo que más se ama como bien deseado, pero al amigo se le ama como a quien se le desea un bien; y así también se ama el hombre a sí mismo. Por tanto, no hay la misma razón de amor en uno y otro caso. Cuando se trate de la caridad (2-2 q.26 a.3), será el momento de considerar si el hombre ama con amor de amistad algo superior a sí mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* La bienaventuranza misma, por ser una perfección del alma, es un bien inherente al alma; pero aquello en lo que consiste la bienaventuranza, es decir, lo que hace bienaventurado, es algo exterior al alma, como acabamos de decir (a.7).

ARTÍCULO 8

¿La bienaventuranza del hombre consiste en algún bien creado?

1 q.12 a.1; *Cont. Gentes* 4,54; *De regim. princ.* 1,18; *In Ps.* 32; *Compend. theol.* c.108; p.2 c.9.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en algún bien creado.

1. Dice Dionisio, en el capítulo 7 del *De div. nom.*[27], que la sabiduría divina *une los fines de los primeros seres con los principios de los segundos;* y de esto se puede entender que lo sumo de la naturaleza inferior es alcanzar lo ínfimo de la naturaleza superior. Pero el bien sumo del hombre es la bienaventuranza. Por tanto, parece que la bienaventuranza del hombre consiste en alcanzar de algún modo al ángel, porque el ángel es superior al hombre en el orden de la naturaleza, como se ha visto en la primera parte (q.96 a.1 ad 1; q 108 a.2 ad 3; a.8 ad 2; q.111 a.1).

2. Además, el fin último de cada cosa está en su obra perfecta, por eso la parte es por el todo, como por su fin. Pero todo el conjunto de las criaturas, que se llama *mundo mayor,* se compara con el hombre, que en el VIII *Physic.*[28] se le llama *mundo menor,* como lo perfecto con lo imperfecto. Luego la bienaventuranza del hombre consiste en todo el conjunto de las criaturas.

3. Además, lo que calma el deseo natural del hombre es lo que le hace bienaventurado. Pero el deseo natural del hombre no llega hasta un bien mayor

27. § 3: MG 3,872; S. TH., lect.4.

28. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 252b24): S. TH., lect.4.

que el que pueda recibir. Por tanto, parece que el hombre pueda llegar a ser bienaventurado por algún bien creado, pues no es capaz de un bien que supere los límites de toda la creación. Y así, la bienaventuranza del hombre consiste en algún bien creado.

En cambio está lo que dice Agustín en el XIX *De civ. Dei*[29]: *La vida bienaventurada del hombre es Dios, como la vida de la carne es el alma;* por eso se dice (Sal 143,15): *Dichoso el pueblo cuyo Dios es el Señor.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la bienaventuranza del hombre esté en algún bien creado. Porque la bienaventuranza es el bien perfecto que calma totalmente el apetito, de lo contrario no sería fin último si aún quedara algo apetecible. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal. Por eso está claro que sólo el bien universal puede calmar la voluntad del hombre. Ahora bien, esto no se encuentra en algo creado, sino sólo en Dios, porque toda criatura tiene una bondad participada. Por tanto, sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre[e], como se dice en Sal 102,5: *El que colma de bienes tu deseo.* Luego la bienaventuranza del hombre consiste en Dios solo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo superior del hombre alcanza ciertamente lo ínfimo de la naturaleza angélica por cierta semejanza, pero no se detiene allí como en el último fin, sino que se dirige hasta la misma fuente universal del bien, que es el objeto universal de la bienaventuranza de todos los bienaventurados, como bien existente, infinito y perfecto.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin último de una parte es algo distinto del mismo todo, si este todo no es último fin, sino que se ordena a otro fin ulterior. Pero el conjunto de las criaturas, con quien se relaciona el hombre como la parte con el todo, no es el fin último, sino que se ordena a Dios como al último fin. Por tanto, el bien del universo no es el último fin del hombre, sino Dios mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien creado no es menor que el bien del que el hombre es capaz, como cosa intrínseca e inherente; sin embargo, es menor que el bien del que el hombre es capaz como objeto, que es infinito. Pero el bien del que participan el ángel y todo el universo es un bien finito y contracto.

29. C.26: ML 41,656.

---

e De modo casi paralelo a la cuestión anterior se repite la presentación de Dios como felicidad suprema. El único bien objetivo que puede saciar al hombre es Dios. Es un dato, como dijimos, de carácter teológico.

CUESTIÓN 3

¿Qué es la bienaventuranza?

Corresponde ahora considerar qué es la bienaventuranza (cf. q.2 introd.) y qué requiere (q.4).

Sobre lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿La bienaventuranza es algo increado?—2. Si es algo creado, ¿es una operación?—3. ¿Es una operación de la parte sensitiva o sólo de la intelectual?—4. Si es de la intelectiva, ¿es una operación del entendimiento o de la voluntad?—5. Si es una operación del entendimiento, ¿lo es del especulativo o del práctico?—6. Si es una operación del entendimiento especulativo, ¿consiste en la contemplación de las ciencias especulativas?—7. ¿Consiste en la contemplación de las sustancias separadas, es decir, de los ángeles?—8. ¿Sólo en la contemplación de Dios, por la que se le ve por esencia?

ARTÍCULO 1

¿La bienaventuranza es algo increado?

1 q.26 a.3; *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.2 q.ª1.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza es algo increado[a].

1. Dice Boecio en III *De consol*[1]: *Es necesario afirmar que Dios es la misma bienaventuranza.*

2. Además, la bienaventuranza es el bien sumo. Pero el ser bien sumo es propio de Dios. Luego parece que la bienaventuranza se identifica con Dios, pues no hay muchos bienes sumos.

3. Además, la bienaventuranza es el fin último, al que tiende naturalmente la voluntad humana. Pero la voluntad debe tender como a su fin únicamente a Dios, el único digno de ser disfrutado, como advierte Agustín[2]. Luego la bienaventuranza es lo mismo que Dios.

En cambio, ningún hecho es increado. Pero la bienaventuranza del hombre es algo hecho, porque, como dice Agustín en I *De doctr. christ.*[3]: *Hay que disfrutar de las cosas que nos hacen bienaventurados.* Luego la bienaventuranza no es el algo increado.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha señalado (q.1 a.8; q.2 a.7), se habla de fin de dos modos: uno, de la cosa misma que deseamos alcanzar; así el avaro tiene como fin el dinero. El otro, de la consecución misma o posesión, uso o disfrute, de lo que se desea, como si se dijera que el fin del avaro es la posesión del dinero y el del intemperante el disfrutar de algo voluptuoso. En la primera acepción, por tanto, el fin último del hombre es el

1. Prosa 10: ML 63,766. 2. *De doctr. christ.* 1 c.5: ML 34,21; c.22: ML 34,25. 3. C.3: 3. C.3: ML 34,20.

a Como ya dijimos en la introducción, esta cuestión 3 es la más importante por las polémicas existentes en la época, aunque hoy estemos algo lejos de ellas.

En cambio debe reconocerse que, en aspectos no tan nucleares, toca temas muy dignos de tener en cuenta por las consecuencias que entraña para todo lo moral.

En este primer artículo, por ejemplo, se refiere a un aspecto que pudiera parecer intrascendente, pero no lo es. Al negar que la bienaventuranza sea algo increado, se declara *desde la teología* el carácter radicalmente antropológico de esa felicidad que ha quedado constituida como meta de la moral. Dios y todo lo divino pertenecen a otro plano. A Dios sólo se llega por participación. Incluso en la vida eterna, el hombre goza de la felicidad divina *humanamente.* Aparece de nuevo la concordia entre razón y fe, humano y divino, natural y sobrenatural, camino moral y meta trascendente.

bien increado, es decir, Dios, el único que con su bondad infinita puede llenar perfectamente la voluntad del hombre. En la segunda acepción, el fin último del hombre es algo creado existente en él, y no es otra cosa que la consecución o disfrute del fin ultimo. Pero el fin último del hombre se llama bienaventuranza. Por tanto, si se considera la bienaventuranza del hombre en cuanto causa u objeto, entonces es algo increado; pero si se la considera en cuanto a la esencia misma de la bienaventuranza, entonces es algo creado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios es la bienaventuranza por propia esencia: no por participación o consecución de algo distinto de Él, sino por propia esencia. Los hombres, sin embargo, son bienaventurados, como dice allí mismo Boecio[4], por participación, del mismo modo que se les llama también *dioses* por participación. Pero la bienaventuranza según la cual se llaman bienaventurados los hombres, es algo creado.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que la bienaventuranza es el bien sumo del hombre, porque es la consecución o disfrute del bien sumo.

3. *A la tercera hay que decir:* Se llama último fin a la bienaventuranza del mismo modo que a la consecución del fin se llama fin.

ARTÍCULO 2

¿Es la bienaventuranza una operación?

In Sent. 4 d.49 q.1 a.2 q.ª2; *Cont. Gentes* 1,100; *In Ethic.* 1 lect.10; *In Metaphys.* 9 c.8.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza no es una operación.

1. Dice el Apóstol, en Rom 6,22: *Tenéis por fruto la santificación, por fin la vida eterna.* Pero la vida no es una operación, sino el ser mismo de los vivientes. Luego el fin último, que es la bienaventuranza, no es una operación.

2. Además, dice Boecio en III *De consol.*[5], que la bienaventuranza es *un estado perfecto con la acumulación de todos los bienes.* Pero estado no significa operación. Luego la bienaventuranza no es una operación.

3. Además, la bienaventuranza significa algo que está en el bienaventurado, pues es la última perfección del hombre. Pero la operación no significa algo existente en el operante, sino algo que procede de él. Luego la bienaventuranza no es una operación.

4. Además, la bienaventuranza permanece en el bienaventurado. Pero la operación no permanece, sino que pasa. Luego la bienaventuranza no es una operación.

5. Además, cada hombre tiene una sola bienaventuranza. Pero las operaciones son muchas. Luego la bienaventuranza no es una operación.

6. Además, la bienaventuranza está en el bienaventurado sin interrupción. Pero la operación humana se interrumpe con frecuencia, por ejemplo, con el sueño, con alguna otra ocupación, con el descanso. Por tanto, la bienaventuranza no es una operación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en I *Ethic.*[6], que *la bienaventuranza es una operación según la virtud perfecta.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que la bienaventuranza del hombre es una operación, en la medida que es algo creado existente en él. Porque la bienaventuranza es la perfección última del hombre. Pero algo es perfecto en tanto en cuanto está en acto, pues la potencia sin acto es imperfecta. Es preciso, por eso, que la bienaventuranza consista en el acto último del hombre. Pero es claro que una operación es el acto último del que obra, por eso el Filósofo, en el II *De anima*[7], la llama también *acto segundo;* pues lo que tiene forma puede ser operante en potencia, como el sabio es pensante en potencia. De ahí que también en las demás cosas se afirma que cada una es *por su operación,* como se dice en II *De caelo*[8]. Por consiguiente, es ne-

4. *De consol.* 3 prosa 10: ML 63,767. 5. Prosa 2: ML 63,724. 6. ARISTÓTELES, c.13 n.1 (BK 1102a5): S. TH., lect.19; c.7 n.15 (BK 1098al6): S. TH., lect.10. 7. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 412a23): S. TH., lect.1. 8. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 286a8): S. TH., lect.4.

cesarlo que la bienaventuranza del hombre sea una operación[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se habla de la vida en dos sentidos. Uno, refiriéndose al ser mismo del viviente; y así la bienaventuranza no es vida, pues se ha demostrado (q.2 a.5) que el ser del hombre, cualquiera que sea, no es su bienaventuranza, porque sólo la bienaventuranza de Dios es su ser. En el segundo sentido se llama vida a la operación misma del viviente, por la cual el principio de la vida pasa a acto; y así hablamos de vida activa, vida contemplativa, vida voluptuosa. Y en este sentido se dice que la vida eterna es el fin último. Esto queda demostrado con lo que se dice en Jn 17,3: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero.*

2. *A la segunda hay que decir:* Boecio, al definir la bienaventuranza, consideró la razón común de la bienaventuranza, porque la razón común de la bienaventuranza es que sea el bien común perfecto; y esto quiso decir cuando afirmó que es *el estado perfecto con la acumulación de todos los bienes*[9], con lo que únicamente se señala que el bienaventurado está en un estado de bien perfecto. Pero Aristóteles indicó la esencia misma de la bienaventuranza cuando mostró que el hombre llega a tal estado mediante una operación[10]. Y por eso, también él en I *Ethic.*[11], advirtió que la bienaventuranza es el bien perfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se observa en el IX *Metaphys.*[12], la acción es doble. Una, la que procede del que obra y llega a la materia exterior, como quemar o cortar. Y una operación así no puede ser la bienaventuranza, porque esta operación no es acción y perfección del agente, sino más bien del paciente, como allí mismo se advierte. La otra es la acción que permanece en el agente, como sentir, entender y querer; y una acción así es perfección y acto del agente. Y esta operación puede ser la bienaventuranza.

4. *A la cuarta hay que decir:* Es necesario hablar de la bienaventuranza de modos distintos, pues la bienaventuranza indica una perfección última, según la cual cosas diversas capaces de bienaventuranza pueden alcanzar grados diversos de perfección. Porque en Dios la bienaventuranza es por esencia, porque su mismo ser es su operación, con la que sólo disfruta de sí mismo. En los ángeles bienaventurados, en cambio, la última perfección es una operación, con la que se unen al bien increado; y esta operación es única y sempiterna en ellos. Pero en los hombres, según el estado de la vida presente, la última perfección es según la operación con la que se unen con Dios; pero esta operación no puede ser continua ni, por lo tanto, única, porque la operación se multiplica con la interrupción. Y por eso, en el estado de la vida presente el hombre no puede tener una bienaventuranza perfecta. Por eso el Filósofo, en I *Ethic.*[13], por poner la bienaventuranza del hombre en esta vida, afirma que es imperfecta, al concluir después de muchos, argumentos: *decimos bienaventurados, como pueden serlo los hombres.* Pero Dios nos promete una bienaventuranza perfecta, cuando lleguemos a ser *como los ángeles en el cielo,* como se dice en Mt 22,30.

Por tanto, cesa la objeción por lo que se refiere a la bienaventuranza perfecta, porque el alma del hombre se unirá con Dios en ese estado de bienaventuranza mediante una operación única, continua y sempiterna. Pero, en la vida presente, carecemos de la perfección de la bienaventuranza, en la misma medida en que carecemos de la unidad y continuidad de una operación así. Sin embargo, hay una participación de la bienaventuranza; y tanto mayor cuanto la operación pueda ser más continua y única. Por eso, en la vida activa, que se ocupa de muchas cosas, hay menos razón de bienaventuran-

9. *De consol.* 3 prosa 2: ML 63,724. 10. Cf. nota 6. 11. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1097a29): S. TH., lect.9. 12. ARISTÓTELES, 8 c.8 n.9 (BK 1050a30): S. TH., 1.9 lect.8. 13. ARISTÓTELES, c.10 n.16 (BK 1101a20): S. TH., lect.16.

b Declarando que la bienaventuranza es un acto, rebate Santo Tomás a todos los que, como San Buenaventura, opinaban que es un hábito. Como se ve, el razonamiento es puramente metafísico y citando a Aristóteles.

za que en la vida contemplativa, que sólo se aplica a una cosa, a la contemplación de la verdad. Y si alguna vez el hombre no realiza de hecho esa operación, no obstante, porque tiene en la mente realizarla siempre y porque ordena a ella la interrupción misma, por ejemplo, la del sueño o la de alguna ocupación natural, parece que es una operación casi continua.

Y con esto queda clara la respuesta a las objeciones *quinta* y *sexta.*

ARTÍCULO 3

¿La bienaventuranza es una operación de la parte sensitiva o sólo de la intelectiva?

Cont. Gentes 3,33; *In Ethic.* 1 lect.10; *Compend. theol.* 2,9.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza consiste también en la operación de los sentidos.

1. No se encuentra en el hombre ninguna operación más noble que la sensitiva, exceptuada la intelectiva. Pero la operación intelectiva depende en nosotros de la operación sensitiva, *porque no podemos entender sin imagen,* como se dice en III *De anima*[14]. Luego la bienaventuranza consiste también en la operación sensitiva.

2. Además, dice Boecio en III *De consol.*[15], la bienaventuranza es *el estado perfecto con la acumulación de todos los bienes.* Pero hay bienes sensibles, que alcanzamos mediante la operación de los sentidos. Luego parece que se requiere la operación de los sentidos para la bienaventuranza.

3. Además, la bienaventuranza es *el bien perfecto,* como se demuestra en el I *Ethic.*[16]; y no lo sería si con ella el hombre no se perfeccionara en todas sus partes. Pero algunas partes del alma se perfeccionan mediante operaciones sensitivas. Luego se requiere la operación sensitiva para la bienaventuranza.

En cambio, los animales brutos tienen en común con nosotros la operación sensitiva. Pero no la bienaventuranza. Luego la bienaventuranza no consiste en la operación sensitiva.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede pertenecer a la bienaventuranza de tres formas: una, esencialmente; otra, antecedentemente; la tercera, consiguientemente. La operación de los sentidos no puede pertenecer esencialmente a la bienaventuranza[c], porque la bienaventuranza del hombre consiste esencialmente en su unión con el bien increado, como arriba se señaló (a.1), y el hombre no puede unirse con él mediante la operación de los sentidos. Del mismo modo también porque, como se señaló (q.2 a.5), la bienaventuranza del hombre no consiste en los bienes corporales, que son los únicos que podemos alcanzar mediante la operación de los sentidos.

Sin embargo, las operaciones de los sentidos pueden pertenecer a la bienaventuranza antecedente y consiguientemente. Antecedentemente, según la bienaventuranza imperfecta que puede tenerse en la vida presente, porque la operación del entendimiento exige previamente la operación de los sentidos. Y consiguientemente, en la bienaventuranza perfecta que se espera en el cielo, porque después de la resurrección, *por la misma bienaventuranza del alma,* como dice Agustín en la *Epistola ad Dioscorum*[17], *habrá ciertos influjos en el cuerpo y en los sentidos, de modo que se perfeccionen en sus operaciones;* como se verá más claramente cuando se trate de la resurrección *(Suppl.* q.82). Pero, entonces, la operación por la que el alma se une con Dios no dependerá de los sentidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción demuestra que se requiere antecedentemente la operación de los sentidos para la bienaventuranza imperfecta, cual puede tenerse en esta vida.

2. *A la segunda hay que decir:* La bienaventuranza perfecta, como la que tienen

14. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431al6): S. TH., lect.12. 15. Prosa 2: ML 63,724. 16. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1097a29): S. TH., lect.9. 17. *Epist,* 118 c.3: ML 33,439.

c Con esta negación se aparta el Santo de todos los hedonismos y de ciertas opiniones árabes. El gozo corporal y de los sentidos sólo puede obtenerse por participación, siendo lo primordial la actividad espiritual e intelectual. De ello hablará más adelante en la q.4 a.1-2.

los ángeles, tiene la acumulación de todos los bienes por la unión con la fuente universal de todo bien; y no porque necesite de cada uno de los bienes particulares. Pero, en esta bienaventuranza imperfecta, se requiere la suma de los bienes suficientes para la más perfecta operación de esta vida.

3. *A la tercera hay que decir:* En la bienaventuranza perfecta se perfecciona todo el hombre, pero en la parte inferior por redundancia de la superior. Sin embargo, en la bienaventuranza imperfecta de la vida presente, ocurre lo contrario, se llega a la perfección de la parte superior a partir de la perfección de la inferior.

ARTÍCULO 4

¿La bienaventuranza es una operación del entendimiento o de la voluntad?

1 q.26 a.2 ad 2; *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.1 q.ª2; *Cont. Gentes* 3,26; *Quodl.* 8 q.9 a.1; *Compend. theol.* c.107.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza consiste en un acto de la voluntad.

1. Dice Agustín, XIX *De civ. Dei*[18], que la bienaventuranza del hombre consiste en la paz, por eso dice el Salmo 147,3: *Él puso la paz en tus fronteras.* Pero la paz pertenece a la voluntad. Luego la bienaventuranza del hombre consiste en la voluntad.

2. Además, la bienaventuranza es el bien sumo. Pero el bien es el objeto de la voluntad. Luego la bienaventuranza consiste en una operación de la voluntad.

3. Además, el fin último corresponde a lo primero que mueve, por ejemplo, el fin último de todo el ejército es la victoria, que es el fin del general que mueve a todos. Pero lo primero que mueve a obrar es la voluntad, porque mueve las otras fuerzas, como se dirá más abajo (q.9 a.1 y 3). Luego la bienaventuranza pertenece a la voluntad.

4. Además, si la bienaventuranza es una operación, es necesario que sea la más noble del hombre. Pero el amor de Dios, que es acto de la voluntad, es una operación más noble que el conocimiento, que lo es del entendimiento; como manifiesta el Apóstol en 1 Cor 13. Luego, parece que la bienaventuranza consiste en un acto de la voluntad.

5. Además, dice Agustín en XIII *De Trin.*[19], que *sólo es feliz el que posee todo lo que desea y no desea nada mal.* Y añade poco después[20]: *Se acerca al bienaventurado quien quiere bien todo lo que quiere; pues el bien hace bienaventurado, y del bien ya tiene algo, la buena voluntad misma.* Luego la bienaventuranza consiste en un acto de la voluntad.

En cambio está lo que dice el Señor, en Jn 17,3: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero.* Pero la vida eterna es el fin último, como se dijo (a.2 ad 1). Luego la bienaventuranza del hombre consiste en el conocimiento de Dios, que es un acto del conocimiento.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se señaló (q.2 a.6), para la bienaventuranza se requieren dos cosas: una, lo que es la esencia de la bienaventuranza, y la otra, lo que la acompaña como accidente propio, es decir, la delectación consiguiente. Digo, por tanto, que es imposible que la bienaventuranza consista en un acto de la voluntad, en cuanto a lo que es esencialmente la bienaventuranza, pues se desprende claramente de lo antes dicho (a.1 y 2; q.2 a.1), que la bienaventuranza es la consecución del fin último. Pero la consecución del fin no consiste en el acto mismo de la voluntad, porque la voluntad se mueve a un fin cuando lo desea si está ausente, y cuando se deleita descansando en él si está presente. Pero es claro que el deseo mismo del fin no es su consecución, sino un movimiento hacia el fin. Ahora bien, la delectación le llega a la voluntad precisamente porque el fin está presente y no al contrario, que algo se haga presente porque la voluntad se deleita en ello. Por tanto, es necesario que haya algo distinto del acto de la voluntad por lo que el fin se haga presente a quien lo desea.

Y esto se observa claramente a propósito de los fines sensibles. Pues, si el conseguir dinero fuera un acto de la vo-

18. C.10: ML 41,636; c.11: ML 41,637. 19. C.5: ML 42,1020. 20. *De Trin.* 13 c.6: ML 42,1020.

luntad, inmediatamente el deseoso lo habría conseguido desde el principio, cuando quiere tenerlo; pero le falta desde el principio, y lo consigue precisamente cuando lo toma con la mano o de alguna otra forma; y es entonces cuando goza de tener el dinero. Y lo mismo ocurre con el fin inteligible, porque desde el principio queremos conseguirlo, pero lo conseguimos precisamente por un acto del entendimiento, y es entonces cuando la voluntad gozosa descansa en el fin ya conseguido.

Así, pues, la esencia de la bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento; sin embargo, pertenece a la voluntad la delectación consiguiente a la bienaventuranza, como dice Agustín en X *Conf.*[21], que la bienaventuranza es *el gozo de la verdad;* porque el gozo mismo es la consumación de la bienaventuranza[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La paz pertenece al fin último del hombre, pero no como si fuera esencialmente la bienaventuranza misma, sino porque se relaciona con ella antecedente y consiguientemente. Antecedentemente, en cuanto que todo lo que perturba y aparta del fin último ya ha desaparecido. Consiguientemente, en cuanto que el hombre permanece en paz, con su deseo aquietado, una vez que ha conseguido el último fin.

2. *A la segunda hay que decir:* El primer objeto de la voluntad no es su acto, como tampoco el primer objeto de la visión no es su acto, sino lo visible. De ahí que, por el hecho mismo de que la bienaventuranza pertenece a la voluntad

21. C.23: ML 32,793.

d Este es el quicio de las polémicas a que nos referíamos. Se debate si el acto de la bienaventuranza es del entendimiento o de la voluntad. Contra su propio maestro San Alberto y contra otro autor, muy apreciado, como A. de Hales, él afirma que pertenece al entendimiento. El razonamiento proviene de la psicología aristotélica: puesto que el entendimiento necesita siempre de la presencia del objeto, sólo su acto puede traernos la posesión del bien último. La voluntad estará actuante, en cuanto algo consiguiente, en cuanto gozo de consumación y descanso en el bien ya alcanzado.

Pero de fondo había algo mucho más serio, es decir, la importancia del amor en el acto de posesión absoluta de Dios, de felicidad humana con Dios, un Dios que ha sido definido como amor.

Desde la teología se ha querido oponer una moral centrada en el amor, o la caridad, a otra centrada en la felicidad. Para Santo Tomás se trata de una falsa oposición. El orden de la caridad no va contra la felicidad como meta suprema de la vida humana. El hombre está llamado a acabar su vida en la comunión con Dios. Esa unidad común entre Dios y hombre, expresada y vivida como amor pleno y santo, no contradice el proyecto de felicidad. Dios es santo, bueno, amoroso y feliz. El hombre desea culminar su existencia participando de todas esas «cualidades» y «sentimientos» de Dios. Siendo Dios el objeto principal del creyente y de la existencia, en él se realiza nuestra perfecta felicidad y en él también la perfecta conjunción del amor a Dios, al prójimo y a nosotros mismos.

La filosofía también hostiga esta concepción de la felicidad.

Por un lado, ateos, como L. A. Feuerbach (cf. *Das Wesen des Christentums* [Stuttgart 1971] p.251.369-399), criticarán a los cristianos por convertir el amor al prójimo en «una condición para la salvación» o para la felicidad personal, por hacer del amor algo secundario y pensar sólo en la propia bienaventuranza. Ya vemos que la concepción teológica de la *Suma* no incurre en tal defecto.

Por otro lado, Kant resucita esta oposición: «Con esta ley ofrece curioso contraste el principio de la felicidad propia, que algunos quisieran elevar a principio supremo de la moralidad. Ese diría así: Ámate a ti mismo sobre todas las cosas y a Dios y al prójimo por amor a ti mismo» (cf. M. KANT, *Crítica de la razón práctica* [Buenos Aires [4]1977] p.90). Las motivaciones de Kant son diferentes. Para realizar una fundamentación puramente racional del deber, excluye la felicidad de lo ético como motivación «indigna». El amor a Dios y al prójimo, en cuanto deberes, son muy dignos y respetables, y demuestran lo impropio de los deberes hechos por gusto o por felicidad. Olvida, quizás, Kant o, al menos, no está muy concorde con la idea que Aristóteles tenía del amor a sí mismo, que es difícil, arduo y presupuesto para aprender a amar bien a los demás. Es decir, buscar la felicidad es una forma de sano amor a sí mismo que sirve de fundamento para llegar a amar a los demás de buen grado y con cordura (cf. E. FROMM, *Ética y psicoanálisis* [México [9]1973] p.132-154, donde hace análisis semejantes a los aristotélicos).

como su propio objeto, se sigue que no pertenece a ella como su propio acto.

3. *A la tercera hay que decir:* El entendimiento capta el fin primero que la voluntad, si bien el movimiento hacia el fin arranca de la voluntad. Por eso se debe a la voluntad lo que se sigue en último lugar de la consecución del fin, es decir, la delectación o fruición.

4. *A la cuarta hay que decir:* El amor aventaja al conocimiento en mover, pero el conocimiento es previo al amor en alcanzar, *pues sólo se ama lo conocido,* como dice Agustín en X *De Trin.*[22] Y por eso alcanzamos primero el fin inteligible por la acción del entendimiento, del mismo modo que alcanzamos primero el fin sensible por la acción de los sentidos.

5. *A la quinta hay que decir:* Quien tiene todo lo que desea es dichoso, precisamente, porque tiene todo lo que desea, y esto se debe a algo distinto del acto de la voluntad. Pero se requiere para la bienaventuranza, como disposición debida para la misma, el no querer nada mal. Y, así, la buena voluntad se cuenta entre los bienes que hacen bienaventurado, en la medida que es una inclinación en ella; del mismo modo que el movimiento se reduce al género de su término, como la alteración a la cualidad.

ARTÍCULO 5

¿La bienaventuranza es una operación del entendimiento especulativo o del práctico?

In Sent. 4 d.49 q.1 a.1 q.ª3; *In Ethic.* 10 lect.10-12.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza consiste en una operación del entendimiento práctico.

1. El fin último de toda criatura es asemejarse a Dios. Pero el hombre se asemeja más a Dios por el entendimiento práctico, que es causa de las cosas entendidas, que por el especulativo, que recibe su ciencia de las cosas. Luego la bienaventuranza del hombre consiste más en una operación del entendimiento práctico que del especulativo.

2. Además, la bienaventuranza es el bien perfecto del hombre. Pero el entendimiento práctico se ordena más al bien que el especulativo, que se ordena a la verdad. Por eso también nos llamamos buenos según la perfección del entendimiento práctico y no según la perfección del entendimiento especulativo; por ésta, en cambio, nos llamamos sabios o inteligentes. Luego la bienaventuranza del hombre consiste más en una operación del entendimiento práctico que del especulativo.

3. Además, la bienaventuranza es un bien del hombre mismo. Pero el entendimiento especulativo se ocupa más de las cosas que son exteriores al hombre, mientras que el entendimiento práctico se ocupa de aquellas cosas que son del hombre mismo, es decir, sus operaciones y pasiones. Luego la bienaventuranza del hombre consiste más en una operación del entendimiento práctico que del entendimiento especulativo.

En cambio está lo que dice Agustín en I *De Trin.*[23], que *esta contemplación se nos promete, término de todas las acciones y plenitud eterna de gozos.*

Solución. *Hay que decir:* La bienaventuranza consiste más en una operación del entendimiento especulativo que del práctico. Y esto se demuestra por tres razones. La primera, porque, si la bienaventuranza del hombre es una operación, debe ser la mejor operación del hombre. Pero la mejor operación del hombre es la de la mejor potencia respecto del mejor objeto. Ahora bien, la mejor potencia es el entendimiento, y su mejor objeto el bien divino, que no es, ciertamente, objeto del entendimiento práctico, sino del especulativo. Por consiguiente, en esta operación, es decir, en la contemplación de las cosas divinas, consiste fundamentalmente la bienaventuranza. Y porque *parece que cada uno es su parte mejor,* como se dice en los libros IX y X *Ethic.*[24], por eso mismo esta operación es la más adecuada al hombre y la más agradable.

La segunda surge de que la contemplación se busca sobre todo por sí misma. Pero el acto del entendimiento práctico no se busca por sí mismo, sino por la acción. Las acciones mismas también

22. C.1: ML 42,973. 23. C.8: ML 42,831. 24. ARISTÓTELES, 1.9 c.8 n.6 (BK 1169a2): S. TH., lect.9; 1.10 c.7 n.9 (BK 1178a2): S. TH., lect.11.

se ordenan a un fin. Por consiguiente, es claro que el último fin no puede consistir en la vida activa, que pertenece al entendimiento práctico.

La tercera también surge de que, en la vida contemplativa, el hombre entra en contacto con los seres superiores, es decir, con Dios y los ángeles, a quienes se asemeja por la bienaventuranza. Pero, en las cosas que pertenecen a la vida activa, también los otros animales tienen algo en común con el hombre de algún modo, aunque imperfectamente.

Y, por eso, la bienaventuranza última y perfecta, que se espera en la vida futura, consiste toda ella en la contemplación. Pero la bienaventuranza imperfecta, como puede tenerse aquí, consiste en primer lugar y principalmente en la contemplación; en segundo lugar, en la operación del entendimiento práctico que ordena las acciones y pasiones humanas, como se dice en X *Ethic.*[25]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta similitud del entendimiento práctico con Dios es según proporcionalidad, es decir, porque se relaciona con su objeto conocido como Dios con el suyo. Pero la semejanza del entendimiento especulativo es según unión o información, que es una semejanza mucho mayor. Y, además, se puede decir que Dios no tiene conocimiento práctico, sino sólo especulativo, del principal objeto conocido, que es su esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento práctico se ordena al bien que está fuera de él, mientras que el entendimiento especulativo tiene el bien en sí mismo, es decir, la contemplación de la verdad. Y si ese bien es perfecto, todo el hombre se perfecciona y hace bueno, pero ciertamente no lo tiene el entendimiento práctico, sino que ordena a él.

3. *A la tercera hay que decir:* Ese razonamiento procedería si el hombre mismo fuese su último fin, pues entonces la consideración y ordenación de sus actos y pasiones sería su bienaventuranza. Pero, porque el fin último del hombre es un bien extrínseco, es decir, Dios, que alcanzamos por una operación del entendimiento especulativo, por eso mismo, la bienaventuranza del hombre consiste más en una operación del entendimiento especulativo que en una operación del entendimiento práctico.

ARTÍCULO 6

¿Consiste la bienaventuranza del hombre en la consideración de las ciencias especulativas?

Cont. Gentes. 3.48; *Compend. theol.* c.104.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en la consideración de las ciencias especulativas.

1. Dice el Filósofo, en el libro *Ethic.*[26], que *la felicidad es la operación según la virtud perfecta.* Pero distinguiendo las virtudes, sólo señala tres especulativas: *la ciencia, la sabiduría y el entendimiento*[27], todas las cuales pertenecen a la consideración de las ciencias especulativas. Luego la última bienaventuranza del hombre consiste en la especulación de las ciencias especulativas.

2. Además, parece que la bienaventuranza última del hombre es aquello que todos desean naturalmente por sí mismo. Pero así es la consideración de las ciencias especulativas, porque, como se dicen en I *Metaphys.*[28], *todos los hombres desean por naturaleza saber;* y poco después[29] añade que las ciencias especulativas se buscan por sí mismas. Luego la bienaventuranza consiste en la consideración de las ciencias especulativas.

3. Además, la bienaventuranza es la perfección última del hombre. Pero algo se perfecciona en la medida que pasa de potencia a acto. Ahora bien, el entendimiento humano pasa a acto mediante la consideración de las ciencias especulativas. Luego parece que la bienaventuranza última del hombre consiste en una consideración así.

En cambio está lo que se dice en Jer 9,23: *No se gloríe el sabio en su sabiduría;* y habla de la sabiduría de las ciencias especulativas. Por tanto, la bienaventuran-

25. ARISTÓTELES, c.7 (BK 1177a12) c.8 (BK 1178a9): S. TH., lect.10ss. 26. ARISTÓTELES, 1 c.13 n.1 (BK 1102a5): S. TH., lect.19. 27. ARISTÓTELES, *Eth.* 6 c.3 n.1 (BK 1139b16): S. TH., lect.3. 28. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 980a21): S. TH., lect.1. 29. ARISTÓTELES, *Metaph.* 1 c.2 n.3.5 (BK 982a14; a28): S. TH., lect.2.

za última del hombre no consiste en la consideración de éstas.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho antes (a.2 ad 4), la bienaventuranza del hombre es doble: una perfecta y otra imperfecta. Ahora bien, hay que entender como bienaventuranza perfecta la que alcanza la verdadera razón de bienaventuranza, y por bienaventuranza imperfecta la que no la alcanza, sino que participa de una semejanza particular de la bienaventuranza. Del mismo modo que la prudencia se encuentra en el hombre, en quien se da la razón de las cosas agibles, mientras que una prudencia imperfecta se da en algunos animales brutos, en quienes hay algunos instintos particulares para algunas obras similares a las de la prudencia.

Así, pues, la bienaventuranza perfecta no puede consistir en la consideración de las ciencias especulativas. Para verlo claramente, es necesario advertir que la consideración de la ciencia especulativa no se extiende más allá de la virtud de los principios de esa ciencia, porque en los principios de la ciencia se contiene virtualmente toda la ciencia. Pero los primeros principios de las ciencias especulativas son recibidos mediante los sentidos, como demuestra el Filósofo en el principio de *Metaphys.*[30] y al final de *Poster.*[31] Por tanto, toda la consideración de las ciencias especulativas no puede extenderse más allá de adonde puede conducir el conocimiento de las cosas sensibles. Pero la bienaventuranza última del hombre, que es su perfección última, no puede consistir en el conocimiento de las cosas sensibles; pues nada inferior perfecciona a algo superior, a no ser que en lo inferior haya alguna participación de lo superior. Pero es claro que la forma de la piedra, o de cualquier otra cosa sensible, es inferior al hombre. Por consiguiente, el entendimiento no se perfecciona por la forma de la piedra en cuanto es tal forma, sino en cuanto en ella se participa alguna semejanza de algo que es superior al entendimiento humano, es decir, la luz inteligible o algo así. Por eso conviene que la perfección última del hombre sea mediante el conocimiento de alguna cosa que sea superior al entendimiento humano. Ahora bien, se ha demostrado (1 q.88 a.2) que mediante las cosas sensibles no se puede llegar al conocimiento de las cosas separadas, que son superiores al conocimiento humano. Luego queda que la bienaventuranza última del hombre no puede estar en la consideración de las ciencias especulativas, sino que, del mismo modo que en las formas sensibles participan de alguna semejanza de las sustancias superiores, la consideración de las ciencias especulativas es cierta participación de la bienaventuranza verdadera y perfecta.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo habla en el libro *Ethicorum*[32] de la felicidad imperfecta, del modo en que puede tenerse en esta vida, como ya se dijo (a.2 ad 4).

2. *A la segunda hay que decir:* No sólo se desea naturalmente la bienaventuranza perfecta, sino también cualquier semejanza o participación de ella.

3. *A la tercera hay que decir:* Mediante la consideración de las ciencias especulativas nuestro entendimiento pasa a acto, pero no al último y completo.

ARTÍCULO 7

¿La bienaventuranza consiste en el conocimiento de las sustancias separadas?

1 q.64 a.1 ad 1; *In Boet. De Trin,* q.6 a.4 ad 3; *Cont. Gentes* 3,44.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre consiste en el conocimiento de las sustancias separadas, es decir, de los ángeles.

1. Dice Gregorio en una homilía[33]: *De nada sirve asistir a las fiestas de los hombres, si no se asiste a las fiestas de los ángeles;* con lo que se refiere a la bienaventuranza final. Pero podemos asistir a las fiestas de los ángeles mediante su contemplación. Luego parece que la última bienaventuranza del hombre consiste en la contemplación de los ángeles.

2. Además, la perfección última de una cosa es que se una con su principio; por eso también se dice que el círculo es

30. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.4 (BK 980b29): S. TH., lect.1. 31. ARISTÓTELES, 2 c.15 c.5 (BK 100a6): S. TH., lect.20. 32. ARISTÓTELES, 1 c.10 n.16 (BK 1101a20): S. TH., lect.18. 33. *In Evang.* 1.2 homil.26: ML 76,1202.

una figura perfecta, porque tiene el mismo principio y fin[34]. Pero el principio del conocimiento humano procede de los ángeles, mediante los cuales son iluminados los hombres, como dice Dionisio en el capítulo 4 del *Cael. hier.*[35] Luego la perfección del entendimiento humano está en la contemplación de los ángeles.

3. Además, una naturaleza llega a ser perfecta cuando se une a una naturaleza superior, como la última perfección del cuerpo es unirse a la naturaleza espiritual. Pero en el orden de la naturaleza, por encima del entendimiento humano, están los ángeles. Luego la última perfección del entendimiento humano es unirse mediante la contemplación a los ángeles.

En cambio está lo que se dice en Jer 9,24: *El que se gloríe, gloríese en esto: en saber y conocerme a mí.* Por tanto, la última gloria, o bienaventuranza del hombre, consiste sólo en el conocimiento de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Como se señaló (a.6), la bienaventuranza perfecta del hombre no consiste en lo que es perfección del entendimiento por participación de algo, sino en lo que lo es por esencia. Pero es claro que algo es perfección de una potencia en la medida que le pertenece la razón de objeto propio de esa potencia. Y el objeto propio del entendimiento es la verdad. Por consiguiente, la contemplación de algo que tiene verdad participada no perfecciona al entendimiento con la última perfección. Pero, como la disposición de las cosas en el ser y en la verdad es la misma, según se dice en II *Metaphys.*[36], lo que es ente por participación es verdadero por participación. Ahora bien, los ángeles tienen ser participado, porque sólo en Dios su propio ser es su esencia, como se demostró en la primera parte (q.44 a.1; cf. q.3 a.4; q.7 a.1 ad 3; a.2). Por consiguiente, resulta que sólo Dios es la verdad por esencia, y que su contemplación hace perfectamente bienaventurado. Con todo, nada impide apreciar en la contemplación de los ángeles alguna bienaventuranza imperfecta, incluso más alta que en la consideración de las ciencias especulativas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Asistiremos a las fiestas de los ángeles, no sólo contemplando a los ángeles, sino a Dios, junto con ellos.

2. *A la segunda hay que decir:* Según los que afirman que las almas humanas han sido creadas por los ángeles, parece bastante conveniente que la bienaventuranza del hombre esté en la contemplación de los ángeles, como en la unión con su principio[37]. Pero esto es erróneo, como se dijo en la primera parte (q.90 a.3). Por eso, la última perfección del entendimiento humano se alcanza mediante la unión con Dios, que es el primer principio tanto de la creación del alma como de su iluminación. No obstante, el ángel ilumina como maestro, como se señaló en la primera parte (q.111 a.2 ad 2); por eso ayuda al hombre con su magisterio para que llegue a la bienaventuranza, pero no es el objeto de la bienaventuranza humana.

3. *A la tercera hay que decir:* La naturaleza inferior puede alcanzar la superior de dos modos. Uno, según el grado de la potencia que participa, y así, la última perfección del hombre estará en que éste llegue a contemplar como contemplan los ángeles. El otro modo, como la potencia consigue su objeto, y de este modo la perfección última de cualquier potencia consiste en alcanzar aquello en lo que se encuentra plenamente la razón de su objeto.

ARTÍCULO 8

¿Está la bienaventuranza del hombre en la visión de la esencia divina?

1 q.12 a.1; *De verit.* q.8 a.1; *In Matth.* 5; *Quodl.* 10 q.8; *In Io.* 1 lect.11; *Compend. theol.* c.104 y 106; p.2 c.9.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza del hombre no está en la visión de la misma esencia divina.

1. Dice Dionisio en el capítulo 1 de *Myst. theol.*[38] que, mediante lo supremo

34. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.8 n.10 (BK 264b28): S. TH., lect.19. 35. § 2: MG 3,180. 36. ARISTÓTELES, la c.1 n.5 (BK 993b30): S. TH., 1.2 lect.3. 37. *Lib. de causis* 3; S. TH., lect.3; AVICENA, *Metaph.* tr.9 c.4 (104 v); *De an.* p.5 c.6 (26va). 38. § 3: MG 3,1001.

del entendimiento, el hombre se une con Dios como con lo totalmente desconocido. Pero lo que se ve por esencia no es totalmente desconocido. Luego la última perfección del entendimiento, o bienaventuranza, no consiste en ver a Dios por esencia.

2. Además, una perfección más alta es propia de una naturaleza más alta. Pero la perfección propia del entendimiento divino es que vea su esencia. Luego la última perfección del entendimiento humano no llega a tanto, sino que se queda más abajo.

En cambio está lo que se dice en 1 Jn 3,2: *Cuando aparezca, seremos semejantes a Él, y le veremos tal cual es.*

Solución. *Hay que decir:* La bienaventuranza última y perfecta sólo puede estar en la visión de la esencia divina[e]. Para comprenderlo claramente, hay que considerar dos cosas. La primera, que el hombre no es perfectamente bienaventurado mientras le quede algo que desear y buscar. La segunda, que la perfección de cualquier potencia se aprecia según la razón de su objeto. Pero el objeto del entendimiento es *lo que es,* es decir, la esencia de la cosa, como se dice en III *De anima*[39]. Por eso, la perfección del entendimiento progresa en la medida que conoce la esencia de una cosa. Pero si el entendimiento conoce la esencia de un efecto y, por ella, no puede conocer la esencia de la causa hasta el punto de saber acerca de ésta *qué es,* no se dice que el entendimiento llegue a la esencia de la causa realmente; aunque, mediante el efecto, pueda conocer acerca de ella *si existe.* Y así, cuando el hombre conoce un efecto y sabe que tiene una causa, naturalmente queda en él el deseo de saber también *qué es* la causa. Y éste es un deseo de admiración, que causa investigación, como se dice en el principio de *Metaphys.*[40] Por ejemplo, si quien conoce el eclipse de sol piensa que está producido por una causa, se admira de ella, porque no sabe qué es, y porque se admira, investiga; y esta investigación no cesa hasta que llegue a conocer la esencia de la causa.

Si, pues, el entendimiento humano, conocedor de la esencia de algún efecto creado, sólo llega a conocer acerca de Dios *si existe,* su perfección aún no llega realmente a la causa primera, sino que le queda todavía un deseo natural de buscar la causa. Por eso todavía no puede ser perfectamente bienaventurado. Así, pues, se requiere, para una bienaventuranza perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. Y así tendrá su perfección mediante una unión con Dios como con su

39. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b27): S. TH., lect.11. 40. ARISTÓTELES, 1 c.2 n.8.11 (BK 982b12; 983a12): S. TH., lect.3.

e Después de complementar con temas adyacentes el a.4 (en los arts. 5-7), Santo Tomás plantea un artículo conclusivo.

En éste intenta dar ante todo la denominación justa del acto intelectual por el que el hombre consigue la bienaventuranza: es la visión. Se opone así este «nombre» al acto normal del conocimiento humano, que se llama ciencia, y al acto propio de los «viatores» en las cuestiones sobrenaturales, que se denomina fe. La visión es una forma de «conocimiento» de Dios, ya en la eternidad, que posee todas las cualidades de lo sobrenatural.

Por ello insistirá el Santo en el carácter propio de esta visión de Dios. Por el entendimiento natural, el hombre conoce, como mucho, la existencia de Dios. Por la revelación de fe, el ser humano penetra ya en los misterios propios de Dios. Pero nada de eso es suficiente para sentirse perpetuamente feliz. Sólo la «posesión» de la esencia divina por parte del hombre en el acto de visión le dará la verdadera bienaventuranza.

Se marcan así las diferencias entre los actos de la inteligencia humana respecto de Dios. Se recuerda con pertinencia la índole humana de la bienaventuranza celestial. Y se pone un acento: puesto que las fuerzas humanas son insuficientes para aprehender tan grande misterio de la esencia misma de Dios, el hombre se ve necesitado de una ayuda. De esta «ayuda» nos hablará en la c.5, aunque ya estaba desarrollado en la *Suma teológica* I q.4-5, donde le da el nombre de «lumen».

Santo Tomás cita con frecuencia en esta cuestión a San Agustín, quizás porque fue uno de los teólogos que más trató de la vida «beata» y de la contemplación de Dios. No faltan tampoco, según hemos observado, las alusiones a Aristóteles. En el fondo, el tratamiento dado a la felicidad aquí no anda muy lejos, si le añadimos el «bautismo» teológico, del que nos presenta el Estagirita en su *Ética Nicomaquea* (libro 10 c.8).

objeto, en lo único en que consiste la bienaventuranza del hombre, como ya se dijo (a.1 y 7; q.2 a.8).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio habla del conocimiento que tienen los viadores, los que se dirigen a la bienaventuranza.

2. *A la segunda hay que decir:* Como hemos dicho (q.1 a.8), el fin puede entenderse de dos modos. Uno, como la cosa misma que se desea; y así, es el mismo el fin de la naturaleza superior que el de la inferior, incluso el de todas las cosas, como allí mismo se dijo. El otro, como la consecución de esta cosa; y así es distinto el fin de la naturaleza superior y el de la inferior, según su distinta relación con la cosa. Así, pues, la bienaventuranza de Dios, al comprehender con el entendimiento su esencia, es más alta que la del hombre o la del ángel, que ven, pero no comprehenden.

CUESTIÓN 4

¿Qué se requiere para la bienaventuranza?

A continuación estudiaremos lo que se exige para la bienaventuranza (cf. q.1 introd.).

Y sobre esto se plantean ocho problemas:

1. ¿Se requiere la delectación para la bienaventuranza?—2. ¿Qué es más importante en la bienaventuranza, la delectación o la visión?—3. ¿Se requiere comprehensión?—4. ¿Se requiere rectitud de voluntad?—5. ¿Se requiere el cuerpo para la bienaventuranza del hombre?—6. ¿La perfección del cuerpo?—7. ¿Algunos bienes exteriores?—8. ¿Se requiere la compañía de los amigos?

ARTÍCULO 1

¿Se requiere la delectación para la bienaventuranza?

Supra q.3 a.4; *In Sent. 2* d.38 a.2; 4 d.49 q.1 a.1 q.[a]2; q.3 a.4 q.[a]3; *In Ethic.* 10 lect.6; *Compend. theol.* c.107 y 165.

Objeciones por las que parece que no se requiere la delectación para la bienaventuranza.

1. Dice Agustín, en I *De Trin.*[1], que *la visión es toda la recompensa de la fe.* Pero lo que es premio o recompensa de la virtud es bienaventuranza, como manifiesta el Filósofo en I *Ethic.*[2] Luego para la bienaventuranza se requiere exclusivamente la visión.

2. Además, la bienaventuranza es *por sí misma un bien más que suficiente,* como dice el Filósofo en I *Ethic.*[3] Pero lo que necesita de alguna otra cosa no es por sí mismo suficiente. Así, pues, por consistir la esencia de la bienaventuranza en la visión de Dios, como se demostró (q.3 a.8), parece que no se requiere la delectación para la bienaventuranza.

3. Además, es necesario que *la operación de la felicidad* o de la bienaventuranza no *sea impedida,* como se dice en VII *Ethic.*[4] Pero la delectación impide la acción del entendimiento, pues *corrompe la estimación de la prudencia,* como se dice en VI *Ethic.*[5] Luego no se requiere la delectación para la bienaventuranza.

En cambio está lo que dice Agustín en X *Confess.*[6], que la bienaventuranza es *el gozo de la verdad.*

Solución: *Hay que decir:* De cuatro modos se requiere una cosa para otra. Uno, como preámbulo o preparación, como se requiere la disciplina para la ciencia. Otro, como lo que perfecciona una cosa, como se requiere el alma para la vida del cuerpo. Tercero, como coadyuvante extrínseco, como se requieren los amigos para hacer algo. Cuarto modo, como algo concomitante, como si dijéramos que se requiere el calor para el fuego. Y de este último modo se requiere la delectación para la bienaventuranza, porque la delectación es causada por el hecho de que el apetito descansa en el bien conseguido. Por eso, no puede haber bienaventuranza sin delectación concomitante[a], pues la bienaventuranza no

1. C.8: ML 42,831; *Enarr. in Psalm.* ps.90,16 serm.2: ML 37,1170. 2. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1099b16): S. TH., lect.14. 3. ARISTÓTELES, c.7 n.6 (BK 1097b8): S. TH., lect.9. 4. ARISTÓTELES, c.13 n.2 (BK 1153bl6): S. TH., lect.13. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b12): S. TH., lect.4. 6. C.23: ML 32,793.

a Con esta solución, que completará en el a.2, sienta Santo Tomás su tesis acerca de la delectación o goce de la bienaventuranza. Se excluye el placer corporal como tal y se afirma que el goce espiritual es un elemento necesario (concomitante), pero no esencial, para la felicidad última.

es otra cosa que la consecución del bien sumo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por el hecho mismo de darle la recompensa a uno, la voluntad del que la merece descansa, y eso es deleitarse. Por eso, en la razón misma de la recompensa dada se incluye la delectación.

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación es causada por la visión misma de Dios. De ahí que, quien ve a Dios, no puede carecer de delectación.

3. *A la tercera hay que decir:* La delectación que acompaña a la operación del entendimiento no la impide, sino más bien la refuerza, como se dice en X *Ethic.*[7]: pues realizamos con más atención y perseverancia aquellas cosas que hacemos deleitablemente. Sin embargo, una delectación extraña impide la operación, unas veces por distracción de la intención, porque, como acabamos de decir, atendemos más a aquellas cosas que nos deleitan y, mientras atendemos vehementemente a una, necesariamente la intención se aparta de otra. Otras veces también por contrariedad, como la delectación de los sentidos, contraria a la razón, entorpece la estimación de la prudencia, más que a la estimación del entendimiento especulativo.

ARTÍCULO 2

¿Es más importante la visión que la delectación en la bienaventuranza?

In Sent. 2 d.38 a.2 ad 6; *Cont. Gentes* 3,26; *In Ethic.* 10 lect.6.

Objeciones por las que parece que la delectación es más importante que la visión en la bienaventuranza.

1. *La delectación es la perfección de la operación,* como se dice en X *Ethic.*[8] Pero la perfección es mejor que lo perfectible. Luego la delectación es mejor que la operación del entendimiento, que es la visión.

2. Además, es de más valor aquello que hace apetecible una cosa. Pero las operaciones se apetecen por su delectación; por eso también la naturaleza añadió delectación a las operaciones necesarias para la conservación del individuo y de la especie, para que los animales no las descuidaran. Luego en la bienaventuranza, la delectación es de más valor que la operación del entendimiento, que es la visión.

3. Además, la visión corresponde a la fe, mientras que la delectación o fruición, a la caridad. Pero la caridad es mayor que la fe, como dice el Apóstol en 1 Cor 13,13. Luego la delectación o fruición es más estimable que la visión.

En cambio, la causa es más apreciable que el efecto. Pero la visión es causa de la delectación. Luego la visión es más apreciable que la delectación.

Solución: *Hay que decir:* Esta cuestión la plantea el Filósofo en X *Ethic.*[9], y la deja sin solucionar. Pero si se considera diligentemente, es del todo necesario que la operación del entendimiento, que es la visión, sea más estimable que la delectación. Porque la delectación consiste en un descanso de la voluntad. Pero el que la voluntad descanse en algo, se debe sólo a la bondad de aquello en que descansa. Por tanto, si la voluntad des-

7. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 1174b23): S. TH., lect.6. 8. ARISTÓTELES, c.4 n.6.8 (BK 1174b23; b31): S. TH., lect.6. 9. ARISTÓTELES, c.4 n.11 (BK 1175a18): S. TH., lect.6.

Santo Tomás se sitúa así entre los que excluían todo placer de la bienaventuranza y los que la hacían consistir en el goce fruitivo, como Auréolo. El sí al placer producido por la felicidad es claro. Sin él no hay verdadera bienaventuranza. Por eso se aleja de los espiritualismos puritanos, que llegaban a negar el placer de la vida eterna.

Pero las características de esa delectación última son muy espirituales. De entrada, el cuerpo es excluido directamente de la suprema felicidad. El deleite del que se habla es el acompañante al acto del entendimiento humano aprehendiendo su objeto beatífico. Hay gozo, hay placer, pero poseen un carácter singular, propio de lo más «alto» que tiene el hombre: su alma.

Esta manera de concebir el placer en la felicidad eterna la aplicará también en esta vida. El hombre feliz es el hombre en el acto de contemplación, un acto típicamente intelectual. No es extraño que algunos acusasen a Santo Tomás y Aristóteles, de donde procede la doctrina, de ser fríamente intelectuales hasta para la concepción de la felicidad humana y tangible. Hoy día muchos desearían un mayor compromiso con el placer, más acorde con la visión del hombre como un todo unitario y donde todas las facultades gozan con su ejercicio gratificante.

cansa en una operación, el descanso de la voluntad procede de la bondad de la operación. Ni siquiera la voluntad busca el bien por el descanso; si fuera así, el acto mismo de la voluntad sería fin, y esto contradice lo dicho antes (q.1 a.1 ad 2; q.3 a.4). Con todo, busca descansar en la operación, porque la operación es su bien. Concluyendo, es claro que la operación misma en la que descansa la voluntad es un bien más importante que el descanso de la voluntad en él.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como señala en el mismo lugar[10] el Filósofo, *la delectación perfecciona la operación, como los encantos a la juventud,* porque son su consecuencia. Así, la delectación es una perfección concomitante de la visión, no una perfección que haga que la visión sea perfecta en su especie.

2. *A la segunda hay que decir:* La aprehensión sensitiva no llega a la razón común de bien, sino a un bien particular que es deleitable. Y por eso, según el apetito sensitivo que hay en los animales, se buscan las operaciones por la delectación. Pero el entendimiento aprehende la razón universal de bien, a cuya consecución sigue la delectación; por eso se dirige con más interés al bien que a la delectación. Y de ahí que el entendimiento divino, que es el que dispone la naturaleza, haya añadido las delectaciones por las operaciones. Pero no hay que apreciar las cosas simplemente por el orden del apetito sensitivo, sino más bien según el orden del apetito intelectivo.

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad no busca por la delectación el bien amado, sino que esto es su consecuencia, deleitarse de haber conseguido el bien que ama. Y así la delectación no le corresponde como fin, sino más propiamente la visión, por la que el fin se le hace presente primero.

ARTÍCULO 3

¿Se requiere la comprehensión para la bienaventuranza?

1 q.12 a.7 ad 1; *In Sent.* 1 d.1 q.1 a.1; 4 d.49 q.4 a.5 q.ª1.

Objeciones por las que parece que no se requiere la comprehensión para la bienaventuranza.

1. Dice Agustín, *Ad Paulinam, De videndo Deum*[11]: *Es gran bienaventuranza llegar con la mente a Dios, pero es imposible comprehenderlo.* Luego la bienaventuranza se da sin comprehensión.

2. Además, la bienaventuranza es la perfección del hombre según su parte intelectiva, en la que no hay más potencias que el entendimiento y la voluntad, como se dijo en la primera parte (q.79ss). Pero el entendimiento se perfecciona suficientemente por la visión de Dios, y la voluntad por la delectación en él. Luego no se requiere la comprehensión como algo tercero.

3. Además, la bienaventuranza consiste en una operación. Pero las operaciones se determinan según sus objetos, y los objetos generales son dos: la verdad y el bien; la verdad corresponde a la visión, y el bien, a la delectación. Luego no se requiere la comprehensión como algo tercero.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 2,24: *Corred de modo que comprehendáis.* Pero la carrera espiritual termina en la bienaventuranza; por eso también dice en 2 Tim 7,8: *He combatido un buen combate, he terminado la carrera, he guardado la fe; al final se me ha dado la corona de la justicia.* Luego se requiere la comprehensión para la bienaventuranza.

Solución: *Hay que decir:* Como la bienaventuranza consiste en la consecución del fin último, las cosas que se requieren para la bienaventuranza hay que considerarlas desde el orden mismo del hombre al fin. Ahora bien, el hombre se or-

10. ARISTÓTELES, c.4 n.6.8 (Éx 1174b23; b31): S. TH., lect.6.

11. *Serm. ad popul.* serm.117 c.3: ML 38,663.

dena a un fin inteligible en parte por el entendimiento y en parte por la voluntad. Por el entendimiento, en efecto, en cuanto que en éste preexiste un conocimiento imperfecto del fin; por la voluntad, en primer lugar mediante el amor, que es el primer movimiento de la voluntad hacia algo; en segundo lugar mediante la relación real del que ama con lo amado, y ésta puede ser triple. Unas veces lo amado está presente al que ama, y entonces ya no se le busca. Otras, no está presente y es imposible conseguirlo, y entonces tampoco se busca. Otras veces es posible conseguirlo, pero está más elevado que la facultad del que lo va a conseguir, de modo que no puede alcanzarse inmediatamente; y ésta es la relación del que espera con lo esperado, única relación que lleva a cabo la búsqueda del fin. Y con estas tres se corresponden algunas cosas en la bienaventuranza: el conocimiento perfecto del fin corresponde al imperfecto; la presencia del fin, a la relación de esperanza, y la delectación en el fin ya presente, al amor, como ya se dijo (a.2 ad 3). Por tanto, es necesario que concurran estas tres cosas para la bienaventuranza, a saber: la visión, que es el conocimiento perfecto del fin inteligible; la comprehensión, que supone la presencia del fin, y la delectación o fruición, que supone el descanso de la cosa que ama en lo amado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La comprehensión se entiende de dos modos. Uno, como la inclusión de lo comprehendido en quien comprehende, y así todo lo que comprehende un ser finito es finito. Por eso, ningún entendimiento creado puede comprehender a Dios de esta manera. En el otro modo, la comprehensión designa simplemente la posesión de una cosa que se tiene ya presente; así cuando alguien persigue a otro, se dice que lo comprehende cuando lo tiene sujeto. Y de este modo es como se requiere la comprehensión para la bienaventuranza.

2. *A la segunda hay que decir:* Del mismo modo que la esperanza y el amor pertenecen a la voluntad, porque es propio de ella amar algo y tender hacia ello si no lo tiene, así también la comprehensión y la delectación pertenecen a la bienaventuranza, porque es propio de ésta tener algo y descansar en ello.

3. *A la tercera hay que decir:* La comprehensión no es una operación distinta de la visión, sino una relación con el fin ya conseguido. Por eso también la visión misma, o la cosa misma vista en cuanto que está presente, es el objeto de la comprehensión.

ARTÍCULO 4

¿Se requiere para la bienaventuranza la rectitud de la voluntad?

Infra q.5 a.7; *Cont. Gentes* 4,92; *Compend. theol.* c.166.

Objeciones por las que parece que la rectitud de la voluntad no se requiere para la bienaventuranza.

1. La bienaventuranza consiste esencialmente en una operación del entendimiento, como se dijo (q.3 a.4). Pero para una operación perfecta del entendimiento no se requiere rectitud de la voluntad, por la que los hombres se llaman limpios, pues dice Agustín en el libro *Retract.*[12]: *No apruebo lo que dije en la oración: Dios, que quisiste que sólo los limpios conocieran la verdad. Pues puede responderse que muchos no limpios conocen muchas verdades.* Por tanto, no se requiere rectitud de voluntad para la bienaventuranza.

2. Además, lo anterior no depende de lo posterior. Pero la operación del entendimiento es anterior a la operación de la voluntad. Luego la bienaventuranza, que es una operación perfecta del entendimiento, no depende de la rectitud de la voluntad.

3. Además, lo que se ordena a algo como fin no es necesario, una vez que se consigue el fin; como el barco después de que se llega al puerto. Pero la rectitud de la voluntad, que existe por virtud, se ordena a la bienaventuranza como a fin. Luego una vez conseguida la bienaventuranza, no es necesaria la rectitud de la voluntad.

En cambio está lo que se dice en Mt 5,8: *Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.* Y en Heb 12,14: *Procurad la paz con todos, y la santidad, sin la cual nadie verá a Dios.*

12. L.1 c.4: ML 32,589.

Solución: *Hay que decir:* La rectitud de la voluntad se requiere para la bienaventuranza antecedente y concomitantemente. Antecedentemente, en efecto, porque la rectitud de la voluntad existe por el orden debido al fin último. Ahora bien, el fin se relaciona con lo que ordena a él, como la forma con la materia. Por eso, lo mismo que la materia no puede conseguir la forma si no está debidamente dispuesta para ella, nada puede conseguir el fin si no está ordenado a él debidamente. Y, por eso, nadie puede llegar a la bienaventuranza si no tiene rectitud de voluntad.

Concomitantemente también, porque, como ya se dijo (q.3 a.8), la bienaventuranza última consiste en la visión de la esencia divina, que es la esencia misma de la bondad. Y así la voluntad del que ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama en orden a Dios; lo mismo que la voluntad de quien no ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama bajo la razón común de bien que conoce. Y esto es lo que hace recta a la voluntad. Por consiguiente, es claro que no puede haber bienaventuranza sin voluntad recta.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando del conocimiento de la verdad que no es la esencia misma de la bondad.

2. *A la segunda hay que decir:* Algún acto del entendimiento precede a todo acto de la voluntad, pero algún acto de la voluntad es anterior a algún acto del entendimiento. Porque la voluntad tiende al acto final del entendimiento, que es la bienaventuranza. Y, por eso, se exige previamente para la bienaventuranza la recta inclinación de la voluntad, lo mismo que el movimiento correcto de la flecha para su impacto en la diana.

3. *A la tercera hay que decir:* No todo lo que se ordena a un fin termina cuando llega al fin, sino sólo lo que se da en razón de la imperfección, como el movimiento. Por eso, los instrumentos del movimiento no son necesarios después de que se ha llegado al fin, pero es necesario el orden debido al fin.

ARTÍCULO 5

¿Para la bienaventuranza del hombre se requiere el cuerpo?

Cont. Gentes 4,79.91; *De pot.* q.5 a.10; *Compend. theol.* c.151.

Objeciones por las que parece que se requiere el cuerpo para la bienaventuranza[b].

1. La perfección de la virtud y de la gracia presuponen la perfección de la naturaleza. Pero la bienaventuranza es perfección de la virtud y de la gracia. Ahora bien, el alma no tiene la perfección de la naturaleza sin el cuerpo, pues es por naturaleza parte de la naturaleza humana, y toda parte separada de su todo es imperfecta. Por consiguiente, el alma no puede ser bienaventurada sin el cuerpo.

2. Además, la bienaventuranza es una operación perfecta, como ya se dijo (q.3 a.2 y 5). Pero la operación perfecta es consecuencia del ser perfecto, pues todo obra en la medida que es ente en acto. Por tanto, como el alma no tiene el ser perfecto cuando está separada del cuerpo, lo mismo que ninguna parte cuando está separada del todo, parece que el alma no puede ser bienaventurada sin el cuerpo.

3. Además, la bienaventuranza es la perfección del hombre. Pero el alma sin el cuerpo no es hombre. Luego no puede haber bienaventuranza en un alma sin cuerpo.

4. Además, según el Filósofo, en VII *Ethic.*[13], *la operación de la felicidad,* en

13. ARISTÓTELES, c.13 n.2 (BK 1153b16): S. TH., lect.13.

---

b Reaparece el cuerpo, que, como antes se dijo, es innecesario para la visión feliz. Convenía reafirmarlo contra quienes demoraban la bienaventuranza hasta la resurrección universal. En el a.6 se complementará esta enseñanza, diciendo que el bien del cuerpo es un «ornato» de la felicidad total; por eso se habla de la resurrección de los cuerpos.

Incluso en esta vida presente, el cuerpo es nada más que un medio para la felicidad, aunque se necesita de él más próximamente. Es muy difícil, por ejemplo, sentirse feliz sin salud corporal. Ya lo decía Aristóteles.

Es curiosa la observación acerca de esa especie de «nostalgia» que tendría el alma del cuerpo (cf. q.4 a.5 ad 2).

la que consiste la bienaventuranza, es *no impedida*. Pero la operación del alma separada es impedida, porque, como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[14]: Le *es inherente cierto apetito natural de gobernar el cuerpo, y este apetito le impide de algún modo llegar con toda atención a aquel sumo cielo*, es decir, a la visión de la esencia divina. Luego el alma no puede ser bienaventurada sin el cuerpo.

5. Además, la bienaventuranza es un bien suficiente y aquieta el deseo. Pero esto no se ajusta al alma separada, porque aún desea la unión del cuerpo, como dice Agustín[15]. Luego el alma separada del cuerpo no es bienaventurada.

6. Además, el hombre en la bienaventuranza es igual a los ángeles. Pero el alma sin el cuerpo no es igual a los ángeles, como dice Agustín[16]. Luego no es bienaventurada.

En cambio está lo que se dice en Apoc 14,13: *bienaventurados los muertos que mueren en el Señor.*

Solución: *Hay que decir:* Hay dos clases de bienaventuranza: una imperfecta, que se tiene en esta vida, y otra perfecta, que consiste en la visión de Dios. Ahora bien, es claro que para la bienaventuranza de esta vida por necesidad se requiere el cuerpo, porque la bienaventuranza de esta vida es una operación del entendimiento, del especulativo o del práctico. Pero no puede haber operación del entendimiento en esta vida sin imagen, que sólo está en un órgano corpóreo, como se determinó en la primera parte (q.84 a.6 y 7). Y así la bienaventuranza que puede tenerse en esta vida depende de algún modo del cuerpo.

Pero acerca de la bienaventuranza perfecta, que consiste en la visión de Dios, algunos afirmaron que no puede llegarle a un alma que existe sin cuerpo, diciendo que las almas de los santos, separadas del cuerpo, no pueden llegar a esa bienaventuranza hasta el día del juicio, cuando vuelvan a tomar los cuerpos. Y esto ciertamente parece que es falso tanto por autoridad como por razón. Por autoridad, en efecto, porque dice el Apóstol en 2 Cor 5,6: *Mientras estamos en el cuerpo, permanecemos exiliados del Señor;* y muestra la razón de este exilio cuando añade (v.7): *porque caminamos en fe y no en visión.* De lo cual se desprende que, cuando uno camina en fe y no en visión, careciendo de la visión de la esencia divina, todavía no está presente ante Dios. Pero las almas de los santos, separadas del cuerpo, están presentes ante Dios, por eso se añade (v.8): *Pero nos atrevemos y tenemos buen deseo de dejar el cuerpo y presentarnos ante el Señor.* Por consiguiente, es claro que las almas de los santos, separadas de los cuerpos, andan en visión, viendo la esencia de Dios, y en esto está la verdadera bienaventuranza.

Esto también se concluye por razón. Porque el entendimiento, para su operación perfecta, sólo necesita del cuerpo por las imágenes *(phantasmata),* en las que mira la verdad inteligible, como se dijo en la primera parte (q.84 a.7). Pero es evidente que la esencia divina no puede verse mediante imágenes, como se demostró en la primera parte (q.12 a.3). Por consiguiente, la bienaventuranza perfecta del hombre no depende del cuerpo, pues consiste en la visión de la esencia divina. En consecuencia, el alma puede ser bienaventurada sin el cuerpo.

Pero hay que tener en cuenta que una cosa pertenece a la perfección de otra de dos modos. Uno, para constituir la esencia de la cosa, como se requiere el alma para la perfección del hombre. Del otro modo, se requiere para la perfección de una cosa lo que pertenece a su bien ser, como pertenecen a la perfección del hombre la belleza del cuerpo y la rapidez de ingenio. Así, pues, aunque el cuerpo no pertenece a la perfección de la bienaventuranza humana del primer modo, sin embargo, pertenece del segundo. Porque la operación depende de la naturaleza de la cosa, cuanto más perfecta sea el alma en su naturaleza, más perfectamente tendrá su operación, en la que consiste la felicidad. Por eso, en XII *Super Gen. ad litt.*[17], cuando pregunta Agustín: *Si puede darse aquella bienaventuranza suprema a los espíritus sin cuerpo de los difuntos,* responde que *no pueden ver la sustancia inconmutable como la ven los santos ángeles; bien porque hay en ellos un apetito natural de gobernar el cuerpo, bien por otra causa más oculta.*

14. C.35: ML 34,483. 15. *De Genesi ad litt.* 12 c.35: ML 34,483. 16. *De Genesi ad litt.* 12 c.35: ML 34,483. 17. C.35: ML 34,483.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La bienaventuranza es la perfección del alma por parte del entendimiento, según el cual trasciende los órganos del cuerpo; pero no por ser forma natural del cuerpo. Y por eso permanece aquella perfección de la naturaleza según la cual se le debe la bienaventuranza, aunque no permanezca la perfección de la naturaleza según la cual es forma del cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma se relaciona con el ser de modo distinto a como lo hacen las otras partes. Porque el ser del todo no es de una de las partes; por eso, o bien deja de ser totalmente la parte, una vez destruido el todo, como ocurre con las partes del animal, destruido el animal; o bien, si permanecen, tienen otro ser en acto, como una parte de la línea tiene un ser distinto de toda la línea. Pero en el alma humana permanece el ser del compuesto después de la destrucción del cuerpo, precisamente porque es el mismo el ser de la materia y el de la forma, y eso es el ser del compuesto. Ahora bien, el alma subsiste en su ser, como se demostró en la primera parte (q.75 a.2). Por consiguiente, resulta que, después de la separación del cuerpo, el alma tiene un ser perfecto y, por eso, puede también tener una operación perfecta; aunque no tenga la naturaleza perfecta de la especie.

3. *A la tercera hay que decir:* La bienaventuranza es según el entendimiento del hombre y, por eso, mientras haya entendimiento, puede haber en él bienaventuranza. Del mismo modo que los dientes de un etíope, según los cuales se le llama blanco, pueden ser blancos incluso después de la extracción.

4. *A. la cuarta hay que decir:* Una cosa impide otra de dos formas. Una, por modo de contrariedad, como el frío impide la acción del calor; y tal impedimento de la operación se opone totalmente a la bienaventuranza. La otra, por modo de algún defecto, es decir, porque la cosa impedida carece de algo de lo que se requiere para su perfección completa, y este impedimento de la operación no se opone a la felicidad, sino a su perfección completa. Y así se dice que la separación del cuerpo retarda al alma en dirigirse con toda intención a la visión de la esencia divina. Pues el alma desea disfrutar de Dios de modo que esta misma fruición llegue también al cuerpo por redundancia, en la medida de lo posible. Y por eso, mientras ella disfruta de Dios sin el cuerpo, aunque su apetito descansa en lo que tiene, querría, sin embargo, que su cuerpo llegara a participar de ello.

5. *A la quinta hay que decir:* El deseo del alma separada descansa totalmente por lo que se refiere a lo apetecible, porque, en efecto, tiene lo que sacia su apetito. Pero no descansa del todo como apetente, porque no posee aquel bien con toda la capacidad con que quisiera poseerlo. Por eso, al recobrar el cuerpo, la bienaventuranza crece extensivamente, no intensivamente.

6. *A la sexta hay que decir:* Lo que allí se dice, que *los espíritus de los difuntos no ven a Dios igual que los ángeles,* no hay que entenderlo como una desigualdad de cantidad, porque ya algunas almas de bienaventurados también han sido elevadas hasta los órdenes superiores de los ángeles, y ven a Dios con más claridad que los ángeles inferiores. Sino que se entiende como desigualdad de proporción, porque incluso el último ángel tiene toda la perfección de la bienaventuranza que va a tener, mientras que no ocurre lo mismo con las almas separadas de los santos.

ARTÍCULO 6

¿Se requiere para la bienaventuranza la perfección del cuerpo?

3 q.15 a.10; *In Sent.* 4 d.49 q.4 a.5 q.ª2.

Objeciones por las que parece que no se requiere la perfección del cuerpo para la bienaventuranza perfecta del hombre.

1. La perfección del cuerpo es un bien corporal. Pero ya se ha demostrado (q.2) que la bienaventuranza no consiste en los bienes corporales. Luego no se requiere una disposición perfecta del cuerpo para la bienaventuranza.

2. Además, la bienaventuranza del hombre consiste en la visión de la esencia divina, como se demostró (q.3 a.8). Pero el cuerpo no aporta nada a esta operación, como se dijo (a.5). Luego no se requiere ninguna disposición del cuerpo para la bienaventuranza.

3. Además, cuanto más separado

está el entendimiento del cuerpo, más perfectamente entiende. Pero la bienaventuranza consiste en la operación más perfecta del entendimiento. Luego es de todo punto necesario que el alma esté separada del cuerpo. Por tanto, de ningún modo se requiere la disposición del cuerpo para la bienaventuranza.

En cambio, la bienaventuranza es el premio de la virtud, por eso se dice en Jn 13,17: *Seréis bienaventurados si hacéis estas cosas.* Pero no sólo se promete a los santos como premio la visión de Dios y la delectación, sino también una buena disposición del cuerpo, pues se dice en el último capítulo de Isaías, 14: *Veréis, y se alegrará vuestro corazón, y vuestros huesos reverdecerán como hierba.* Luego se requiere la buena disposición del cuerpo para la bienaventuranza.

Solución: *Hay que decir:* Si hablamos de la bienaventuranza del hombre que puede tenerse en esta vida, es claro que para ella se requiere por necesidad la buena disposición del cuerpo, pues consiste esta bienaventuranza, según el Filósofo [18], *en la operación perfecta.* Pero es claro que el hombre puede verse impedido en toda operación de virtud por la debilidad del cuerpo.

Pero si hablamos de la bienaventuranza perfecta, a este respecto algunos afirmaron que no se requiere ninguna disposición del cuerpo para la bienaventuranza; es más, que se requería que el alma estuviese totalmente separada del cuerpo. Por eso Agustín, en XXII *De civ. Dei*[19], cita estas palabras de Porfirio: *Para que el alma sea bienaventurada, debe huir de todo cuerpo.* Pero esto es incongruente. Pues no puede ser que la perfección del alma excluya su perfección natural, y para ella es natural unirse al cuerpo.

En consecuencia, hay que decir que para la bienaventuranza completamente perfecta se requiere una disposición perfecta del cuerpo, tanto antecedente como consiguientemente. Antecedentemente, porque, como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[20]: *Si el cuerpo es de tal condición que es difícil y pesado su gobierno, como es esta carne que corrompe y sobrecarga al alma, se aparta de aquella visión del supremo cielo.* Por eso concluye que *cuando este cuerpo ya no es animal, sino espiritual, entonces se equiparará a los ángeles y le servirá de gloria lo que fue pesada carga.* Consiguientemente, porque de la bienaventuranza del alma habrá redundancia para el cuerpo, de modo que éste mejorará su perfección. Por eso dice Agustín en la carta *Ad Dioscorum*[21]: *Dios hizo el alma de una naturaleza tan potente, que de su bienaventuranza plena redundará el vigor de la inmortalidad a la naturaleza inferior.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La bienaventuranza, no consiste en el bien corporal como su objeto, pero el bien corporal puede contribuir algo al complemento o perfección de la bienaventuranza.

2. *A la segunda hay que decir:* El cuerpo podría impedir esa operación del entendimiento mediante la cual se ve a Dios, aunque no aporte nada a ella. Por consiguiente, se requiere la perfección del cuerpo para que no impida la elevación de la mente.

3. *A la tercera hay que decir:* Para una operación perfecta del entendimiento se requiere ciertamente la separación de este cuerpo corruptible, que sobrecarga al alma, pero no la del cuerpo espiritual, que estará totalmente sometido al espíritu. De esto hablaremos en la tercera parte de esta obra *(Suppl.* q.82ss).

ARTÍCULO 7

¿Se requieren algunos bienes exteriores para la bienaventuranza?

2-2 q.186 a.3 ad 4.

Objeciones por las que parece que se requieren también bienes exteriores para la bienaventuranza.

1. Pertenece a la bienaventuranza lo que se promete como premio a los santos. Pero a los santos se les prometen bienes exteriores, como comida y bebida, riqueza y reino, pues se dice en Lc 22,30: *Para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino,* y en Mt 6,20: *Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión del reino.* Luego se requieren bienes exteriores para la bienaventuranza.

2. Además, según Boecio en III *De*

18. ARISTÓTELES, *Eth.* 1 c.13 n.1 (BK 1102a5): S. TH., lect.19. 19. C.26: ML 41,794. 20. C.35: ML 34,483. 21. Epist.118 c.3: ML 33,439.

consol.[22], la bienaventuranza es *un estado perfecto con la acumulación de todos los bienes.* Pero los bienes exteriores son bienes del hombre, aunque sean mínimos, como observa Agustín[23]. Luego también se requieren para la bienaventuranza.

3. Además, dice el Señor en Mt[24] 5,12: *Vuestra recompensa es grande en los cielos.* Pero estar en los cielos implica estar en un lugar. Luego al menos se requiere un lugar exterior para la bienaventuranza.

En cambio está lo que se dice en Sal 72,25: *¿A quién tengo yo en los cielos? Fuera de ti, ¿qué me complace en la tierra?* Como si dijera: «sólo deseo lo que sigue (v.28): *Sino que mi bien es estar apegado a Dios».* Luego no se requiere ninguna otra cosa exterior para la bienaventuranza.

Solución: *Hay que decir:* Para la bienaventuranza imperfecta, cual puede tenerse en esta vida, se requieren los bienes exteriores, no porque existan por exigencia de la esencia de la bienaventuranza, sino porque sirven a la bienaventuranza instrumentalmente, pues ésta consiste en la operación de la virtud, como se dice en I *Ethic.*[25] Pues el hombre en esta vida necesita las cosas exteriores para el cuerpo, tanto para la operación de la virtud contemplativa como para la de la activa; para ésta se requieren aún más, para con ellos llevar a cabo las obras de la virtud activa.

Pero para la bienaventuranza perfecta, que consiste en la visión de Dios, no se requiere ninguno de estos bienes. Y la razón de esto es que todos estos bienes exteriores son necesarios sólo para el sustento del cuerpo animal o para algunas operaciones que realizamos a través del cuerpo animal y que son necesarias para la vida humana. Ahora bien, la bienaventuranza perfecta, que consiste en la visión de Dios, se dará en el alma sin el cuerpo o en el alma unida al cuerpo, pero ya no animal, sino espiritual. Y por eso, estos bienes exteriores de ningún modo se requieren para esa bienaventuranza, pues se ordenan a la vida animal. Y porque en esta vida la felicidad contemplativa alcanza más semejanza con esa felicidad perfecta que la activa, como que también se parece más a Dios, como se desprende de lo dicho (q.3 a.5 ad 1), por eso necesita menos de estos bienes del cuerpo, como se dice en X *Ethic.*[26]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas esas promesas corporales que se encuentran en la Sagrada Escritura, hay que entenderlas metafóricamente, puesto que en las Escrituras se suelen designar las cosas espirituales mediante corporales, *para que desde las cosas que conocemos, nos elevemos a desear las desconocidas,* como dice Gregorio en una homilía[27]. Por ejemplo, mediante la comida y la bebida se da a entender la delectación de la bienaventuranza; con las riquezas, la suficiencia con la que Dios será suficiente para el hombre; con el reino, la exaltación del hombre hasta la unión con Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Estos bienes, que sirven para la vida animal, carecen de valor para la espiritual, en la que consiste la bienaventuranza perfecta. Sin embargo, también habrá en esa bienaventuranza acumulación de todos los bienes, porque se tendrá cuanto de bueno se encuentra en éstos en la suprema fuente de los bienes.

3. *A la tercera hay que decir:* Según Agustín, en el libro *De ser. Dom. in monte*[28], no se afirma que la recompensa de los santos está en los cielos corpóreos, sino que por los cielos se entiende la altura de los bienes espirituales. Con todo, sin embargo, los bienaventurados tendrán lugar corpóreo, es decir, el cielo empíreo, pero con cierta conveniencia y decoro.

ARTÍCULO 8

¿Se requiere la compañía de los amigos para la bienaventuranza?

Objeciones por las que parece que los amigos son necesarios para la bienaventuranza.

1. La bienaventuranza futura se designa frecuentemente en las Escrituras con el término *gloria.* Pero la gloria consiste en que la bondad de un hombre llega a conocimiento de muchos. Luego se

22. Prosa 2: ML 63,724. 23. *De lib. arb. 2* c.19: ML 32,1267. 24. Cf. Lc 6,23. 25. ARISTÓTELES, c.13 n.1 (BK 1102a5): S. TH., lect.19. 26. ARISTÓTELES, c.8 n.5 (BK 1178b1): S. TH., lect.12. 27. *In Evang. 2* homil.11: ML 76,1114. 28. L1 c.5: ML 34,1237.

requiere la compañía de los amigos para la bienaventuranza.

2. Además, dice Boecio[29] que *ningún bien sin compañía es posesión grata.* Pero para la bienaventuranza se requiere delectación. Luego también se requiere compañía de amigos.

3. Además, la caridad se perfecciona en la bienaventuranza. Pero la caridad comprende el amor de Dios y del prójimo. Luego parece que se requiere para la bienaventuranza la compañía de amigos.

En cambio está lo que se dice en Sab 7,11: *Me vinieron todos los bienes junto con ella,* es decir, con la sabiduría divina, que consiste en la contemplación de Dios. Y así, para la bienaventuranza no se requiere ninguna otra cosa.

Solución: *Hay que decir:* Si hablamos de la felicidad de la vida presente, como dice el Filósofo en IX *Ethic.*[30], el hombre feliz necesita amigos; no, ciertamente, por utilidad, pues se basta a sí mismo; ni por delectación, pues tiene en sí mismo la delectación perfecta en la operación de la virtud; sino para obrar bien, es decir, para hacerles bien, y para que, al verlos, le agrade hacer el bien, y también para que le ayuden a hacerlo. Porque el hombre necesita del auxilio de los amigos para obrar bien, tanto en las obras de la vida activa como en las de la vida contemplativa.

Pero si hablamos de la bienaventuranza perfecta que habrá en la patria, no se requiere necesariamente la compañía de amigos para la bienaventuranza, porque el hombre tiene toda la plenitud de su perfección en Dios. Pero la compañía de amigos contribuye al bien ser de la bienaventuranza. Por eso dice Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[31]: *Para ser bienaventurada, la criatura espiritual sólo es ayudada intrínsecamente por la eternidad, la verdad y la caridad del Creador. Pero extrínsecamente, si podemos hablar de ayudar, quizá únicamente ayude el que se ven mutuamente y se alegran de su compañía en Dios.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La gloria que es esencial para la bienaventuranza es la que tiene el hombre, no ante los hombres, sino ante Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa frase tiene sentido cuando en el bien que se tiene no hay plena suficiencia. Y esto no puede decirse en el argumento, porque el hombre tiene suficiencia de todo bien en Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La perfección de la caridad es esencial para la bienaventuranza en cuanto al amor de Dios, pero no en cuanto al amor al prójimo. Por eso, si hubiera una sola alma disfrutando de Dios, sería bienaventurada, aunque no tuviera prójimo a quien amar. Pero, supuesto el prójimo, su amor es consecuencia de la dilección perfecta de Dios. Por eso, la amistad y la bienaventuranza perfecta se relacionan entre sí como concomitantemente.

29. SÉNECA, *Ad Lacilium* epist.6 (DD 532). 30. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 1169b22): S. TH., lect.10. 31. C.25: ML 34,391.

CUESTIÓN 5

La consecución de la bienaventuranza

A continuación debemos tratar de la consecución de la bienaventuranza (cf. q.2 introd.).

Y acerca de esto se plantean ocho problemas:

1. ¿Puede el hombre conseguir la bienaventuranza?—2. ¿Puede un hombre ser más bienaventurado que otro?—3. ¿Puede alguno ser bienaventurado en esta vida?—4. ¿Se puede perder la bienaventuranza una vez adquirida?—5. ¿Puede el hombre adquirir la bienaventuranza por sus medios naturales?—6. ¿Consigue el hombre la bienaventuranza por la acción de alguna criatura superior?—7. ¿Se requiere alguna obra del hombre para conseguir de Dios la bienaventuranza?—8. ¿Todo hombre desea la bienaventuranza?

ARTÍCULO 1

¿Puede el hombre conseguir la bienaventuranza?

Objeciones por las que parece que el hombre no puede conseguir la bienaventuranza[a].

1. La naturaleza espiritual está sobre la racional, como la racional sobre la sensible, como demuestra Dionisio en el libro *De div. nom.* en muchos lugares[1]. Pero los animales brutos, que sólo tienen naturaleza sensible, no pueden llegar al fin de la naturaleza racional. Luego tampoco el hombre, que es de naturaleza racional, puede llegar al fin de la naturaleza intelectual, que es la bienaventuranza.

2. Además, la bienaventuranza verdadera consiste en la visión de Dios, que es la verdad pura. Pero es connatural al hombre el ver la verdad en las cosas materiales; por eso *entiende las especies inteligibles en las imágenes (phantasmata),* como se dice en el III *De anima*[2]. Luego no puede llegar a la bienaventuranza.

3. Además, la bienaventuranza consiste en la adquisición del bien sumo. Pero nadie puede llegar a lo sumo sin

1. C.4 § 1.2: MG 3,693-696; S. TH., lect.1.2; c.6 § 1: MG 3,856; S. TH., lect.2; c.7 § 2: MG 3,868; S. TH., lect.2. 2. ARISTÓTELES, c.7 n.5 (BK 431b2): S. TH., lect.12.

---

a Se aborda aquí un problema muy interesante: la posibilidad radical del hombre para la bienaventuranza eterna y comunión con Dios.

La respuesta de Santo Tomás es positiva. Y la fundamenta en su antropología, que concibe el entendimiento humano como adaptado en su capacidad al «bien universal». Confirma esta doctrina con la revelación cristiana, que habla de cómo un día los bienaventurados llegan a ver a Dios.

Otro problema, ya abordado inicialmente (cf. *Summa theol.* 1 q.12 a.4-5; 1-2 q.3 a.8), es si el hombre, sólo con sus propias fuerzas, logra la visión de la divina esencia. La respuesta aquí es negativa. En el a.5 dirá que ver a Dios por esencia excede a la naturaleza humana, y más adelante (a.6 ad 2) hablará del «lumen gloriae», por el que Dios viene en ayuda del ser humano para gozar de esa visión beatificante.

Y todavía otro tema completa las condiciones humanas para la bienaventuranza y que interesa señalar para comprender de nuevo el sentido de la moral frente a la felicidad última. Se trata de la necesidad de las obras buenas para llegar al Dios feliz. Su solución es intermedia: la bienaventuranza en Dios es gratuita, pero hay una necesidad «secundaria» de los méritos de las acciones buenas «para que se conserve el orden en las cosas» (cf. a.7 ad 1). Esta frase misteriosa parece significar lo que en otros lugares suele denominar respeto a lo natural o al orden de la creación, ya que la gracia no destruye nunca la naturaleza. Tampoco la bienaventuranza sobrenatural ha de eliminar la propia naturaleza del orden moral humano.

superar lo medio. Luego, como entre Dios y la naturaleza humana media la naturaleza angélica, que el hombre no puede superar, parece que no puede adquirir la bienaventuranza.

En cambio está lo que se dice en el Sal 93,12: *Bienaventurado aquel a quien tú educas, Señor.*

Solución. *Hay que decir:* La bienaventuranza significa la adquisición del bien perfecto. Por consiguiente, quien es capaz de recibir el bien perfecto puede llegar a la bienaventuranza. Pero se ve que el hombre es capaz de recibir el bien perfecto, porque no sólo su entendimiento puede alcanzar el bien universal y perfecto, sino también su voluntad desearlo. Por tanto, el hombre puede alcanzar la bienaventuranza. Se advierte también lo mismo por el hecho de que el hombre es capaz de tener la visión de la esencia divina, como se determinó en la primera parte (q.12 a.1); y hemos dicho (q.3 a.8) que la bienaventuranza perfecta del hombre consiste precisamente en esta visión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza racional supera a la naturaleza sensitiva de modo distinto a como la intelectual supera a la racional. Porque la naturaleza racional supera a la sensitiva en cuanto al objeto del conocimiento, ya que los sentidos de ningún modo pueden conocer lo universal, cuya razón es cognoscitiva. Pero la naturaleza intelectual supera a la racional en cuanto al modo de conocer la misma verdad inteligible, pues la naturaleza racional llega a ella mediante la investigación de la razón, como se desprende de lo dicho en la primera parte (q.58 a.3; q.79 a.8). Y por eso, la razón llega mediante cierto movimiento a lo que el entendimiento comprende. Por consiguiente, la naturaleza racional puede conseguir la bienaventuranza, que es la perfección de la naturaleza intelectual, aunque de modo distinto a como lo hacen los ángeles. Pues los ángeles la consiguieron inmediatamente después de su creación, mientras que los hombres llegan a ella a través del tiempo. Pero la naturaleza sensitiva de ningún modo puede conseguir este fin.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el estado de la vida presente, le es connatural al hombre el modo de conocer la verdad inteligible mediante imágenes. Pero después del estado de esta vida, tiene otro modo connatural, como se dijo en la primera parte (q.84 a.7; q.89 a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre no puede superar a los ángeles en grado de naturaleza, es decir, siendo por naturaleza superior a ellos. Pero puede superarlos mediante la operación del entendimiento, al entender que algo está sobre los ángeles, y esto hace a los hombres bienaventurados; y cuando lo consiga perfectamente, será perfectamente bienaventurado.

ARTÍCULO 2

¿Puede un hombre ser más bienaventurado que otro?

In Sent. 4 d.49 q.1 a.4 q.ª2; *In Matth.* 20; *la 1 Cor.* 3 lect.2; *In Io.* 14 lect.1.

Objeciones por las que parece que un hombre no puede ser más bienaventurado que otro.

1. La bienaventuranza es *el premio de la virtud,* como dice el Filósofo en I *Ethic.*[3] Pero se da a todos la misma recompensa por las obras de las virtudes, pues se dice en Mt 20,10 que todos los trabajadores en la viña *recibieron cada uno un denario;* porque, como dice Gregorio[4], *consiguieron la misma retribución de vida eterna.* Luego uno no será más bienaventurado que otro.

2. Además, la bienaventuranza es el bien sumo. Pero no puede haber algo mayor que lo sumo. Luego no puede haber otra bienaventuranza mayor que la bienaventuranza de un hombre.

3. Además, la bienaventuranza, por ser *un bien perfecto y suficiente*[5], aquieta el deseo del hombre. Pero no se aquieta el deseo si falta algún bien que pudiera añadirse. Ahora bien, si no falta nada que pueda añadirse, no podrá haber un bien distinto mayor. Luego o el hombre no es bienaventurado, y, si sí lo es, no puede haber una bienaventuranza mayor que otra.

En cambio está lo que se dice en Jn

3. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1099b16): S. TH., lect.14. 4. *In Evang.* 1 homil.19: ML 76,1156. 5. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1 c.7 n.3 (BK 1097a29): S. TH., lect.9.

14,2: *En la casa de mi Padre hay muchas moradas,* que, como señala Agustín[6], *significan distintas dignidades de méritos en la vida eterna.* Pero la dignidad de vida eterna, que se da por los méritos, es la bienaventuranza misma. Luego hay diversos grados de bienaventuranza, y no todos tienen igual bienaventuranza.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo antes (q.1 a.8; q.2 a.7), en la razón de bienaventuranza se incluyen dos cosas: el fin último, que es el bien sumo, y la consecución o fruición de este bien. En cuanto al bien, que es objeto y causa de la bienaventuranza, no puede haber una bienaventuranza mayor que otra, porque no hay más que un bien sumo, Dios, con cuya fruición los hombres son bienaventurados. Pero en cuanto a la consecución o fruición de este bien, uno puede ser más bienaventurado que otro, pues cuando más disfruta de este bien, más bienaventurado es. Ahora bien, sucede que uno puede disfrutar de Dios más perfectamente que otro, porque está mejor dispuesto u ordenado a su fruición. Y de acuerdo con esto, uno puede ser más bienaventurado que otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La unidad del denario significa la unidad de la bienaventuranza por parte del objeto. Pero la diversidad de mansiones significa la diversidad de bienaventuranza según el diverso grado de fruición.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que la bienaventuranza es el bien sumo, en cuanto que es la posesión o fruición perfecta del bien sumo.

3. *A la tercera hay que decir:* A ningún bienaventurado le falta algún bien que pueda desear, pues tiene al mismo bien infinito que es *el bien de todo bien,* como dice Agustín[7]. Pero se dice que uno es más bienaventurado que otro por la distinta participación en este bien. Sin embargo, la adición de otros bienes no aumenta la bienaventuranza, por eso dice Agustín en V *Confess.*[8]: *Quien te conoce a Ti y las otras cosas, no es más bienaventurado por las otras cosas, sino que es bienaventurado por Ti solo.*

ARTÍCULO 3

¿Puede alguien ser bienaventurado en esta vida?

In Sent. 4 d.43 a.1 q.ª1; d.49 q.1 a.1 q.ª4; *Cont. Gentes* 3,48; *In Ethic.* 1 lect.10.16.

Objeciones por las que parece que puede tenerse la bienaventuranza en esta vida.

1. Se dice en Sal 118,1: *Bienaventurados los de conducta intachable, porque caminan en la ley del Señor.* Pero esto sucede en esta vida. Luego alguno puede ser bienaventurado en esta vida.

2. Además, la participación imperfecta del bien sumo no quita razón de bienaventuranza; de lo contrario, uno no sería más bienaventurado que otro. Pero, en esta vida, los hombres pueden participar del bien sumo, conociendo y amando a Dios, aunque sea imperfectamente. Luego el hombre puede ser bienaventurado en esta vida.

3. Además, lo que afirman muchos no puede ser del todo falso, pues parece que es natural lo que hay en muchos, y la naturaleza no falla del todo. Pero muchos encuentran la bienaventuranza en esta vida, como se demuestra por lo que dice Sal 143,15: *Llamaron bienaventurado al pueblo que tiene esto,* es decir, los bienes de la vida presente. Luego alguno puede ser bienaventurado en esta vida.

En cambio está lo que se dice en Job 14,1: *El hombre nacido de mujer vive poco tiempo y se llena de miserias.* Pero la bienaventuranza excluye la miseria. Luego en esta vida no se puede ser bienaventurado.

Solución. *Hay que decir:* En esta vida se puede tener alguna participación de la bienaventuranza[b], pero no se puede te-

6. *In Ioann.* 14,2 tract.67: ML 35,1812. 7. *Enarr. in Psalm.* ps.134,3: ML 37,1741. 8. C.4: ML 32,708.

b Se aborda, por fin, de forma directa el tema de la felicidad en esta vida. Como se excluye su plenitud, se le llama «imperfecta» (a.3 ad 2).

Santo Tomás defiende, por tanto, que en esta existencia terrena pueda darse la felicidad. Siguiendo sus categorías cristianas, el Santo la considera ontológicamente como «participación» de la bienaventuranza divina. Pero su razonamiento expresa nada más que un típico análisis de

ner la bienaventuranza perfecta y verdadera. Y esto se puede comprender de dos modos. En primer lugar, por la misma razón común de bienaventuranza, pues la bienaventuranza excluye todo mal y colma todo deseo, por ser *el bien perfecto y suficiente* (cf. nota 5). Pero la vida presente está sometida a muchos males que no pueden evitarse: tanto la ignorancia por parte del entendimiento, como el deseo desordenado por parte del apetito, y múltiples penalidades por parte del cuerpo, que enumera minuciosamente Agustín en XIX *De civ. Dei*[9]. Igualmente tampoco el deseo de bien puede saciarse en esta vida, pues el hombre desea naturalmente la permanencia del bien que tiene. Pero los bienes de la vida presente son transitorios, puesto que la vida misma pasa y la deseamos naturalmente, queremos que permanezca sin interrupción, porque el hombre rehúye naturalmente la muerte. Por consiguiente, es imposible tener en esta vida la verdadera bienaventuranza.

En segundo lugar, si se considera aquello en lo que consiste especialmente la bienaventuranza, es decir, la visión de la esencia divina, que no puede ocurrirle al hombre en esta vida, como se demostró en la primera parte (q.12 a.2). Según esto, queda claro que nadie puede conseguir la bienaventuranza verdadera y perfecta en esta vida.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se llama a algunos bienaventurados en esta vida, bien por la esperanza de conseguir la bienaventuranza en la vida futura, según Rom 8,24: *En esperanza hemos sido salvados;* o bien por alguna participación de la bienaventuranza, según alguna fruición del sumo bien.

2. *A la segunda hay que decir:* La participación de la bienaventuranza puede ser imperfecta de dos modos. Uno, por parte del objeto mismo de la bienaventuranza, al que ciertamente no se ve según su esencia. Y esta imperfección quita la razón de verdadera bienaventuranza. De otro modo, puede ser imperfecta por parte del mismo que participa, quien ciertamente llega a alcanzar el objeto mismo de la bienaventuranza, es decir, a Dios, pero imperfectamente, en comparación con el modo como Dios disfruta de sí mismo. Y esta imperfección no quita la verdadera razón de bienaventuranza, porque, al ser la bienaventuranza una operación, como se dijo (q.3 a.2), se considera la verdadera razón de bienaventuranza a partir del objeto, que da la especie al acto, pero no a partir del sujeto.

3. *A la tercera hay que decir:* Los hombres consideran que en esta vida hay alguna bienaventuranza por alguna semejanza con la bienaventuranza verdadera. Y así no se equivocan del todo en su apreciación.

9. C.4: ML 41,628.

---

la experiencia humana, que conoce la fragilidad de la dicha humana y los enormes obstáculos que la acompañan.

Otro asunto es la relación de esa felicidad humana con la moral. Siguiendo a Aristóteles, hace consistir esa felicidad en la actividad del alma conforme a la virtud. Una vida virtuosa es fuente de dicha. En el ejercicio de la virtud consiste la felicidad. Cuanto más virtuoso es un hombre, más feliz será y más durará su gozo. Son expresiones repetidas una y otra vez por ambos autores. Ética y felicidad quedan así bien ensambladas y unidas.

Desde esta vertiente humana, la filosofía y teología han querido recuperar el tema de la felicidad para la ética. Se vuelve a proponer, con aquellos grandes maestros, que el ejercicio moral lleva a la felicidad y que, si no es así, algo falla en la vida. Es cierto que se ofrecen muchos matices para esta «recuperación», como restarle el tono excesivamente «intelectual» a la felicidad aristotélica y hacer más hueco al placer corporal; pero ahí queda una buena herencia para la actualidad.

Desde el ámbito cristiano se ha resucitado la felicidad como modo de vida desde el sermón de las bienaventuranzas. Se trata de actuar conforme al seguimiento de Jesucristo, pero sin perder esa serenidad existencial, tan apacible y tan feliz, que reflejan las palabras de Jesús cuando llama bienaventurados a los suyos. La ética creyente, sin olvidar las paradojas de la cruz, debe ser una ética de felicidad.

ARTÍCULO 4

¿Puede perderse la bienaventuranza?

1 q.64 a.2; q.94 a.1; *In Sent.* 1 d.8 q.3 a.2; 4 d.49 q.1 a.1 q.ª4; *Cont. Gentes* 3,62; *In Io.* 10 lect.5; *Compend. theol.* c.166; p.2 c.9.

Objeciones por las que parece que puede perderse la bienaventuranza.

1. La bienaventuranza es una perfección. Pero toda perfección está en el ser perfectible según su modo de ser. Y, puesto que el hombre según su naturaleza es mudable, parece que el hombre participa de la bienaventuranza de un modo mudable. Y así parece que el hombre puede perder la bienaventuranza.

2. Además, la bienaventuranza consiste en una acción del entendimiento, que está sometido a la voluntad. Pero la voluntad se relaciona con cosas opuestas. Luego parece que puede desistir de la operación que hace al hombre bienaventurado, y así dejar el hombre de ser bienaventurado.

3. Además, el fin se corresponde con el principio. Pero la bienaventuranza del hombre tiene principio, pues el hombre no siempre fue bienaventurado. Luego parece que tendrá fin.

En cambio está lo que se dice en Mt 25,46, acerca de los justos, que *irán a la vida eterna,* que es la bienaventuranza de los santos, como se dijo (a.2 *sed contra).* Pero lo que es eterno no termina. Luego no puede perderse la bienaventuranza.

Solución. *Hay que decir:* Si hablamos de la bienaventuranza imperfecta, cual puede tenerse en esta vida, ciertamente puede perderse. Y esto es manifiesto en la bienaventuranza contemplativa, que puede perderse bien por olvido, por ejemplo: cuando una enfermedad destruye la ciencia; o bien por otras ocupaciones, que distraen a uno totalmente de la contemplación. Y también es claro en la felicidad activa, pues la voluntad del hombre puede transformarse hasta pasar de la virtud, en cuyo acto consiste fundamentalmente la felicidad, al vicio. Pero si la virtud permanece íntegra, los cambios exteriores pueden, ciertamente, perturbar esta bienaventuranza, en cuanto que impiden muchas operaciones de las virtudes; pero no pueden quitarla del todo, porque siempre permanece la operación de la virtud mientras el hombre soporte satisfactoriamente las adversidades. Y porque la bienaventuranza de esta vida puede perderse, y esto parece que está en contra de la razón de bienaventuranza, por eso dice el Filósofo en I *Ethic.*[10], que algunos son bienaventurados en esta vida, pero no absolutamente, sino *como hombres,* cuya naturaleza está sometida al cambio.

Ahora bien, si hablamos de la bienaventuranza perfecta que esperamos después de esta vida, hay que recordar lo que afirmó Orígenes[11], siguiendo el error de algunos platónicos, que después de la última bienaventuranza el hombre puede llegar a ser miserable.

Pero se ve claramente que esto es falso de dos formas. Una, por la misma razón común de bienaventuranza. Pues por ser la bienaventuranza *el bien perfecto y suficiente* (cf. a.2 arg.3), es necesario que aquiete el deseo del hombre y excluya todo mal. Pero el hombre desea naturalmente retener el bien que tiene y conseguir la seguridad de retenerlo, de lo contrario, es necesario que se atormente con el temor de perderlo o con el dolor por la certeza de la pérdida. Se requiere, por tanto, para la verdadera bienaventuranza, que el hombre tenga la certeza de que el bien que tiene, nunca lo va a perder. Y si esta certeza es verdadera, nunca se perderá la bienaventuranza. Pero si es falsa, ya es un mal el hecho mismo de tener una opinión falsa, pues lo falso es un mal del entendimiento, del mismo modo que lo verdadero es un bien suyo, como se dice en VI *Ethic.*[12] Así, pues, ya no será verdaderamente bienaventurado si hay algo malo en él.

La segunda concluye lo mismo, si se considera la razón de la bienaventuranza en especial. Pues se demostró antes (q.3 a.8) que la bienaventuranza perfecta del hombre consiste en la visión de la esencia divina. Pero es imposible que quien ve la esencia divina quiera no verla. Porque uno desea privarse de un bien que ya tiene cuando es insuficiente y busca en su lugar otro más completo, o cuan-

10. ARISTÓTELES, c.10 n.6 (BK 1101a19): S. TH., lect.16. 11. *Peri Archon* 1 c.5: MG 11,164; c.6: MG 11,167 n.70; cf. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 10 c.30: ML 41,309. 12. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1139a26): S. TH., lect.2.

do está asociado con alguna incomodidad que provoca hastío. Ahora bien, la visión de la esencia divina llena al alma con todos los bienes, pues la une a la fuente de toda bondad; por eso se dice en Sal 16,15: *Me saciaré cuando aparezca tu gloria; y* en Sab 7,11: *Me vinieron todos los bienes juntamente con ella,* es decir, con la contemplación de la sabiduría. De igual modo, tampoco tiene asociada ninguna incomodidad, porque de la contemplación de la sabiduría se dice, en Sab 8,16: *No es amarga su conversación, ni tediosa su convivencia.* Así, por tanto, queda claro que el bienaventurado no puede dejar la bienaventuranza por propia voluntad. De igual modo, tampoco puede perderla porque se la quite Dios. Porque, al ser su sustracción una pena, Dios, que es juez justo, no puede producirla si no hay alguna culpa; y no puede incurrir en culpa quien ve la esencia de Dios, pues acompaña necesariamente a esta visión la rectitud de la voluntad, como ya se demostró (q.4 a.4). Tampoco ningún otro agente puede apartar de ella, porque la mente unida a Dios se eleva sobre todas las demás cosas, y así ningún otro agente puede excluirla de esta unión. En consecuencia, parece inaceptable que a lo largo de ciertas alteraciones de los tiempos el hombre pase de la bienaventuranza a la miseria, y al contrario; porque estas alteraciones temporales sólo pueden afectar a las cosas que están sometidas al tiempo y al movimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La bienaventuranza es la perfección consumada, que excluye todo defecto del bienaventurado. Y, por eso, llega a quien la tiene sin mutabilidad, mediante el poder divino, que eleva al hombre hasta la participación de la eternidad, que supera toda mutación.

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad se relaciona con cosas opuestas en lo que se ordena a un fin, pero se ordena por necesidad natural al fin último. Y esto es claro por el hecho de que el hombre no puede no querer ser bienaventurado.

3. *A la tercera hay que decir:* La bienaventuranza tiene principio por la condición de quien participa, pero carece de fin por la condición del bien cuya participación hace bienaventurado. Por eso se debe a una cosa el comienzo de la bienaventuranza, y a otra el que carezca de fin.

ARTÍCULO 5

¿Puede el hombre adquirir la bienaventuranza por sus medios naturales?

1 q.12 a.4; infra q.62 a.1; *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.2; 4 d.49 q.2 a.6; *Cont. Gentes* 3,52.147.

Objeciones por las que parece que el hombre puede conseguir la bienaventuranza por sus medios naturales.

1. La naturaleza no falla en las cosas necesarias. Pero nada hay más necesario para el hombre que aquello por lo que se consigue el fin último. Luego no falta esto a la naturaleza humana. Por consiguiente, el hombre puede conseguir la bienaventuranza por sus medios naturales.

2. Además, el hombre, por ser más noble que las criaturas irracionales, parece que es más suficiente. Pero las criaturas irracionales pueden conseguir sus fines mediante sus medios naturales. Luego mucho más el hombre puede conseguir la bienaventuranza por sus medios naturales.

3. Además, la bienaventuranza es *la operación perfecta,* según el Filósofo[13]. Pero corresponde al mismo comenzarla y llevarla a cabo. Por consiguiente, como la operación imperfecta, que es como el principio en las operaciones del hombre, está sometida al poder natural del hombre, por el cual es dueño de sus actos, parece que podrá alcanzar la operación perfecta, que es la bienaventuranza, mediante el poder natural.

En cambio, el hombre es naturalmente el principio de sus actos mediante el entendimiento y la voluntad. Pero la bienaventuranza última, que está preparada para los santos, supera el entendimiento y la voluntad del hombre; pues dice el Apóstol, en 1 Cor 2,9: *Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni ha llegado hasta el corazón del hombre lo que Dios tiene preparado para quienes le aman.* Por consiguiente, el hombre no puede conseguir la bienaventuranza por sus medios naturales.

13. ARISTÓTELES, *Eth. 7* c.13 n.2 (BK 1153b16): S. TH., lect.13.

Solución. *Hay que decir:* La bienaventuranza imperfecta, que puede tenerse en esta vida, puede adquirirla el hombre por sus medios naturales, del mismo modo que también puede adquirir la virtud, en cuya operación consiste; pero de esto se tratará después (q.63). Sin embargo, la bienaventuranza perfecta del hombre consiste en la visión de la esencia divina, como ya se dijo (q.3 a.8). Ahora bien, ver a Dios por esencia es superior no sólo a la naturaleza del hombre, sino también a la de toda criatura, como se demostró en la primera parte (q.12 a.4); pues el conocimiento de cualquier criatura es según el modo de su sustancia, como se dice a propósito de la inteligencia en el libro *De causis*[14], *que conoce lo que está sobre ella y lo que le es inferior, según el modo de su sustancia.* Pero todo conocimiento según el modo de una sustancia creada es insuficiente en la visión de la esencia divina, que supera infinitamente toda sustancia creada. Por consiguiente, ni el hombre, ni ninguna otra criatura, puede conseguir la bienaventuranza última por sus medios naturales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo mismo que la naturaleza no falla al hombre en lo necesario, no le dio armas ni vestido como a los otros animales, porque le dio razón y manos para conseguir estas cosas; así tampoco le falla al hombre en lo necesario, aunque no le diera un principio con el que pudiera conseguir la bienaventuranza, pues esto era imposible. No obstante, le dio libre albedrío, con el que puede convertirse a Dios, para que le haga bienaventurado. *Pues lo que podemos mediante los amigos, de algún modo lo podemos por nosotros mismos,* como se dice en el III *Ethic.*[15]

2. *A la segunda hay que decir:* La naturaleza que puede conseguir el bien perfecto es de condición más noble, aunque necesite el auxilio exterior para conseguirlo, que la naturaleza que no puede conseguir el bien perfecto, sino que consigue un bien imperfecto, aunque para su consecución no necesite auxilio exterior, como dice el Filósofo en el II *De caelo*[16]. Del mismo modo que está mejor dispuesto para la salud quien puede adquirir la salud perfecta, aunque sea con la ayuda de la medicina, que quien sólo puede adquirir una salud imperfecta sin ayuda de la medicina. Y por eso, la criatura racional, que puede conseguir el bien perfecto de la bienaventuranza, aunque necesite para ello la ayuda divina, es más perfecta que la criatura irracional, que no es capaz de conseguir un bien así, sino que sólo consigue un bien imperfecto con los recursos de su naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando lo perfecto y lo imperfecto son de la misma especie, pueden estar causados por la misma virtud. Pero esto no es necesario si son de distinta especie, pues todo lo que puede causar la disposición de la materia no puede conferir la última perfección. Ahora bien, una operación imperfecta, que está bajo el poder natural del hombre, no es de la misma especie que la operación perfecta que es la bienaventuranza del hombre, pues la especie de la operación depende del objeto. Por consiguiente, el argumento no procede.

ARTÍCULO 6

¿Consigue el hombre la bienaventuranza por la acción de una criatura superior?

Objeciones por las que parece que el hombre puede llegar a ser bienaventurado por la acción de una criatura superior, es decir, de los ángeles.

1. Puesto que se encuentra en las cosas un orden doble: uno de las partes del universo entre sí, y otro de todo el universo al bien que está fuera de él; el primer orden se ordena al segundo como a fin, según se dice en XII *Metaphys.*[17]; por ejemplo, el orden de las partes de un ejército entre sí es por el orden de todo el ejército al jefe. Pero el orden de las partes del universo entre sí se aprecia porque las criaturas superiores actúan sobre las inferiores, como se dijo en la primera parte (q.19 a.5 ad 2; q.48 a.1 ad 5; q.109 a.2). Ahora bien, la bien-

14. Prop. 8: S. TH., lect.8. 15. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 1112b27): S. TH., lect.8. 16. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 292a22): S. TH., lect.18. 17. ARISTÓTELES, 11 c.10 n.1 (BK 1075a11): S. TH., 1.12 lect.12.

aventuranza consiste en el orden del hombre al bien que está fuera del universo, que es Dios. Luego el hombre llega a ser bienaventurado mediante la acción de la criatura superior, es decir, del ángel, en él.

2. Además, lo que es algo en potencia, puede ser llevado a acto por lo que es eso mismo en acto; por ejemplo, lo que es cálido en potencia pasa a ser cálido en acto mediante lo que es cálido en acto. Pero el hombre es bienaventurado en potencia. Luego puede llegar a ser bienaventurado en acto mediante el ángel, que es bienaventurado en acto.

3. Además, la bienaventuranza consiste en una operación del entendimiento, como antes se dijo (q.3 a.4). Pero el ángel puede iluminar el entendimiento del hombre, como se estudió en la primera parte (q.111 a.1). Luego el ángel puede hacer al hombre bienaventurado.

En cambio está lo que se dice en Sal 83,12: *El Señor dará la gracia y la gloria.*

Solución. *Hay que decir:* Como toda criatura está sometida a las leyes de la naturaleza, puesto que tiene una virtud y una acción limitadas, la virtud de una criatura no puede llevar a cabo lo que excede la naturaleza creada. Por eso, si es necesario hacer algo que supera la naturaleza, eso lo hace inmediatamente Dios, como resucitar un muerto, dar la vista a un ciego, y cosas así. Ahora bien, se ha demostrado (a.5) que la bienaventuranza es un bien que supera la naturaleza creada. Por consiguiente, no es posible que se proporcione por la acción de criatura alguna, sino que Dios sólo es el agente que hace al hombre bienaventurado, si hablamos de la bienaventuranza perfecta. Pero si hablamos de la bienaventuranza imperfecta, sí hay proporción entre ésta y la virtud, en cuyo acto consiste.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Normalmente sucede, en las potencias activas ordenadas, que pertenece a la potencia suprema el conducir al fin último, mientras que las potencias inferiores ayudan a la consecución de este fin disponiendo; por ejemplo, el uso de una nave, que es para lo que se la construye, pertenece al arte de la navegación, que preside el arte de la construcción naval. Lo mismo, pues, ocurre también en el orden del universo: los ángeles ayudan, ciertamente, al hombre a conseguir el fin último mediante algunas cosas preparatorias que lo disponen a su consecución; pero el hombre consigue el último fin mediante el primer agente mismo, que es Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando una forma existe en acto en alguna cosa según el ser perfecto y natural, puede ser principio de acción para otra cosa; por ejemplo, lo cálido calienta mediante el calor. Pero si la forma existe en algo imperfectamente, y no según el ser natural, no puede ser principio de su comunicación a otro; así, la visión de un color que está en la pupila no puede dar color a otra cosa; tampoco todo lo que está iluminado y caliente puede iluminar y calentar otras cosas, pues así las acciones de iluminar y calentar serían hasta el infinito. Ahora bien, la luz de gloria, con la que se ve a Dios, está en Él, ciertamente, de un modo perfecto según el ser natural, pero en las criaturas está imperfectamente y según un ser figurado o participado. Por consiguiente, ninguna criatura bienaventurada puede comunicar su bienaventuranza a otra.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel bienaventurado ilumina el entendimiento del hombre, o incluso el ángel inferior, en lo referente a algunas razones de las obras divinas, pero no en cuanto a la visión de la esencia divina, como se dijo en la primera parte (q.106 a.1). Pues Dios ilumina inmediatamente a todos, para que vean su esencia.

ARTÍCULO 7

¿Se requiere alguna obra buena para que el hombre consiga de Dios la bienaventuranza?

1 q.62 a.4; *Compend. theol.* c.172.

Objeciones por las que parece que no se requiere ninguna obra del hombre para que éste consiga de Dios la bienaventuranza.

1. Por ser Dios un agente de virtud infinita en su obrar, no necesita previamente materia ni disposición de la materia, sino que puede producir todo al instante. Pero las obras del hombre sólo pueden requerirse para su bienaventuranza como disposiciones, pues no se re-

quieren para ella como causa eficiente, según se ha dicho (a.6). Luego Dios, que no requiere disposiciones previas en su obrar, confiere la bienaventuranza sin que precedan obras.

2. Además, Dios es el autor inmediato de la bienaventuranza, del mismo modo que lo es de la naturaleza. Pero en la primera disposición de la naturaleza produjo las criaturas sin que precediera ninguna disposición o acción de las criaturas, pues al instante hizo todo perfecto en su especie. Luego parece que conferirá la bienaventuranza al hombre sin que preceda obra alguna.

3. Además, dice el Apóstol, en Rom 4,6 que la bienaventuranza del hombre es *para quien Dios confiere la justicia sin obras*. Por tanto, no se requiere obra alguna del hombre para conseguir la bienaventuranza.

En cambio está lo que se dice en Jn 13,17: *Si sabéis esto, seréis bienaventurados si lo practicáis*. Luego por la acción se llega a la bienaventuranza.

Solución. *Hay que decir:* Como se observó más arriba (q.4 a.4), se requiere para la bienaventuranza la rectitud de la voluntad, pues no es otra cosa que el orden debido de la voluntad al último fin; y se exige esta rectitud para la consecución del último fin como se exige la disposición debida de la materia para la consecución de la forma. Pero con esto no se demuestra que alguna operación del hombre deba preceder a su bienaventuranza, pues Dios podría hacer a la vez que la voluntad tendiera rectamente al fin y que lo consiguiera; del mismo modo que a veces dispone la materia e induce la forma a la vez. Pero el orden de la sabiduría divina exige que no se haga esto, pues, como se dice en el II *De caelo*[18], *de los seres que están destinados a tener el bien perfecto, alguno lo tiene sin movimiento, otros con un solo movimiento, otros con muchos*. Ahora bien, tener el bien perfecto sin movimiento, es propio de quien lo tiene naturalmente. Pero tener la bienaventuranza naturalmente es propio de Dios solo. Por eso, es propio de Dios solo que no sea movido a la bienaventuranza mediante operación precedente alguna. Pero, como la bienaventuranza excede toda naturaleza creada, ninguna simple criatura consigue la bienaventuranza convenientemente sin el movimiento de la operación, mediante la cual tiende a ella. Con todo, el ángel, que es superior al hombre en el orden de la naturaleza, la ha conseguido, por disposición de la sabiduría divina, con un solo movimiento de operación meritoria, como se expuso en la primera parte (q.62 a.5). Los hombres, en cambio, la consiguen con muchos movimientos de operaciones, que se llaman méritos. Por eso también, según el Filósofo[19], la bienaventuranza es premio de las operaciones virtuosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se exige alguna operación previa del hombre para conseguir la bienaventuranza por insuficiencia de la virtud divina beatificante, sino para guardar el orden en las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios produjo al instante las primeras criaturas perfectas sin que precediera ninguna disposición u operación de las criaturas, porque Dios estableció los individuos de las especies de modo que por ellos se propagara la naturaleza a los descendientes. De igual modo, porque a través de Cristo, que es Dios y hombre, habría que derivar la bienaventuranza a los hombres, según aquello del Apóstol en Heb 2,10: *Quien había llevado muchos hijos a la gloria;* al instante, desde el principio de su concepción, sin ninguna operación meritoria precedente, su alma fue bienaventurada. Pero esto es peculiar en él, y así el mérito de Cristo ayuda a los niños bautizados a conseguir la bienaventuranza, aunque les falten méritos propios, porque por el bautismo han sido hechos miembros de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* El Apóstol está hablando de la bienaventuranza de la esperanza, que se tiene por gracia justificante y que no se da porque precedan obras. Pues no tiene razón de término de movimiento, como la bienaventuranza, sino que más bien es el principio del movimiento con el que se tiende a la bienaventuranza.

18. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 292a22): S. TH., lect.18. 19. ARISTÓTELES, *Eth.* 1 c.9 n.3 (BK 1099b16): S. TH., lect.14.

ARTÍCULO 8

¿Todos los hombres desean la bienaventuranza?

In Sent. 4 d.49 q.1 a.3 q.ª1.

Objeciones por las que parece que no todos desean la bienaventuranza.

1. Nadie puede desear lo que desconoce, porque el objeto del apetito es el bien conocido, como se dice en el III *De anima*[20]. Pero muchos no saben qué es la bienaventuranza; y esto, como dice Agustín en el XIII *De Trin.*[21], es claro, porque *algunos pusieron la bienaventuranza en el placer del cuerpo, otros en la virtud del alma, otros en otras cosas.* Luego no todos desean la bienaventuranza.

2. Además, la esencia de la bienaventuranza es la visión de la esencia divina, como se dijo (q.8 a.8). Pero algunos[22] opinan que es imposible esto, que el hombre vea a Dios por esencia; por eso no lo desean. Luego no todos los hombres desean la bienaventuranza.

3. Además, dice Agustín, en el XIII *De Trin.*[23], que *bienaventurado es quien tiene todo lo que desea, y nada desea mal.* Pero no todos quieren esto, pues algunos quieren mal algunas cosas y, sin embargo, quieren quererlas. Luego no todos quieren la bienaventuranza.

En cambio está lo que dice Agustín en el XIII *De Trin.: Si uno dijera: «todos queréis ser bienaventurados y no queréis ser desventurados», diría algo que todos reconocen en su voluntad*[24]. Luego todos desean ser bienaventurados.

Solución. *Hay que decir:* Se puede considerar la bienaventuranza de dos modos. Uno, según la razón común de bienaventuranza. Y así es necesario que todo hombre quiera la bienaventuranza. La razón común de la bienaventuranza es ser el bien perfecto, como se dijo (a.3.4). Ahora bien, como el objeto de la voluntad es el bien, el bien perfecto de alguien es lo que sacia totalmente su voluntad. Por eso, desear la bienaventuranza no es otra cosa que desear que se sacie la voluntad. Y esto lo desea cualquiera.

Podemos hablar de la bienaventuranza de otro modo, según su razón especial, en cuanto a aquello en lo que consiste la bienaventuranza. Y así no todos conocen la bienaventuranza, porque no saben a qué cosa corresponde la razón común de bienaventuranza. Y, por consiguiente, en cuanto a esto, no todos la desean.

Con esto queda respondida la *primera* objeción.

Respuesta a las otras objeciones:
2. *A la segunda hay que decir:* Como la voluntad es consecuencia de la aprehensión del entendimiento o de la razón, del mismo modo que sucede que algo es igual en la realidad y, sin embargo, es distinto según la consideración de la razón, así también sucede que algo es igual en la realidad, pero se desea de un modo sí y de otro no. La bienaventuranza, por tanto, puede ser considerada bajo la razón de bien final y perfecto, que es la razón común de bienaventuranza y, así, naturalmente y por necesidad, la voluntad tiende a ello, como se dijo (a.8 y a.4 ad 2). También puede ser considerada según otras consideraciones especiales: por parte de la misma operación, por parte de la potencia operativa o por parte del objeto; y así la voluntad no tiende a la bienaventuranza por necesidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa definición de bienaventuranza que algunos[25] dieron: *Bienaventurado es quien tiene todo lo que desea,* o *a quien sucede todo lo anhelado,* es buena y suficiente si se entiende de un modo, pero de otro modo es imperfecta. Si se entiende con total referencia a todo lo que desea el hombre con su apetito natural, entonces es verdad que quien tiene todo lo que desea es bienaventurado, pues únicamente sacia el apetito natural del hombre el bien perfecto, que es la bienaventuranza. Pero si se entiende referida a aquellas cosas que desea el hombre, según la aprehensión

20. ARISTÓTELES, c.10 n.4.6 (BK 433a27; b12): S. TH., lect.15. 21. C.4: ML 42,1018; *De civ. Dei* 18 c.41: ML 41,601. 22. Cf. C. CAPELLE, *Autour du décret de 1210.* III: *Amaury de Bène* (París 1932) p.105; A. M. MOTTE, *Une fausse accusation contre Abélard et Arnaud de Brescia:* Rev. Se. Phil. Theol. 22 (1933) 27-46. 23. C.5: ML 42,1020. 24. C.3: ML 42,1018. 25. AGUSTÍN, *De Trin.* 13 c.5: ML 42,1020; PEDRO LOMBARDO, *Sent. 4* d.49 q.1.

de la razón, entonces tener algunas cosas que desea el hombre no pertenece a la bienaventuranza, sino más bien a la desventura, porque el tenerlas impide al hombre *alcanzar* lo que desea naturalmente; del mismo modo que el hombre a veces acepta como verdaderas algunas cosas que le impiden conocer la verdad. Teniendo esto en cuenta, Agustín[26] añadió, para la perfección de la bienaventuranza, que *no desee nada mal.* Aunque lo primero, que *es bienaventurado quien tiene todo lo que desea,* podía ser suficiente si se entiende correctamente.

26. *De Trin.* 13 c.5: ML 42,1020.

TRATADO DE LOS ACTOS HUMANOS

Introducción a las cuestiones 6 a 21

Por RAFAEL LARRAÑETA OLLETA, O.P.

Las cuestiones que nos ocupan (q.6-21) reciben el nombre de «tratado de los actos humanos».

En el prólogo a ellas, Santo Tomás nos aclara su postura: «después de haber tratado del fin (la bienaventuranza), hemos de considerar los medios por los que a ella se llega, es decir, los actos humanos». Y a partir de él hemos de comprender su sentido.

1. **Sentido general y contenidos**

Los presupuestos doctrinales de estas cuestiones son filosóficos, aunque quedan enmarcados en un contexto teológico. Explicaremos esta clara distinción.

El análisis de estas temáticas es de índole casi exclusivamente *filosófica*. Lo comprobamos en todo lo referente a los actos humanos en sí mismos, al objeto de la voluntad, su modo de ser movida, la extensión y fundamento de la libertad, la especificidad de la acción por el fin y por el objeto, el respeto a la conciencia y algunos más, especialmente el principio «interior» de distinción entre bien y mal.

Pero vemos que el Santo plantea asuntos estrictamente *teológicos* (q.10 a.4; q.19 a.10), que acude también con toda normalidad a instancias de fe (q.19 a.4 ad 3) y hasta llega a interrogarse sobre las competencias del moralista y del teólogo (q.7 a.2). Y lo que es más relevante: las «implicaciones» totales de las acciones morales son prioritariamente teológicas. Como ya vimos, el fin último que obtenemos-preparamos-merecemos lo concede gratuitamente Dios; el orden moral está garantizado últimamente por la razón divina; los principios de las operaciones buenas son las virtudes, mas su «forma» suprema es la caridad (teologal).

Podría suscitarse con ello un triple cuestionamiento: si estas cuestiones son excesivamente teológicas, filosóficas o ambivalentes. Responderemos por partes, y así se comprenderá mejor el sentido del texto.

Sabemos desde el comienzo que Santo Tomás pretende ofrecer una teología moral. El primer paso lo establece en el tratado de la bienaventuranza, que sirve de base a toda la moral de la *Suma*. El siguiente paso de esta fundamentación moral está en este segundo bloque. Su estilo y forma es mucho más racional. Ello se debe a que los contenidos poseen una estructura más independiente del dato teológico. Y por eso no será tan difícil para él remitirse una y otra vez a su fuente aristotélica. Ya veremos cómo algunas respuestas podrían deslindarse tranquilamente del estudio teológico.

Pero además existen otros aspectos que, pese a su «consistencia» filosófi-

co-humana, tienen raigambre teológica. Las potencias del alma, entendimiento y voluntad —que son el soporte de la moralidad—, son algo creado por Dios que, por su carácter espiritual, tienen origen «directo» en Dios. El bien moral, objeto de la voluntad y de la acción, es un bien real en la medida que participa del Bien absoluto, que es Dios. La norma moral tiene su fundamento en la razón divina, norma suprema del orden creado.

Antiguamente se hubiese planteado la duda de si tal exposición del «fundamento de la moralidad» respetaba la gratuidad de lo teológico, dado el talante y el tratamiento interno de los temas. Hoy día sucederá lo contrario, es decir, si tales referencias al dato teológico dejan suficiente autonomía a la ética humana. El contexto es diferente y en ambos casos creemos que Santo Tomás aporta un elemento interesante.

En efecto, para aquella época esta forma de fundamentar la moral significó un paso hacia adelante. Quizás por primera vez y de manera sólida se establecieron unos principios claros, sistemáticos y humanos para la actuación moral del *creyente*. Se dirá todavía hoy desde ciertas mentalidades que eso es concesión a los humanismos y a los racionalismos. Pero no es así. Discernir el estilo del obrar creyente, las responsabilidades ante la propia conciencia, la coherencia respecto a la fe y, simultáneamente, a la razón, no son cosas ni asuntos baladíes o de fácil concesión a una moda. En ello está en juego el prestigio y la lógica de la fe.

Los actos humanos, sus implicaciones, sus raíces en la ética, se estudian hoy en ámbitos más singulares, propios de la psicología o de la filosofía. No sufre merma con ello este tratado. El acento que imprime a su moral en estas páginas posee fuerza suficiente como para adherirse a la grandeza del sistema aristotélico. Como el Filósofo, Santo Tomás privilegia el acto humano, pero no en sí mismo y de manera aislada, sino como raíz de la moralidad y como medio para la virtud. Así, felicidad en la meta y virtud en el camino se comportan como verdaderos ejes de la moralidad.

No existe, por tanto, ambivalencia en su ética teológica. Siempre se trata de lo mismo: enraizar la moral en lo teológico con un enorme respeto a ambos órdenes. Este respeto lo considera heredado del mensaje de la Biblia. Un ejemplo entre los muchos que podríamos dar: para defender la libertad, el Santo niega que Dios mueva la voluntad humana de forma «dictatorial»; cuando Dios mueve la voluntad, lo hace siguiendo el orden mismo de la creación, o sea, salvaguardando siempre la libertad que Dios mismo creó. En caso contrario, insinúa el Santo, Dios sería un ser arbitrario y absurdo.

En el contenido de estas cuestiones suelen distinguirse con razón dos apartados. El primero comprende las cuestiones 6-17. El segundo, las 18-21. El tamaño tan desigual tiene una explicación: sobre el segundo ya había escrito bastante el autor, y ahora no hace sino presentar un resumen, mientras que sobre el primero nunca había confeccionado un «capítulo» expreso.

Para mejor intelección ofrecemos un esquema completo:

1. De la condición y naturaleza de los actos humanos en cuanto son voluntarios (q.6-17).

- A. Del voluntario e involuntario en común
  - 1) Su naturaleza (q.6).
  - 2) Las circunstancias del acto voluntario (q.7).
- B. De los actos voluntarios en particular
  - 1) De los actos propios de la voluntad
    - *a)* Respecto del fin
      - *a)* La volición
        - 1. La simple voluntad (q.8).
        - 2. El motivo de la voluntad (q.9).
        - 3. El modo de ser movida (q.10).
      - *b)* El gozo o fruición (q.11).
      - *c)* La intención (q.12).
    - *b)* Respecto de los medios
      - *a)* La elección
        - 1. En sí misma (q.13).
        - 2. En el consejo (q.14).
      - *b)* El consentimiento (q.15).
      - *c)* El uso (q.16).
  - 2) De los actos imperados por la voluntad: El imperio (q.17).

II. De la bondad y malicia de los actos humanos (q.18-21).

1) De la bondad o malicia de los actos en general (q.18).
2) De la bondad o malicia de los actos internos (q.19).
3) De la bondad o malicia de los actos externos (q.20).
4) Propiedades consiguientes a la bondad o malicia de los actos (q.21).

Como se ve, en el primer bloque (q.6-17) se perfilan de una forma minuciosa los componentes del acto humano. Dado que este acto es el acto moral y dado que en él se centraba gran parte del problema ético de la época, su concepción y determinación detallada tenía una importancia enorme para el autor. También es verdad que esta descripción-definición de la acción moral quedaría convertida en clisé permanente de la ética católica. Muchos catecismos y manuales no harían sino reproducirlo en lenguajes más accesibles al vulgo.

Pero desde el punto de vista estrictamente moral, el bloque segundo (q. 18-21) posee mayor relevancia. Santo Tomás alude en ellos a los problemas más candentes del momento, ofreciendo respuestas teológicas muy interesantes en cuanto defienden con una notable singularidad las instancias humanas de lo moral.

Para sintonizar con nuestra actualidad es instructivo dar una breve descripción de los temas que andan en juego en estas cuestiones:

1.° *El sujeto de la moralidad.*—Ese sujeto no es otro que el acto humano voluntario. En Santo Tomás esta equiparación entre acto humano, acto voluntario, acto libre y acto moral es tan insistente que no queda sino resaltarlo con vigor, pues ella da el «primer toque de distinción» a su ética humana

y teológica. Cualquier legitimación ética de la in-humanidad y la no-libertad jamás podrá ampararse en la firma del Doctor de Aquino.

2.° *Los componentes del acto moral-humano* ocupan el espacio más amplio. Nos referimos a aquellos pasos o «actos menores» que conjuntamente forman el acto humano integral. Esta temática contiene aspectos bastante complejos.

El «paso» central es, sin duda, la elección. Lo decisivo dentro del acto moral es, para el Santo, la elección; en ella recibe la acción humana el apelativo de moral o inmoral, buena o mala. Consecuente con esta importancia dada a la elección, sitúa aquí el tema —tan candente entonces y ahora— de la libertad. ¿Existe la libertad, existe el acto libre? Su respuesta, y aun reconociendo las limitaciones existenciales, es siempre positiva[1].

Por las consecuencias que posee para la fijación del objeto moral y de la moralidad intrínseca, se destaca también ahora el «paso» de la intención, que para muchas mentalidades (como la bíblica, con su llamada constante «al corazón») y para muchos moralistas ya era el constitutivo propio de la bondad o de la maldad.

Relieve especial tiene la fruición, pues nos interroga sobre la deleitabilidad del bien ético, algo muy olvidado en las tradiciones teológicas. Y por distintas causas es preciso mencionar el estudio de las circunstancias, tan certeramente descritas, que los moralistas posteriores se remitirán aquí casi literalmente.

3.° *El constitutivo de la moralidad.*—Es el tercer contenido primordial y se refiere a las instancias que convierten en bueno o malo un acto humano. Santo Tomás distingue un doble orden: *a)* instancias que definen la moralidad *intrínseca* de cada acto y que son el objeto, el fin y las circunstancias; en otro lugar habrá ocasión de comprobar cómo estas tres dan lugar a curiosas superposiciones, cómo alguna de ellas no siempre es decisoria de la moralidad y cómo no poseen las tres el mismo valor en todo momento, *b)* Instancias que califican *objetivamente* el orden moral de cada acto y que son la razón natural, la ley eterna, la conciencia y la razón divina; también sobre ellas habrá ocasión de hacer interesantes aclaraciones.

Restan algunos otros temas que darían mucho trabajo a los comentaristas posteriores, como la existencia de actos indiferentes, la determinación moral del voluntario indirecto, la elaboración completa del acto humano, etc. En la reflexión reciente ya no son tan primordiales, aunque en las notas al texto aludiremos a lo más capital.

2. **Originalidad y fuentes**

Este «tratado» no existía como tal, de forma independiente, hasta la *Suma teológica* de Santo Tomás. Esta es una de sus mayores originalidades, aunque tenga fuentes que explican su contenido.

[1] El siglo XIII estudia explícitamente el problema de los fundamentos de la libertad humana. Parten de una convicción de Anselmo de Canterbury: que la libertad es una perfección, que existirá incluso en la vida bienaventurada de los justos. El cariz teológico de la cuestión no quita radicalidad al planteamiento. Cf. O. LOTTIN, *Morale fundamentale* (Tournai 1954) p.96s.

Santo Tomás encontró estos temas en varios autores, sobre todo en el «Maestro de las Sentencias»; en efecto, Pedro Lombardo los había recogido como una parte de las consideraciones morales acerca del pecado. El Santo también lo estudió así hasta la *Suma,* cuando lo desglosa de todo lo referente al pecado.

De todas maneras, los contenidos de estas cuestiones eran bien conocidos en su época y traían un lejano legado histórico. El mérito del Santo es sintetizar, ordenar y profundizar las reflexiones heredadas.

Su fuente más remota es Aristóteles y, concretamente, su *Ética a Nicómaco* (cf., sobre todo, 1.3). De esta obra encontramos hasta sesenta citas, y aunque son perceptibles bastantes diferencias en cuanto a análisis y a talante, el significado general se asemeja mucho.

San Agustín es el otro gran inspirador del Santo. El Doctor de Hipona no confeccionó un conjunto estructurado sobre los actos humanos y, sin embargo, las numerosas observaciones introspectivas de sus escritos sirvieron de material-base para las sumas del Medioevo[2]. De él derivan aspectos tan interesantes como la fruición, el consenso y el uso; igualmente procede de él la división bipartita de la teología en «usar» y «disfrutar», es decir que San Agustín distinguía las cosas según sirven para uso o para disfrute (aunque ambas pueden conducirnos al goce perfecto: Dios mismo)[3]. Precisamente P. Lombardo recogerá esta distinción y de ella derivarán largos comentarios en la introducción a la teología; así lo haría el mismo Santo Tomás en su *Comentario a las Sentencias*[4], aunque ahora se desprenda de la generalización del uso y el disfrute para insertarlos dentro de la estructura del acto moral.

Juan Damasceno, nombrado con frecuencia por el autor, fue uno de los primeros que intentó estructurar las diversas partes o «pasos» del acto humano; puso en ello tanto énfasis y detallismo, que llegaría a enunciar doce «pasos» sólo para la voluntad, sin contar con los del entendimiento. Sin dejar de reconocer tan insigne autoridad, Santo Tomás reducirá ese número a prácticamente la mitad (aunque hay opiniones diversas, como se verá).

San Gregorio Niceno es el más citado en estas cuestiones. De él refiere siempre la obra *De natura hominis;* en realidad, su autor es Nemesio, obispo de Emesa (sobre el siglo V); no se conoce ninguna otra obra del mismo, y ésta se atribuyó universalmente al Niceno. Santo Tomás debió de remitirse tanto a él por sus alusiones continuadas a la *Ética* aristotélica. Era un modo clásico de protegerse en el prestigio de los Santos Padres para utilizar doctrinas tan sospechosas entonces como las del pagano Aristóteles, porque, en el fondo, no añadían demasiado al texto original del Estagirita.

Pese a que estas fuentes eran muy conocidas por todos los maestros, Santo Tomás se separa de ellos en el estilo de exposición, creando un conjunto independiente. Ese fue uno de sus méritos, según dijimos, pero debe tener alguna explicación.

[2] No obstante, la escuela de Santo Tomás se separará de las tesis más voluntaristas del agustinismo. Cf. J. RAMÍREZ, *Opera omnia.* IV: *De actibus humanis* (Madrid 1972) p.518s.

[3] S. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* I c.4: ML 34,20.

[4] *In Sent.* I d.1.

Posiblemente Santo Tomás juzgó que, si lo humano-moral posee consistencia propia, no convenía difuminarlo mezclándolo con cuestiones de más directa implicación teológica, como sucede con el pecado. La actuación humana queda así bien perfilada y forma el cimiento de la conducta creyente.

Evidentemente, existen otras muchas fuentes para tantos temas como se estudian en este tratado. No nos toca en tan breve espacio realizar una investigación histórica, ya efectuada por otros eruditos y con acierto[5]. Pero conviene resaltar siquiera los pormenores más sobresalientes, según la selección que ofrecemos a continuación.

En la q.6 aborda el problema de «lo voluntario», muy meditado ya por el Estagirita. Aunque los enunciados remiten al Damasceno y al Niceno, las soluciones concretas son propias del Santo.

Las circunstancias, enumeradas de pasada por Aristóteles, han de atribuirse en justicia a Cicerón. En su obra *De inventione oratoria*, aconseja al orador que en sus defensas nunca olvide las circunstancias atenuantes o agravantes de las causas en litigio. Las múltiples circunstancias de Cicerón fueron reducidas por la escolástica a siete, intentando una especie de paralelismo con los accidentes individuantes de la persona *(forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen)*. Estas son las que sirven de base al argumento de Santo Tomás para enumerar las circunstancias del acto humano.

Mientras muchos detalles de la elección, el consejo y la intención proceden de Aristóteles, la mayor parte de las que se refieren a la fruición, al consenso y al uso son de San Agustín. Ya dijimos algo al respecto. Basta añadir que algunas de estas citaciones probablemente las tomó de las muchas que había en las sumas sobre el Doctor de Hipona, y particularmente debió de inspirarse en P. Lombardo.

El tratamiento de la bondad y malicia de los actos no es tan propio de Santo Tomás. Eran temas muy antiguos. Y por si fuera poco, ya estaban muy discutidos desde Abelardo por todos los maestros de la época. También veremos cómo el mismo Santo Tomás ya había debatido estos problemas anteriormente cuando estudió toda la moralidad referente al pecado.

No deben pasarse por alto la gran cantidad de citas bíblicas. A través de ellas se nos quiere recordar una y otra vez que seguimos en teología. Algo importa señalar: la mayoría no se emplean rigurosamente como contenido directo de valor demostrativo, sino más bien como textos que apoyan lo que por otro cauce va a demostrarse. Lógicamente, falta el rigor de la explicación exegética que hoy pedimos a los biblistas y que en aquel entonces era imposible esperar. Tampoco escasean demostraciones lógico-racionales para confirmar algunos contenidos de fe que de suyo son indemostrables. Es un modo peculiar de utilizar el dato bíblico y, ciertamente, propio de una etapa mucho menos crítica e incluso ingenua.

[5] Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* (Louvain-Gembloux 1948: t.11).

3. Los actos humanos en el conjunto de las obras de Santo Tomás

En lugar de conformarnos con ofrecer una lista exhaustiva de lugares paralelos, juzgamos más interesante analizar la evolución del pensamiento del autor según la trayectoria que observamos en sus obras más importantes.

Para mejor intelección dividimos esta exposición en dos bloques, conforme a lo que ya hemos apuntado.

a) *Lugares paralelos de q.6-17*

Siendo esta parte la más original, es lógico que sólo encontremos pasajes parciales paralelos a las distintas cuestiones. Estos son los lugares más relevantes:

1.° El *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.*—Desde su comienzo trata del uso y de la fruición como actos de la razón y del intelecto (I d.1 c.1); también se aborda en el libro II d.24 c.1 el tema del libre albedrío, que en la d.25 se aplica a Dios. En el mismo libro II d.38 se trata de la voluntad y de su ordenación al fin. Y por último, en el libro IV d.l6 c.3 se toca el tema de las circunstancias morales referidas al pecado.

2.° La *Cuestión disputada acerca de la Verdad,* que contiene muchos asuntos similares a los que nos ocupan. En la q.1 se estudia la verdad y falsedad del entendimiento; en la q.10 se analiza la mente humana dentro de esta vida y de la otra; en las q.15-17 se habla ya de la razón, la sindéresis y la conciencia. Finalmente, la q.24 aborda la cuestión del libre albedrío.

3.° La *Suma contra Gentiles.*—En ésta aparecen, en el libro I c.88, un curioso interrogante sobre la libertad de Dios y otros no menos sugerentes sobre el gozo y el amor de Dios, en el c.90-91. Más propio para nuestro tema es el libro II c.46-101, donde se expone todo lo referente al alma, al entendimiento humano y de las «sustancias separadas».

4.° El *Comentario a la Ética a Nicómaco,* que probablemente es el lugar más cercano a estas cuestiones de la *Suma.* En el libro III c.1-4, correspondientes a las lecciones 1-10 del Santo, se intenta aclarar el significado exacto del voluntario, del acto de elección y del «consilium»; se volverá también a definir el objeto propio de la voluntad.

5.° La *Cuestión disputada acerca del Mal.*—En la q.3 y hablando del pecado, se pregunta el autor por las causas que pueden impedir la voluntariedad plena. Pero la más interesante es la q.6, dedicada al acto de «elección»; de esta cuestión se ha dicho que con ella pretendió Santo Tomás intervenir directamente en la polémica suscitada por las condenas del obispo Tempier, polémica a la que aludiremos en algún momento.

6.° Llegamos así a la *Suma teológica.*—En la primera parte no tenemos, hablando con propiedad, un lugar paralelo, sino algo mucho más capital: el complemento del tratado de los actos humanos. Estamos refiriéndonos al llamado «tratado del hombre» q.75-89. En el prólogo a la q.84 leemos que, mientras «ahora estudiamos los actos intelectivos», en «la segunda parte, que

versa sobre la cuestión moral», estudiaremos los actos apetitivos, aunque ya ha descrito poco antes qué es la voluntad (q.82) y el libre albedrío (q.83).

En el estudio del hombre, que llega hasta la q.102, no quiso insertar Santo Tomás los contenidos de nuestras cuestiones. Para dar mayor coherencia y unidad a la moral, el Santo no tiene inconveniente en realizar esta especie de «vivisección». Los discípulos se aprestarán a unificar esas dos secciones, pero al Doctor de Aquino le importaba más construir una fundamentación rigurosa de lo ético.

En la segunda parte están únicamente, como pasajes de cierta envergadura, nuestro tratado de los actos humanos. Sin embargo, será muy fácil hallar por doquier, en el resto de esta parte, que es la típicamente moral, llamadas continuas a nuestras q.6-17, de manera especial en el estudio de los vicios y pecados (I-II q.75-89).

Hagamos ahora un breve repaso sobre el sentido de estos pasajes paralelos para la comprensión de nuestras cuestiones.

Los que hemos citado son los lugares «mayores». Existen otros de índole menor, como la *Cuestión disputada acerca del Alma* y el *Comentario al «De Anima» de Aristóteles.* Pese a su cierto interés, nos referiremos solamente a los señalados más arriba.

Puede observarse con facilidad que en ellos no se da una exposición tan ordenada y completa de la temática de los actos humanos. A nivel moral, el único lugar de similar categoría sería el *Comentario a la Ética nicomaquea* al exponer la voluntad, la elección y la deliberación; algo parecido hemos de decir de su estudio de la «elección» en la cuestión 6: *De Malo.*

En cambio, el estilo de análisis no difiere demasiado. En todos ellos es un estudio de carácter filosófico por el que se introduce en el contenido del acto humano. El contexto varía más. Ante todo y como ya dijimos, el nuestro es un contexto teológico y que da cabida a problemas procedentes del misterio de la fe. Pero además difiere de las otros lugares donde la teología también está presente, y eso da un tono muy diverso a nuestro tratado. En el libro *de las Sentencias y* en la cuestión *De Malo* domina la preocupación por el pecado, mientras que aquí sólo interesa la fundamentación del obrar moral.

Esta diferencia nos da ya una pista para entender por qué Santo Tomás lo separó de otros contextos. No se trata de saber qué es un acto humano en su raíz ontológica, antropológica o psicológica. Todo ello es importante, pero siempre como preámbulo. Ahora se trata de estudiar el acto humano en cuanto fundamentación de la actuación moral y como principio del acercamiento al Dios bueno.

Algunos acusarán al Santo de haber sido demasiado analista y haber provocado el nacimiento del casuismo. La segunda acusación ya está respondida más atrás, cuando hablamos del sentido pleno de estas cuestiones en la formación de la virtud. La primera tiene dos perspectivas: si, desde la actualidad científica, comparamos estas introspecciones con las indagaciones últimas acerca del subconsciente o acerca de la conducta, tendremos que reconocer la claridad y sencillez de estas páginas. Si, desde una cierta e interesada simplicidad de algunos moralistas recientes, volvemos la mirada a estos

análisis, entonces habrá que admirar, junto a la complejidad, la seriedad y altura de lo intentado por el Santo[6].

En todo caso, es verdad que este modo de fundamentar la moralidad en el acto humano, con sus peculiaridades racionales y su raigambre teológica, sirvió de guía para muchos hombres durante siglos. También hoy puede servir de punto de confrontación y de modelo de estudio teológico.

b) *Lugares paralelos de q. 18-21*

Ya quedó señalado que, sobre el bien y el mal, trató Santo Tomás en numerosísimos lugares y que aquí se nos presenta una especie de bosquejo para recordar reflexiones anteriores de mayor amplitud. Relataremos las más significativas para el tema:

1.° El *Comentario a las Sentencias de P. Lombardo,* principalmente en su libro II d.34-40, donde se explican los problemas del bien, del mal y del pecado.

2.° La *Cuestión disputada acerca de la Verdad,* con las q.21 y 22, dedicadas al bien.

3.° La *Suma contra Gentiles.*—Comienza con el bien, en el libro I c.37-41, c.71 y c.95-96, aplicado a Dios. Lo que más nos atañe es el c.1-16 del libro III, donde se estudia el bien y el mal en general.

4.° La *Cuestión disputada acerca del Mal.* — Se trata del mal en general y se aplica luego al pecado en todas sus cuestiones, a excepción de la q.6, que ya indicamos está reservada al libre albedrío.

5.° En la *Suma teológica,* la bondad y la maldad aparecen en muchos contextos. Los que más importan aquí son éstos que siguen.

En la primera parte se nos habla del bien en general en la q.5. Pero además se reservan las q.48-49 para la exposición del bien y del mal «como distinción de las cosas en particular».

En la segunda parte, además de nuestras q. 18-21, se nos presenta de modo muy paralelo a ellas el estudio del bien y del mal en la I-II q.24, cuando pregunta sobre la bondad y malicia de las pasiones. Este interrogante sobre el bien y el mal se especificará todavía más en los temas de la delectación (I-II q.34) y de la tristeza y el dolor (q.39). También recordaremos otra vez que el problema de la bondad y maldad estará siempre de fondo en el resto de la I-II, sobre todo al tratar de las virtudes y vicios.

Comentaremos sucintamente estos paralelismos.

Como ya apuntamos, éstos son los lugares más notables. Existen otros muchos de rango menor (por ejemplo, *Quodl.* III c.12, donde se habla de la conciencia errónea), pero comentaremos sólo los primeros.

[6] Es frecuente escuchar de los tratadistas más recios en la teología católica actual el ruego de que se use mayor rigor racional en las declaraciones del magisterio jerárquico. Existe a veces la impresión de que han sido impuestas como obligatorias ciertas normas morales sin apoyarlas suficientemente en argumentos comprensibles y sin dar opción a que el fiel creyente sea capaz de asimilarlas con su conciencia serena y crítica. Cf., por ejemplo, F. BÖCKLE, *Moral fundamental* (Madrid 1980) p.313-4. Nada que decir de ciertas «espiritualidades» que aún imponen a sus seguidores preceptos morales carentes de la menor legitimidad racional. Poco tiene que ver todo eso con la ética de la *Suma teológica.*

En el *Comentario a las Sentencias* y en la *Cuestión De Malo* está reflejado el modo tradicional de tratar el bien y el mal en la moral teológica, o sea, en el contexto del pecado. La moral medieval tenía más interés en determinar las circunstancias de los pecados que en ensayar fundamentaciones de lo moral; debía de repercutir aún la influencia de «los confesionarios», que fueron como las primeras codificaciones éticas en torno a las faltas de los penitentes.

En la *Cuestión de Veritate* y en la *Suma contra Gentiles* hay un trasfondo más filosófico, recogiendo la herencia platónica presente en Aristóteles que tanto privilegiaba las esencialidades del bien y del mal. De aquí se suscitarían importantísimos interrogantes acerca del bien y del mal dentro de Dios mismo.

En la *Suma teológica* parece ensayarse una síntesis entre todos los aspectos: el filosófico y el teológico, el idealista y el concreto, el positivo y el negativo.

Vemos, efectivamente, cómo la pregunta por el bien en sí mismo se atribuye ya a Dios (q.5-6). El consiguiente cuestionamiento sobre la causa última del mal intenta resolverlo en las q.48-49, con lo que hemos conseguido un análisis entitativo y teológico sobre el bien y el mal.

Estos reaparecen en nuestras q-18-21, mas no ya bajo su forma ontológico-teológica, sino bajo una perspectiva moral. Entre ambas consideraciones no quiere el autor dar saltos bruscos (q.18 a. 1-2), y juntamente por eso su moral ha sido llamada «objetivista», porque ha vinculado lo moral a lo entitativo-creado[7].

Todavía existe otra interesante concatenación, esta vez entre lo bueno-moral entitativo y lo bueno-moral operativo. Las acciones concretas y los hábitos que les dan vida forman parte del esquema total, filosófico y teológico, entitativo y moral, del universo. Santo Tomás llegará a decir que el hombre, a través de sus acciones[8], se encamina al fin último y a la bondad suprema, causa primera y bien original, fuente de todo lo existente, y que, a la vez, esas acciones significan para el hombre el logro de su propia perfección, es decir que el hombre por ellas se hace a sí mismo mejor al par que recrea el universo. Lo humano-operativo queda vinculado a los principios del ser y a la bondad última.

Este tipo de reflexiones de fondo son las que deben suscitarnos nuevas luces para construir una moral acorde con el hombre y con la creación entera.

[7] Este es el sentido de una obra cuyo título ya era singular. Cf. O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (Madrid [2]1951).

[8] El sentido «práctico» de la ética tiene aquí su raíz dentro del espíritu de Santo Tomás. Otras corrientes bien dispares de la del autor de la *Suma* buscarán, en la acción humana, el «criterio» de toda la filosofía. Bien lo destaca, por ejemplo, J. L. L. ARANGUREN, *El marxismo como moral* (Madrid 1968), aunque luego se ha hecho lugar común y desde una vertiente sociopolítica para una nueva versión de la teología: la polémica teología de la liberación. Cf. G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres* (Salamanca 1982) p.51-95.

BIBLIOGRAFÍA

(Continuamos empleando el criterio de selectividad y de actualidad teológica.)

CENTI, T. S., *Gli Atti umani.* Introduzione, en S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teológica* (Perugia 1959) p.165-173.

GILLET, M.-S., *Les actes humaines* (comentarios), en St. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* (París [2]1926). En la novena edición hace los comentarios S. Pinckaers.

HÄRING, B., *Libertad y fidelidad en Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares.* I: *Los fundamentos* (Barcelona 1980). Es una versión de «moral fundamental» más actualizada y pastoral que su célebre obra *La Ley de Cristo* (Barcelona [7]1973).

HEINEN, W., *Begründung christlicher Moral* (Würzburg 1969).

HORTELANO, A., *Problemas actuales de moral.* I: *Introducción a la teología moral. La conciencia moral* (Salamanca 1979).

MERKELBACH, B., *Le traité des actions humaines dans la morale thomiste:* Rev. Se. Phil. Theol. 15 (1926) 185-204.

MILHAVEN, J. G., *Absolutos morales y Tomás de Aquino,* en CH. E. CURRAN, *¿Principios absolutos en teología moral?* (Santander 1970) p.155-186.

PRÜMMER, D.-M., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis* (Barcinone [12]1955) I.

RAMÍREZ, J., *De actibus humanis,* en *Opera omnia* (Madrid 1972) IV.

URDÁNOZ, T., *Introducción* a las cuestiones 6-21, en S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* (Madrid 1954) p.255-573.

VAN DER POEL, C. J., *El principio del doble efecto,* en CH. E. CURRAN, *¿Principios absolutos en teología moral?* (Santander 1970) p. 187-211.

CUESTIÓN 6

Lo voluntario y lo involuntario

Porque es necesario llegar a la bienaventuranza mediante algunos actos, debemos estudiar los actos humanos, para saber con qué actos se llega a la bienaventuranza y cuáles entorpecen su camino (cf. q.1 intr.). Ahora bien, toda ciencia operativa debe llegar hasta la consideración particular, porque las operaciones y los actos versan sobre cosas singulares. Por tanto, la consideración moral, por ser de los actos humanos, hay que centrarla primero en lo universal, pero después en lo particular (II-II).

Acerca de la consideración universal de los actos humanos, primero hay que estudiar los mismos actos humanos; en segundo lugar, sus principios (q.49). Ahora bien, unos actos son propios del hombre, mientras que otros son comunes al hombre y a los demás animales. Y porque la bienaventuranza es un bien propio del hombre, se hallan más cerca de ella los actos que son propiamente humanos que los que son comunes al hombre y a los demás animales. Por consiguiente, hay que considerar en primer lugar los actos que son propios del hombre y, en segundo lugar, los que son comunes al hombre y a los otros animales, que se llaman pasiones del alma (q.22).

Acerca de lo primero hay que considerar dos cosas: la constitución de los actos humanos y su división (q.18). Pero, como se llaman actos propiamente humanos los que son voluntarios, porque la voluntad es el apetito racional que es propio del hombre, es necesario estudiar los actos en cuanto que son voluntarios. Por tanto, en primer lugar, hay que estudiar lo voluntario y lo involuntario en común; en segundo lugar, los actos voluntarios que produce la misma voluntad *(eliciti),* como existiendo inmediatamente en ella (q.8); en tercer lugar, los actos que son voluntarios por estar ordenados por la voluntad *(imperati),* que son de la voluntad mediante otras potencias (q.17).

Y porque los actos voluntarios tienen algunas circunstancias, según las cuales se los distingue, primero hay que estudiar lo voluntario y lo involuntario; a continuación, las circunstancias de estos actos, en los que se encuentra lo voluntario y lo involuntario (q.7).

Acerca de lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Se encuentra lo voluntario en los actos humanos?—2. ¿Se encuentra en los animales irracionales?—3. ¿Puede haber voluntario sin ningún acto?—4. ¿Puede infligirse violencia a la voluntad?—5. ¿La violencia causa involuntario?—6. ¿El miedo causa involuntario?—7. ¿La concupiscencia causa involuntario?—8. ¿La ignorancia?

ARTÍCULO 1

¿Hay voluntario en los actos humanos?

De verit. q.23 a.1.

Objeciones por las que parece que no se encuentra lo voluntario en los actos humanos.

1. Voluntario es *aquello cuyo principio está en sí mismo,* como señalan Gregorio Niseno[1], el Damasceno[2] y Aristóteles[3]. Pero el principio de los actos humanos

1. NEMESIO, *De nat. hom.* c.32: MG 40,728. 2. *De fide orth. 2* c.24: MG 94,953. 3. *Eth.* 3 c.1 n.20 (BK 1111a23): S. TH., lect.4.

no está en el hombre mismo, sino fuera; pues lo apetecible, que está fuera, mueve el apetito del hombre a actuar y es como *lo que mueve sin ser movido,* como se dice en el III *De anima*[4]. Luego en los actos humanos no se encuentra lo voluntario.

2. Además, demuestra el Filósofo, en el VIII *Physic.*[5], que no se encuentra en los animales ningún movimiento nuevo que no provenga de un movimiento exterior. Pero todos los actos humanos son nuevos, porque ninguno de ellos es eterno. Luego el principio de todos los actos humanos procede de fuera. Por consiguiente, no se encuentra en ellos lo voluntario.

3. Además, quien actúa voluntariamente puede actuar por sí mismo. Pero esto no es propio del hombre, pues se dice en Jn 15,5: *Sin mí no podéis hacer nada.* Luego lo voluntario no se encuentra en los actos humanos.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro II[6], que *lo voluntario es un acto que es operación racional.* Pero así son los actos humanos. Luego en ellos se encuentra lo voluntario.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que en los actos humanos haya voluntario. Para verlo, hay que tener en cuenta que el principio de algunos actos o movimientos está en el agente, o en lo que es movido; mientras que el principio de otros movimientos o actos está fuera. Porque, cuando una piedra se mueve hacia arriba, el principio de esta moción es exterior a la piedra, pero cuando se mueve hacia abajo, el principio de esta moción está en la piedra misma. Ahora bien, de los que se mueven por un principio intrínseco, unos se mueven a sí mismos y otros no; porque, como todo agente actúa o todo movimiento se mueve por un fin, según se determinó antes (q.1 a.2), se mueven perfectamente por un principio intrínseco aquellos seres en los que hay un principio intrínseco no sólo para moverse, sino también para moverse al fin. Pero para que algo llegue a hacerse por un fin, se requiere algún conocimiento del fin. Así, pues, lo que obra de este modo o es movido por un principio intrínseco que tiene algún conocimiento del fin, tiene en sí mismo el principio de la acción o del movimiento, no sólo para obrar, sino también para obrar por un fin. Mientras que en lo que carece de conocimiento del fin, aunque esté en ello el principio de la acción o del movimiento, no se halla en ello el principio de su obrar o moverse por un fin, sino en otro, que le imprime el principio de su movimiento hacia el fin. Por eso no se dice que estos seres se muevan a sí mismos, sino que los mueven otros. Pero se dice que se mueven a sí mismas las cosas que tienen conocimiento del fin, porque está en ellas el principio no sólo para obrar, sino para obrar por un fin. En consecuencia, cuando tanto el obrar como el obrar por un fin se deben a un principio intrínseco, estos movimientos y actos se llaman voluntarios; pues el término voluntario implica esto, que el movimiento y el acto se deben a la propia inclinación. Y por eso se dice que lo voluntario es, según la definición de Aristóteles[7], Gregorio Niseno[8] y del Damasceno[9] no sólo *aquello cuyo principio está dentro,* sino con el añadido de *conocimiento.* Por consiguiente, en los actos del hombre se encuentra plenamente lo voluntario, porque él conoce perfectamente el fin de su obrar y se mueve a sí mismo[a].

4. ARISTÓTELES, c.10 n.6 (BK 433b11): S. TH., lect.15. 5. ARISTÓTELES, c.2 n.5 (BK 253all): S. TH., lect.4. 6. *De fide orth.* c.24: MG 94,953. 7. *Eth.* 3 c.1 n.20 (BK 1111a23): S. TH., lect.4. 8. NEMESIO, *De nat. hom.* c.32: MG 40,728. 9. *De fide orth. 2 c.24:* MG 94,953.

---

a Se pretende determinar con tan elemental fórmula los principios básicos de la moralidad.

Y lo primero es establecer el sujeto de atribución de la moralidad, que es todo el actuar humano, pero en la medida en que es voluntario.

Para mejor delimitar el término, Santo Tomás comienza dando la «definición» de voluntario: la actuación hecha por un fin conocido y que surge de un agente con principio propio para esa acción. Esta definición va a delimitar mucho el campo de la voluntariedad, ya que se excluirá de ella a los seres irracionales (carecen de conocimiento por un fin «explícito»: a.2) y a todo lo que en el hombre no procede de su principio interior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No todo principio es primer principio. Por consiguiente, aunque pertenece a la razón de voluntario que su principio esté dentro, no va contra ella que el principio intrínseco sea causado o movido por un principio exterior; porque no pertenece a la razón de voluntario que el principio intrínseco sea primer principio. Con todo, hay que saber que a veces el principio de un movimiento es primero en el género, pero no es absolutamente primero; como ocurre en el género de las cosas alterables, donde lo primero que altera es un cuerpo celeste que, sin embargo, no es lo primero que mueve absolutamente, sino que es movido con movimiento local por un agente superior. Así, pues, el principio intrínseco de un acto voluntario, que es la fuerza cognoscitiva y apetitiva, es el primer principio en el género del movimiento apetitivo, aunque lo mueva algo exterior según otras especies de movimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Algo exterior antecede a un movimiento nuevo del animal de dos modos distintos. Uno, cuando por un movimiento exterior se presenta a los sentidos del animal algo sensible, que, una vez percibido, mueve el apetito; por ejemplo, el león que ve a un ciervo que se acerca por su movimiento, comienza a moverse hacia él. El otro modo cuando por un movimiento exterior el cuerpo del animal comienza a alterarse algo con alteración natural, por ejemplo, por el frío o el calor. Ahora bien, si el cuerpo se altera por el movimiento de un cuerpo exterior, también se altera el apetito sensitivo accidentalmente, pues es virtud de un órgano corpóreo; como cuando, a consecuencia de una alteración del cuerpo, se estimula el apetito a desear alguna cosa. Pero esto no es contrario a la razón de voluntario, como se dijo (ad 1), pues estas mociones que proceden de un principio exterior son de otro género.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios mueve al hombre a obrar no sólo proponiendo lo sensible a los sentidos, o alterando el cuerpo, sino también moviendo la voluntad misma; porque todo movimiento, tanto de la voluntad como de la naturaleza, procede de Él como del primero que mueve. Y del mismo modo que no es contrario a la razón de naturaleza que su movimiento proceda de Dios como de lo primero que mueve, por cuanto la naturaleza es un instrumento que mueve Dios, así tampoco es contrario a la razón de acto voluntario que proceda de Dios, por cuanto Dios mueve la voluntad. No obstante, pertenece, tanto a la razón de movimiento natural como a la de movimiento voluntario, que proceda de un principio intrínseco.

ARTÍCULO 2

¿Se encuentra lo voluntario en los animales irracionales?

In Sent. 2 d.25 a1 ad 6; *De verit.* q.23 a.1; *In Ethic.* 3 lect.4.

Objeciones por las que parece que no hay voluntario en los animales irracionales.

Con ello tenemos dada ya, por evidente, la existencia de la voluntariedad humana y, con ello, la posibilidad misma de lo moral. Pero aún señalaremos dos notas más.

Pese a que no son idénticos voluntario y libre (y todavía existen distinciones más sutiles entre voluntario-involuntario, voluntario «pleno» y voluntario indirecto, que tendrán muchas aplicaciones en la moral posterior), con este enunciado equipara Santo Tomás la voluntariedad libre a lo moral. La moral se corresponde adecuadamente con lo voluntario y lo humano. Cuando el acto y hasta el hombre mismo se ven privados de voluntariedad libre, aunque sea por accidente o mucho más si es por la fuerza, se ven desposeídos, a la vez, de su talante humano y de su responsabilidad ética. Cuando se halle en alguien ausencia o deficiencias de voluntariedad, nunca deberán pronunciarse sobre sus acciones ni sobre su personalidad juicios morales. Este principio tan primordial no siempre se tuvo en cuenta en la práctica moral, tanto en sus versiones eclesiásticas como civiles, y dio lugar a tremendos errores. En el Doctor de Aquino había otra enseñanza.

En efecto, Santo Tomás hace una defensa pausada, pero profunda, de la libertad humana. La voluntad humana es libre. Nada impide del todo este modo libre de actuar. Incluso frente a los elementos exteriores, la voluntad podrá conservar bastantes resortes de libertad, a no ser que le priven de la vida o de la razón. Dios mismo no puede condicionar la voluntad humana (cf. a.4 ad 1). Tampoco lo desea; porque Dios no exige ser elegido como objeto necesario de la voluntad humana en esta vida, y además el modo de sostener Dios nuestra existencia se acopla perfectamente con el carácter libre del movimiento voluntario (q.9 a.6; q.10 a.4).

1. Lo voluntario recibe su nombre de la voluntad. Pero, por estar la voluntad en la razón, como se dice en el III *De anima*[10], no puede estar en los animales irracionales. Luego tampoco lo voluntario se encuentra en ellos.

2. Además, se dice que el hombre es dueño de sus actos en la medida que los actos humanos son voluntarios. Pero los animales irracionales no tienen dominio de sus actos, *pues no obran, sino que más bien son obrados*, como dice el Damasceno[11]. Luego en los animales irracionales no hay voluntario.

3. Además, dice el Damasceno[12] que *la alabanza y el vituperio* son consecuencia de los actos voluntarios. Pero no se debe alabanza ni vituperio a los actos de los animales irracionales. Luego en ellos no hay voluntario.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el III *Ethic.*[13], que *los niños y los animales irracionales tienen en común lo voluntario*. Y lo mismo dicen el Damasceno[14] y Gregorio Niseno[15].

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo (a.1), para la razón de voluntario se requiere que el principio del acto sea interno, con algún conocimiento del fin. Ahora bien, hay un doble conocimiento del fin: el perfecto y el imperfecto. Hay un conocimiento perfecto del fin cuando no sólo se aprehende la cosa que es fin, sino también se conoce su razón de fin y la proporción con el fin de lo que se ordena a él. Y este conocimiento compete sólo a la naturaleza racional. En cambio, el conocimiento imperfecto del fin es el que consiste sólo en la aprehensión del fin, sin que se conozca la razón de fin y la proporción del acto con respecto al fin. Y este conocimiento del fin se encuentra en los animales irracionales mediante los sentidos y la estimación natural.

Por consiguiente, a un conocimiento perfecto del fin sigue lo voluntario según su razón perfecta; puesto que, una vez aprehendido el fin, uno puede dirigirse hacia él o no, después de deliberar acerca del fin y de las cosas que se ordenan a él. A un conocimiento imperfecto del fin, en cambio, sigue lo voluntario según una razón imperfecta, puesto que al aprehender el fin, no delibera, sino que se mueve hacia él inmediatamente. En consecuencia, sólo a la naturaleza racional compete lo voluntario según su razón perfecta, pero, según una razón imperfecta, compete también a los animales irracionales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se llama voluntad al apetito racional y, por tanto, no puede existir en los seres que carecen de razón. No obstante, el término voluntario deriva de voluntad y puede aplicarse a aquellas cosas en las que hay alguna participación de la voluntad, por algún parecido con ella. Y de este modo se atribuye lo voluntario a los animales irracionales, puesto que se mueven hacia el fin mediante algún conocimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre es dueño de sus actos precisamente porque tiene deliberación acerca de ellos; pues, porque la razón, cuando delibera, se relaciona con cosas opuestas, la voluntad puede optar por cualquiera de ellas. Pero, según esto, no hay voluntariedad en los animales irracionales, como se dijo (a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* La alabanza y el vituperio acompañan a los actos voluntarios según la perfecta razón de voluntario, que no se encuentra en los irracionales.

ARTÍCULO 3

¿Puede haber voluntario sin acto alguno?

1-2 q.71 a.5 ad 2; *In Sent. 2* d.35 a.3; *De malo* q.2 a.1 ad2.

Objeciones por las que parece que no puede haber voluntario sin acto.

1. Se llama voluntario a lo que procede de la voluntad. Pero nada procede de la voluntad sin acto alguno, al menos el de la misma voluntad. Luego no puede haber voluntario sin acto.

2. Además, se dice que alguien quiere por un acto de voluntad, del mismo

10. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14. 11. *De fide orth.* 2 c.27: MG 94,960. 12. *De fide orth. 2* c.24: MG 94,953. 13. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1111b8): S. TH., lect.5. 14. *De fide orth.* 2 c.24: MG 94,953. 15. NEMESIO, *De nat. hom.* c.32: MG 40,729.

modo que, al cesar el acto de voluntad, se dice que no quiere. Pero el no querer es causa de lo involuntario, que se opone a lo voluntario. Luego lo voluntario no puede existir si cesa el acto de voluntad.

3. Además, la razón de voluntario exige el conocimiento, como se dijo (a. 1.2). Pero el conocimiento llega a ser mediante algún acto. Luego no puede haber voluntario sin algún acto.

En cambio se dice que es voluntario aquello de lo que somos dueños. Pero somos dueños de actuar y de no actuar, de querer y de no querer. Luego del mismo modo que actuar y querer son voluntarios, lo son el no actuar y el no querer.

Solución. *Hay que decir:* Se llama voluntario a lo que procede de la voluntad. Pero una cosa procede de otra de dos modos. Uno, directamente, es decir, cuando una cosa procede de otra en cuanto que es agente; como la acción de calentar, del calor. El otro, indirectamente, precisamente porque no actúa; así, se atribuye el hundimiento de una nave al piloto, porque deja de pilotar. Pero hay que advertir que lo que se deriva de la falta de acción, porque no actúa, no siempre se achaca como causa al agente, sino solamente cuando puede y debe actuar. Pues, si un piloto no pudiera dirigir una nave, o no tuviera encomendada su conducción, no se le imputaría el hundimiento que sucediera por ausencia de piloto.

En consecuencia, porque la voluntad, queriendo y actuando, puede impedir el no querer y el no actuar, y algunas veces debe hacerlo, el no querer y el no actuar se le imputan, porque los causa ella[b]. Y así puede haber voluntario sin acto: unas veces sin acto exterior, aunque con acto interior, como cuando quiere no actuar; otras, incluso, sin acto interior, como cuando no quiere.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se llama voluntario no sólo a lo que procede de la voluntad directamente, como de un agente, sino también a lo que procede de ella indirectamente, como de un no agente.

2. *A la segunda hay que decir:* El *no querer* se entiende de dos modos. Uno, tomándolo como una sola dicción, como infinitivo del verbo *nolo*[16]. Por eso, cuando digo *no quiero leer,* el sentido es *quiero no leer;* de este modo, *no querer leer* significa *querer no leer.* Y, así, el no querer causa involuntario. El otro modo, tomándolo como oración. Y entonces no se afirma un acto de la voluntad. Y este no querer no causa involuntario.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto de conocimiento se requiere para lo voluntario del mismo modo que el acto de la voluntad; es decir, que esté en poder de uno pensar, querer y actuar. Y entonces, del mismo modo que el no querer y no actuar, cuando es momento, es voluntario, así también lo es el no pensar.

ARTÍCULO 4

¿Puede infligirse violencia a la voluntad?

1 q.81 a.1; *In Sent. 2* d.25 a.2; 4 d.29 a.1; *De verit.* q.22 a.5.8.

Objeciones por las que parece que puede infligirse violencia a la voluntad.

1. Cualquier ser puede ser coaccionado por otro más poderoso. Pero hay algo más poderoso que la voluntad humana: Dios. Luego al menos El puede coaccionarla.

2. Además, lo activo coacciona su pasivo correspondiente, cuando lo altera. Pero la voluntad es una fuerza pasiva, pues es *algo movido que mueve,* como se dice en el III *De anima*[17]. Luego parece

16. En la primera acepción, identifica *no querer (non velle)* con el infinitivo del verbo *nolo* (no quiero) en el significado de *querer no hacer algo.* En la segunda acepción significa *no querer* de un modo absoluto: ausencia de acto de voluntad *(N. del T.).* 17. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433B16): S. TH., lect.15.

---

b Bajo esta terminología está presente la polémica sobre el acto de «omisión». Se discutía si éste era voluntario o no, y, por lo mismo, si era imputable al sujeto o no. La respuesta de Santo Tomás es muy clara: los actos de «omisión» se imputan a la voluntariedad humana como si procediesen expresamente de ella. Esta solución a tan debatido problema haría escuela y desde entonces las enseñanzas oficiales se inclinaron pronto a favor de esta tesis.

que alguna vez es coaccionada, al menos cuando la mueve su activo.

3. Además, el movimiento contra la naturaleza es un movimiento violento. Pero algunas veces el movimiento de la voluntad es contra la naturaleza, como se ve en su movimiento al pecado, que es contra la naturaleza, como dice el Damasceno[18]. Luego el movimiento de la voluntad puede ser coaccionado.

En cambio está lo que dice Agustín, en el V *De civ. Dei*[19], que todo lo que hace la voluntad, no se hace por necesidad. Pero todo lo coaccionado se hace por necesidad. Luego lo que se hace por voluntad, no puede ser coaccionado. Por tanto, la voluntad no puede ser coaccionada para actuar.

Solución. *Hay que decir:* El acto de la voluntad es doble: uno, el que es de la voluntad inmediatamente, como extraído *(elicitus)* de ella; es decir, el querer. El otro es el acto de la voluntad mandado *(imperatus)* por ella y realizado mediante otra potencia, como andar y hablar, que los manda la voluntad mediante la potencia motriz. Pues bien, en cuanto a los actos mandados por la voluntad, ésta puede sufrir violencia en la medida que la violencia puede retener los miembros exteriores para que no cumplan el mandato de la voluntad. Pero en cuanto al propio acto mismo de la voluntad, no puede inferírsele violencia.

Y la razón de esto es que el acto de la voluntad no es otra cosa que una inclinación que procede del principio interior que conoce, del mismo modo que el apetito natural es una inclinación procedente de un principio interior sin conocimiento. Ahora bien, lo que es coaccionado o violento procede de un principio exterior. Por eso, es contrario a la razón del acto mismo de la voluntad que sea coaccionado o violento, como también es contrario a la razón de apetito o movimiento natural. Pues una piedra puede ser llevada hacia arriba mediante violencia, pero este movimiento no puede surgir de su apetito natural, porque es violento. Del mismo modo un hombre puede ser también arrastrado mediante violencia, pero es contrario a la razón de violencia que esto surja de su voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios, que es más poderoso que la voluntad humana, puede moverla, según Prov 21,1: *El corazón del rey está en manos de Dios, lo dirige adonde le place.* Pero si esto se realizara mediante violencia, ya no sería un acto de la voluntad, ni la misma voluntad se movería, sino que sería algo contra la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando lo activo altera lo pasivo, no siempre hay movimiento violento, sino cuando se lleva a cabo contra la inclinación interior de lo pasivo. De lo contrario, todas las alteraciones y generaciones de los cuerpos simples serían innaturales y violentas. Pero son naturales, por la aptitud natural e interior de la materia o del sujeto para esta disposición. Y del mismo modo, cuando lo apetecible mueve a la voluntad según la propia inclinación, no hay movimiento violento, sino voluntario.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquello a lo que tiende la voluntad cuando peca, aunque realmente sea malo y contrario a la naturaleza racional, sin embargo, es aprehendido como bueno y conveniente a la naturaleza, por cuanto conviene al hombre según alguna pasión de los sentidos, o según algún hábito corrompido.

ARTÍCULO 5

¿La violencia causa involuntario?

Q.73 a.6; *In Ethic.* 3 lect.1.

Objeciones por las que parece que la violencia no causa involuntario.

1. Se llama voluntario o involuntario según su relación con la voluntad. Pero no puede infligirse violencia a la voluntad, como se demostró (a.4). Luego la violencia no puede causar involuntario.

2. Además, lo involuntario está acompañado de tristeza, como dicen el Damasceno[20] y el Filósofo[21]. Pero alguna vez uno sufre violencia y, sin embargo, no se entristece por ello. Luego la violencia no causa involuntario.

3. Además, lo que procede de la voluntad no puede ser involuntario. Pero

18. *De fide orth.* 4 c.20: MG 94,1196. 19. C.10: ML 41,152. 20. *De fide orth.* 2 c.24: MG 94,952. 21. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 n.19 (BK 1111a20): S. TH., lect.4.

de la voluntad proceden algunas cosas violentas, por ejemplo, cuando uno sube hacia arriba con un cuerpo pesado, y cuando uno dobla los miembros contra su flexibilidad natural. Luego la violencia no causa involuntario.

En cambio está lo que dicen el Filósofo [22] y el Damasceno[23], que *algo es involuntario por la violencia.*

Solución. *Hay que decir:* La violencia se opone directamente a lo voluntario, como también a lo natural[c]. Pues lo voluntario y lo natural tienen en común que ambos proceden de un principio intrínseco, mientras que lo violento procede de uno extrínseco. Y por eso, lo mismo que en las cosas que carecen de conocimiento la violencia hace algo contra la naturaleza, así en las cosas que conocen hace que algo sea contrario a la voluntad. Ahora bien, lo que es contrario a la naturaleza se llama *innatural;* del mismo modo, lo que es contrario a la voluntad se llama *involuntario.* Luego la violencia causa involuntario.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo involuntario se opone a lo voluntario. Ahora bien, se ha dicho antes (a.4) que se llama voluntario no sólo al acto que es inmediatamente de la misma voluntad, sino también al acto mandado por ella. Pues bien, en cuanto al acto que es inmediatamente de la misma voluntad, como se dijo antes (a.4), no se puede producir violencia a la voluntad, por lo que la violencia no puede hacer un acto así involuntario. Pero, en cuanto al acto mandado, la voluntad puede padecer violencia. Y en cuanto a este acto, la violencia hace involuntario.

2. *A la segunda hay que decir:* Del mismo modo que se llama natural a lo que es de acuerdo con la inclinación de la naturaleza, se llama voluntario a lo que es acorde con la inclinación de la voluntad. Ahora bien, se llama algo natural de dos modos. Uno, porque procede de la naturaleza como de principio activo; así el calentar es natural al fuego. El otro, según un principio pasivo, es decir, porque hay en la naturaleza una inclinación a recibir la acción de un principio extrínseco; así se dice que es natural el movimiento del cielo por la aptitud natural de los cuerpos celestes para ese. movimiento, aunque el que mueve sea voluntario. Del mismo modo, también puede decirse que algo es voluntario de dos maneras: una, según la acción, cuando uno quiere hacer algo, por ejemplo; la otra, según la pasión, es decir, cuando uno quiere recibir la acción de otro. Por consiguiente, cuando algo exterior produce una acción, si permanece en quien recibe su influjo la voluntad de recibirlo, no hay violencia absolutamente; porque, aunque quien padece no contribuya actuando, contribuye queriendo padecer. Por consiguiente, no puede llamarse involuntario.

3. *A la tercera hay que decir:* Como advierte el Filósofo en el VIII *Physic.*[24], el movimiento del animal por el que se mueve contra la inclinación natural de su cuerpo, aunque no es natural al cuerpo, no obstante es natural al animal de algún modo, pues le es natural moverse según su apetito. Por eso, esto no es absolutamente violento, sino relativamente. Y lo mismo hay que decir cuando alguien flexiona sus miembros contra la disposición natural, pues es violento relativamente, es decir, en cuanto al miembro particular, pero no absolutamente, en cuanto al hombre mismo.

22. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 n.3 (BK 1109b35): S. TH., lect.1. 23. *De fide orth.* 2 c.24: MG 94,953. 24. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 254bl4): S. TH., lect.7.

---

c A partir de este artículo 4 se explican los impedimentos clásicos del voluntario, aunque en el a.3 ya se había comenzado el tema desde otra perspectiva. Sólo la violencia impide de manera total lo voluntario hasta producir su contrario: lo involuntario. Será preciso en cada caso dictaminar el grado de violencia, temor, concupiscencia o ignorancia para calibrar la gravedad o lenidad de la acción moral. La concupiscencia en sus casos extremos no anula lo voluntario, sino la privación de la razón, con lo cual estamos en el mismo nivel que los irracionales (a.7 ad 3).

ARTÍCULO 6

¿Causa el miedo lo absolutamente involuntario?

In Sent. 4 d.29 q.1 a.1; *In 2 Cor.* 9 lect.1; *In Ethic.* 3 lect.1.2; *Quodl.* 5 q.5 a.3

Objeciones por las que parece que el miedo causa absolutamente involuntario.

1. Lo mismo que la violencia es con respecto a lo que contraría la voluntad en el presente, así es el miedo respecto al mal futuro que se opone a la voluntad. Pero la violencia causa absolutamente involuntario. Luego también el miedo causa absolutamente involuntario.

2. Además, lo que es de suyo de un modo determinado permanece tal, aunque se le añada cualquier cosa; por ejemplo, lo que es de suyo cálido permanece cálido mientras no deje de existir, aunque se añada cualquier cosa. Pero lo que se hace por miedo es de suyo involuntario. Luego también hay involuntario cuando sobreviene el miedo.

3. Además, lo que es de un modo determinado bajo condición, es tal relativamente; mientras que lo que es de un modo determinado sin condición alguna, es absolutamente tal. Por ejemplo: lo que es necesario por alguna condición, es necesario relativamente, mientras que lo que es necesario de un modo absoluto, es absolutamente necesario. Ahora bien, lo que se hace por miedo es absolutamente involuntario, sólo es voluntario bajo condición, o sea, para evitar el mal que se teme. Luego lo que se hace por miedo es absolutamente involuntario.

En cambio está lo que dicen Gregorio Niseno[25] y el Filósofo[26], que las cosas que se hacen por miedo son *más voluntarias que involuntarias.*

Solución. *Hay que decir:* Como advierten el Filósofo en el III *Ethic.*[27] y Gregorio Niseno[28], las cosas que se hacen por miedo *tienen mezcla de voluntario e involuntario.* Pues lo que se hace por miedo, considerado en sí mismo, no es voluntario, pero se hace voluntario casualmente, es decir, por evitar el mal que se teme.

Pero si uno piensa correctamente, estas acciones son más voluntarias que involuntarias, pues son voluntarias en sí mismas e involuntarias relativamente. Se dice que una cosa es en sí misma, cuando está en acto, mientras que es relativamente y no en sí misma, cuando está sólo en la aprehensión. Ahora bien, lo que se hace por miedo está en acto en la medida que se lleva a cabo; pues, como los actos están en las cosas singulares, lo singular en cuanto tal está aquí y ahora. Lo que se hace está en acto en la medida que está aquí y ahora y bajo las otras condiciones individuales. Pero lo que se hace por miedo es voluntario en cuanto está aquí y ahora, es decir, en cuanto en este caso evita un mal mayor que se estaba temiendo. Por ejemplo: el arrojar las mercancías al mar llega a ser voluntario cuando hay tempestad, por temor del peligro. Por eso, es claro que en sí mismo es voluntario. En consecuencia, le corresponde la razón de voluntario, pues su principio es interno. Pero si se piensa en lo que se hace por miedo, prescindiendo de la circunstancia concreta, en cuanto que contraría a la voluntad, eso sólo existe en la mente. Y, por eso, es involuntario relativamente: en cuanto se lo considera fuera de las circunstancias concretas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entre las cosas que se hacen por miedo y las que se hacen por violencia, no sólo hay diferencia en cuanto al presente y al futuro, sino también en cuanto que en las cosas que se hacen por violencia la voluntad no consiente, sino que se hacen totalmente en contra del movimiento de la voluntad. Las cosas que se hacen por miedo, en cambio, son voluntarias, precisamente porque el movimiento de la voluntad lleva a ellas, aunque no por ellas mismas sino por otra cosa: por evitar el mal que se teme. Pues para la razón de voluntario es suficiente que sea voluntario por otra cosa, porque es voluntario no sólo lo que queremos como fin por sí mismo, sino también lo que queremos por otra cosa como fin. Por consiguiente, queda claro que la voluntad interior no hace

25. NEMESIO, *De nat. hom.* c.30: MG 40,721. 26. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 n.6 (BK 1110a12): S. TH., lect.1. 27. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 1110a12): S. TH., lect.1. 28. NEMESIO, *De nat. hom.* c.30: MG 40,721.

nada en lo que se hace por violencia, pero, en lo que se hace por miedo, la voluntad sí hace algo. Y por eso, como dice Gregorio Niseno[29], para excluir lo que se hace por miedo, en la definición de violento no sólo se dice que *violento es aquello cuyo principio es exterior,* sino que se añade *sin que coopere el paciente;* porque la voluntad del que teme aporta algo a lo que se hace por miedo.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cosas que se dicen absolutamente, aunque se añada cualquier otra, permanecen tales, como lo caliente o lo blanco. Pero las cosas que se dicen relativamente varían según se comparan con otras distintas, pues lo que es grande comparado con esto, es pequeño en comparación con lo otro. Ahora bien, se llama voluntario no sólo a lo que lo es por sí mismo, absolutamente en cierto modo, sino también a lo que lo es por otra cosa, relativamente. Por eso, nada impide que lo que no sería voluntario comparado con una cosa, llegue a ser voluntario en comparación con otra.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que se hace por miedo es voluntario sin condición, es decir, en cuanto que se realiza en acto; pero es involuntario bajo condición, esto es, si no amenazase ese miedo. Por consiguiente, según ese razonamiento, más bien se puede concluir lo contrario.

ARTÍCULO 7

¿La concupiscencia causa involuntario?

In Ethic. 3 lect.2.4.

Objeciones por las que parece que la concupiscencia causa involuntario.

1. La concupiscencia es una pasión, lo mismo que el miedo. Pero el miedo causa de alguna manera involuntario. Luego la concupiscencia también.

2. Además, el incontinente actúa en contra de lo que se proponía, por la concupiscencia; como el temeroso, por el temor. Pero el temor causa involuntario de algún modo. Luego también la concupiscencia.

3. Además, se requiere conocimiento para lo voluntario. Pero la concupiscencia corrompe el conocimiento, pues dice el Filósofo, en el VI *Ethic.*[30], que *la delectación,* o la concupiscencia de la delectación, *corrompe la estimación de la prudencia.* Luego la concupiscencia causa involuntario.

En cambio está lo que dice el Damasceno[31]: *Lo involuntario es digno de misericordia o de indulgencia, y se realiza con tristeza.* Pero ninguna de estas cosas se aplica a lo que se hace por concupiscencia. Luego la concupiscencia no causa involuntario.

Solución. *Hay que decir:* La concupiscencia no causa involuntario, sino que más bien hace las cosas voluntarias. Se dice que algo es voluntario porque la voluntad se dirige a ello. Pero la voluntad, por la concupiscencia, se inclina a querer lo que se desea vehementemente. Por consiguiente, la concupiscencia contribuye más a que algo sea voluntario que a que sea involuntario.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor se refiere al mal, mientras que la concupiscencia mira al bien. Pero el mal por sí mismo es contrario a la voluntad, mientras que el bien es acorde con ella. Por eso, el temor tiene más capacidad de producir involuntario que la concupiscencia.

2. *A la segunda hay que decir:* En quien hace algo por miedo, permanece la repugnancia de la voluntad a hacerlo si se considera en sí mismo. Pero en quien hace algo por concupiscencia, como es el caso del incontinente, no permanece la voluntad primera, con la que se repudiaba lo que se desea vehementemente, sino que se transforma hasta querer lo que antes repudiaba. Por consiguiente, lo que se hace por miedo es de algún modo involuntario, pero no lo es de ninguna manera lo que se hace por concupiscencia. Pues el incontinente de concupiscencia actúa contra lo que se proponía en un primer momento, pero no contra lo que quiere ahora; en cambio, el temeroso actúa contra lo que ahora desea propiamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la concupiscencia quitara totalmente el co-

29. NEMESIO, *De nat. hom.* c.30: MG 40,721. 30. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b12): S. TH., lect.4. 31. *De fide orth. 2* c.24: MG 94,953.

nocimiento, como ocurre en quienes por la concupiscencia llegan a perder la razón, se seguiría que la concupiscencia quitaba lo voluntario. Con todo, tampoco habría allí propiamente involuntario, porque en quienes no tienen uso de razón no hay voluntario ni involuntario. Pero en los otros casos, cuando se hace algo por concupiscencia, no desaparece la capacidad de conocer, sino sólo la consideración actual sobre un agible particular. Y, sin embargo, esto mismo es voluntario, porque se entiende por voluntario lo que está en el poder de la voluntad, como no actuar, no querer y, de un modo semejante, no pensar; pues la voluntad puede resistir la pasión, como se dirá después (q.10 a.3; q.77 a.7).

ARTÍCULO 8

¿La ignorancia causa involuntario?

Q.76 a.3; *In Sent. 2* d.39 q.1 a.1 ad 4; d.43 a.1 ad 3; *In Ethic.* 3 lect.1.3; *De malo* q.3 a.8.

Objeciones por las que parece que la ignorancia no causa involuntario.

1. *Lo involuntario merece perdón,* como dice el Damasceno[32]. Pero algunas veces lo que se hace por ignorancia no merece perdón, de acuerdo con 1 Cor 14,38: *Quien ignora, será ignorado.* Luego la ignorancia no causa involuntario.

2. Además, todo pecado está acompañado de ignorancia, según Prov 14,22: *Yerran los que hacen el mal.* Si, pues, la ignorancia causa involuntario, se seguiría que todo pecado era involuntario. Y contra esto afirma Agustín[33] que *todo pecado es voluntario.*

3. Además, *lo involuntario está acompañado de tristeza,* como dice el Damasceno[34]. Pero algunas cosas se hacen con ignorancia y sin tristeza; por ejemplo: si uno mata a un enemigo a quien deseaba matar, pensando que mataba un ciervo. Luego la ignorancia no causa involuntario.

En cambio está lo que dicen el Damasceno[35] y el Filósofo[36], que *algún involuntario es por ignorancia.*

Solución. *Hay que decir:* La ignorancia tiene capacidad de causar involuntario en la misma medida que priva del conocimiento que, como se ha dicho (a.1), requiere lo voluntario. Sin embargo, no toda ignorancia priva de este conocimiento. Por eso hay que tener en cuenta que la ignorancia se relaciona de tres modos distintos con el acto de la voluntad: uno, concomitantemente; otro, consiguientemente; y el tercero, antecedentemente. Concomitantemente, cuando versa acerca de lo que se hace, pero, aunque se supiera, no dejaría de hacerse. En este caso la ignorancia no induce a querer hacerlo, sino que ocurre que hay a la vez algo hecho e ignorado, como en el ejemplo puesto (en obj.3), cuando uno quiere matar a un enemigo y lo mata sin saberlo, pensando que mata un ciervo. Esta ignorancia no produce involuntario, como dice el Filósofo[37], porque no causa algo que sea contrario a la voluntad; sino que causa no voluntario, porque no puede ser querido en acto lo que se ignora.

La ignorancia se relaciona con la voluntad consiguientemente, cuando la ignorancia misma es voluntaria. Y esto ocurre de dos formas, de acuerdo con los dos modos de voluntario antes (a.3) señalados. La primera, porque el acto de la voluntad se dirige a la ignorancia; por ejemplo, cuando uno quiere no saber, para tener excusa del pecado o para no retraerse de pecar, según Job 21,14: *No queremos saber tus caminos.* Y esta ignorancia se llama afectada. Según la otra forma, se llama voluntaria la ignorancia de lo que uno puede y debe saber, del mismo modo que se llama voluntario el no actuar y el no querer, como se dijo más arriba (a.3). Por consiguiente, tenemos una ignorancia así cuando uno no tiene en cuenta lo que puede y debe tener en cuenta. Esta ignorancia se llama de mala elección y puede provenir de la pasión o del hábito. También tenemos esta ignorancia, cuando uno no procura tener el conocimiento que debe tener; y así, la ignorancia de los principios universales del derecho, que todos deben saber, se considera voluntaria, porque se produce por negligencia. Ahora bien, cuando la

32. *De fide orth. 2* c.24: MG 94,953. 33. *De vera relig.* c.14: ML 34,133. 34. *De fide orth.* 2 c.24: MG 94,953. 35. *De fide orth.* 2 c.24: MG 94,953. 36. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 n.3 (BK 1110al): S. TH., lect.1. 37. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 n.14 (BK 1110b25): S. TH., lect.3.

ignorancia misma es voluntaria de alguna de estas formas, no puede causar involuntario propiamente. No obstante, causa involuntario de algún modo, pues precede al movimiento de la voluntad a hacer algo, y este movimiento no se daría de haber conocimiento.

La ignorancia se relaciona con la voluntad antecedentemente cuando, sin ser voluntaria, es causa de querer lo que de otro modo una persona no querría. Así, cuando un hombre ignora alguna circunstancia de un acto que no estaba obligado a conocer, y por eso hace algo que no haría de saberlo; por ejemplo, cuando uno, prestada la debida atención, sin saber que alguien pasa por el camino, lanza una flecha con la que mata a un transeúnte. Esta ignorancia causa involuntario absolutamente.

Y con esto se tiene la respuesta a las objeciones. Pues el primer argumento procedía de la ignorancia de lo que uno tiene que saber. El segundo, de la ignorancia de elección, que de algún modo es voluntaria, como se dijo (a.8). El tercero, de la ignorancia que se relaciona concomitantemente con la voluntad.

CUESTIÓN 7

Las circunstancias de los actos humanos

Ahora corresponde estudiar las circunstancias de los actos humanos (cf. q.6 intr.)[a]. Y acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Qué es una circunstancia?—2. ¿Debe el teólogo considerar las circunstancias de los actos humanos?—3. ¿Cuántas son las circunstancias?—4. ¿Cuáles son las más importantes?

ARTÍCULO 1

¿Qué es una circunstancia?

Q.18 a.3; *In Sent.* d.16 q.3 a.1 q.ª1.

Objeciones por las que parece que la circunstancia no es un accidente del acto humano.

1. Dice Tulio, en los *Retóricos*[1], que *la circunstancia es el medio de que se sirve el discurso para añadir fuerza y autoridad a la argumentación.* Pero el discurso da fuerza a su argumentación con lo que pertenece a la sustancia del asunto, como la definición, el género, la especie, etc., con lo que el mismo Tulio[2] enseña a argumentar al orador. Luego la circunstancia no es un accidente del acto humano.

2. Además, es propio del accidente ser inherente. Pero la circunstancia no es inherente, sino externa. Luego las circunstancias no son accidentes de los actos humanos.

3. Además, un accidente no pertenece a otro accidente. Pero los actos humanos mismos son accidentes. Luego las circunstancias no son accidentes de los actos.

En cambio, a las condiciones particulares de cualquier cosa singular se las llama accidentes que la individualizan. Pero el Filósofo, en el III *Ethic.*[3], llama a las circunstancias *cosas particulares,* es decir, condiciones particulares de los actos singulares. Luego las circunstancias son accidentes individuales de los actos humanos.

Solución: *Hay que decir: Porque los nombres son signos de lo entendido,* según el Filósofo[4], es necesario que el proceso de denominación corresponda al proceso del conocimiento intelectivo. Ahora bien, nuestro conocimiento intelectual procede de las cosas más conocidas a las menos conocidas. Por eso, nosotros transferimos los nombres desde las cosas más conocidas a significar cosas menos conocidas. Y así, como se dice en el X *Metaphys.*[5], *a partir de las cosas que están en un lugar, el término distancia pasó a significar todos los contrarios;* igualmente utilizamos los nombres que pertenecen al movimiento local para significar otros movimientos, porque los cuerpos, que se circunscriben a un lugar, nos son más conocidos. Y por eso, el término *circunstancia,* que procede de las cosas que están en un lugar, se aplica a los actos humanos.

Ahora bien, en lo que se circunscribe a un lugar, se dice que es circunstante lo que, siendo ciertamente extrínseco a una cosa, la afecta o se acerca a ella espacialmente. Por eso, se llaman circunstancias las condiciones extrínsecas a la sustancia

1. *Rhetor.* 1.1 c.17. 2. *Top.* c.3 3. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1110b33): S. TH., lect.3. 4. ARISTÓTELES, *Perih.* c.1 n.2 (BK 16a3): S. TH., lect.2. 5. ARISTÓTELES, 1.9 c.4 n.1 (BK 1055a9): S. TH., 1.10 lect.5.

a El tema de las circunstancias del acto humano es estudiado de forma muy sintética. Sus repercusiones morales serán, sin embargo, muy importantes, pues pueden cambiar esencialmente la categoría ética de la acción y, por ello, reaparecen en la q.18 a.10-11. Su número septenario *(quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando)* fue muy conocido en la antigüedad, y Santo Tomás lo justifica acudiendo al razonamiento de su accidentalidad (a.3).

del acto, que afectan de algún modo al acto humano. Pero se llama accidente de una cosa a lo que, siendo exterior a su sustancia, la afecta realmente. Por consiguiente, a las circunstancias de los actos humanos hay que llamarlas accidentes de los mismos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El discurso, en efecto, da fuerza a la argumentación sobre todo con la sustancia del acto, pero secundariamente con lo que rodea al acto. Así, uno se convierte en acusado, en primer lugar, por haber cometido homicidio; secundariamente por haberlo perpetrado con dolo, por lucro, en tiempo o lugar sagrado, o algo similar. Por eso, dice expresamente que con la circunstancia *el discurso añade fuerza a la argumentación,* de un modo secundario.

2. *A la segunda hay que decir:* Una cosa se dice accidente de otra de dos modos. Uno, porque le es inherente; así, blanco se dice accidente de Sócrates. El otro, porque está junto con ella en el mismo sujeto, y así se dice que blanco es accidente de músico por cuanto coinciden y de algún modo se unen en un sujeto. De este segundo modo se dice que las circunstancias son accidentes de los actos.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que un accidente lo es de otro por la concurrencia de ambos en el mismo sujeto, como acabamos de exponer (ad 2). Esto sucede de dos modos. Uno, cuando los dos accidentes coinciden en el mismo sujeto sin orden alguno, por ejemplo, blanco y músico en Sócrates. El otro modo, con algún orden, por ejemplo, porque el sujeto recibe un accidente mediante el otro, como el cuerpo recibe el color mediante la superficie. Y así se dice también que un accidente está en otro, pues decimos que el color está en la superficie. Pues bien, las circunstancias se relacionan con los actos de ambos modos, porque algunas de las que se ordenan al acto afectan al agente sin que medie el acto, por ejemplo, el lugar y la condición de la persona; mientras que otras le afectan mediante el acto mismo, como el modo de obrar.

ARTÍCULO 2

¿Debe el teólogo considerar las circunstancias de los actos humanos?

Objeciones por las que parece que el teólogo no debe considerar las circunstancias de los actos humanos.

1. El teólogo sólo considera los actos humanos en cuanto que son cualificados, es decir, buenos o malos. Pero parece que las circunstancias no pueden hacerlos cualificados, porque, hablando con propiedad, nada es cualificado por lo que le es exterior, sino por lo que está en ello. Luego el teólogo no debe considerar las circunstancias de los actos.

2. Además, las circunstancias son accidentes de los actos. Pero *un ente tiene infinitos accidentes* y, por eso, se dice en el VI *Metaphys.*[6] que *ningún arte o ciencia versa sobre el ente por accidente, salvo la sofística.* Luego el teólogo no debe considerar las circunstancias de los actos humanos.

3. Además, el estudio de las circunstancias corresponde al retórico. Pero la retórica no es parte de la teología. Luego la consideración de las circunstancias no corresponde al teólogo.

En cambio, la ignorancia de las circunstancias causa involuntario, como dicen el Damasceno[7] y Gregorio Niseno[8]. Pero lo involuntario excusa de culpa, y esto sí debe considerarlo el teólogo. Luego también las circunstancias.

Solución: *Hay que decir:* Las circunstancias entran en la consideración del teólogo por tres razones. La primera, porque el teólogo considera los actos humanos en cuanto que por ellos el hombre se ordena a la bienaventuranza. Ahora bien, todo lo que se ordena a un fin, debe ser proporcionado a él, y un acto adquiere esa proporción al fin según cierta medida que surge de las circunstancias debidas. Por consiguiente, la consideración de las circunstancias corresponde al teólogo. La segunda, porque el teólogo considera los actos humanos en cuanto que son buenos o malos, mejores o peores, y esta diversidad se

6. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 1026b3): S. TH., lect.2. 7. *De fide orth. 2* c.24: MG 94,953. 8. NEMESIO, *De nat. hom.* c.31: MG 40,724.

debe a las circunstancias, como se verá después (q.18 a.10s; c.73 a.7). Y la tercera, porque el teólogo considera los actos humanos en cuanto meritorios o demeritorios, que es una característica de estos actos, por lo que se requiere que sean voluntarios. Pero un acto humano se juzga voluntario según el conocimiento o la ignorancia de las circunstancias, como se dijo[9]. En consecuencia, corresponde al teólogo la consideración de las circunstancias[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se considera útil el bien que se ordena a un fin, lo cual implica cierta relación; por eso dice el Filósofo en I *Ethic.*[10], que *el bien de la relación es lo útil.* Ahora bien, en las cosas que se relacionan con otra, la denominación no procede sólo de lo que es intrínseco, sino también de lo próximo extrínseco; como se ve en derecho e izquierdo, igual y desigual, y similares. Por tanto, como la bondad de los actos nace de que sean útiles para el fin, nada impide que se los considere buenos o malos según guarden proporción con algo que los afecta exteriormente.

2. *A la segunda hay que decir:* Los accidentes del todo accidentales quedan fuera de todo arte por su incertidumbre e infinidad. Pero estos accidentes no tienen razón de circunstancia, porque, si bien las circunstancias son exteriores al acto, como se dijo (a.1), no obstante le afectan de algún modo y se ordenan a él. Con todo, los accidentes propiamente dichos son considerados por el arte.

3. *A la tercera hay que decir:* La consideración de las circunstancias incumbe al moralista, al político y al retórico. Al moralista, porque ellas contribuyen a establecer o quebrantar el justo medio de la virtud en las pasiones y en los actos humanos. Al político y al retórico, porque según las circunstancias los actos se vuelven laudables o vituperables, excusables o imputables; si bien de distinto modo, pues lo que el retórico sugiere, el político lo juzga. Pero al teólogo, a quien sirven todas las artes, de todos esos modos le corresponde su estudio, pues con el moralista considera los actos como virtuosos o viciosos; con el retórico y el político, como merecedores de pena o de premio.

ARTÍCULO 3

¿Cuántas son las circunstancias?

In Sent. 4 d.16 q.3 a.1 q.ª2s; *In Ethic.* 3 lect.3; *De malo* q.2 a.6.

Objeciones por las que parece que no están convenientemente enumeradas las circunstancias en el III *Ethic.*[11]

1. Se llama circunstancia a lo que se relaciona con el acto desde el exterior. Pero así son el tiempo y el lugar. Luego sólo hay dos circunstancias: *cuándo* y *dónde.*

2. Además, de las circunstancias deriva que se obre bien o mal. Pero esto corresponde al modo del acto. Luego todas las circunstancias se reducen a una, que es *el modo de obrar.*

3. Además, las circunstancias no son la sustancia del acto. Pero parece que pertenecen a la sustancia del acto sus causas. Luego no debe considerarse circunstancia lo que procede de la causa del acto mismo. Por consiguiente, ni *quién,* ni *por qué,* ni *acerca de qué* son circunstancias; pues *quién* pertenece a la causa eficiente; *por qué,* a la final; *acerca de qué,* a la material.

En cambio está la autoridad del Filósofo en el III *Ethic.*[12]

9. En *sed contra* y c.6 a.8. 10. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 1096a26): S. TH., lect.6. 11. ARISTÓTELES, c.1 n.16 (BK 1111a3): S. TH., lect.3. 12. ARISTÓTELES, c.1 n.16 (BK 1111a3): S. TH., lect.3.

b Esta cuestión, tal como está aquí planteada, es bastante extemporánea y, en realidad, debiera extenderse a todo el tratado de los actos humanos; es decir, si el teólogo tiene que preocuparse de demarcar los principios racionales de la actuación humana. La respuesta de Santo Tomás nos da un nuevo apoyo a la idea ya expuesta de su concepción ética en teología. El teólogo no debe despreocuparse de la bondad y maldad de lo humano, ya que en ello está en juego la bienaventuranza eterna. Con ello no niega la competencia propia de los moralistas, los políticos y los «retóricos» (buen argumento para la autonomía de las ciencias correspondientes), pero cree que el teólogo debe compartir con ellos lo que hoy llamaríamos inquietud por el destino del hombre y el sentido de la vida (cf. a.2 ad 3).

Solución: *Hay que decir:* Tulio en su *Retórica*[13] señala siete circunstancias, contenidas en el verso siguiente: *quién, qué, dónde, con qué medios, por qué, cómo, cuándo.* En un acto humano se debe considerar, en efecto, quién lo hizo, con qué medios o instrumentos lo ha ejecutado, qué es lo que ha hecho, por qué, cuándo y cómo lo hizo. Pero Aristóteles, en el III *Ethic.*[14], añade otra: *acerca de qué,* incluida por Tulio en la circunstancia *qué.*

La razón de esta enumeración puede encontrarse así. Se llama circunstancia a lo que existe fuera de la sustancia del acto y de algún modo le afecta. Y esto puede suceder de tres maneras: porque afecta al acto mismo, porque afecta a su causa o porque afecta a su efecto. Al acto mismo puede afectarle midiéndolo, como *el tiempo* y *el lugar,* o bien cualificándolo, como *el modo de obrar.* Respecto del efecto, se considera circunstancia *qué* ha hecho alguien. En cuanto a la causa del acto, puede referirse a la causa final, y tenemos *por qué;* a la causa material u objeto, y resulta la circunstancia *acerca de qué;* a la causa eficiente principal, *quién* ha hecho; finalmente, a la causa agente instrumental, de la que resulta la circunstancia *con qué medios.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El tiempo y el lugar son circunstancias del acto como su medida, pero las otras lo son porque le afectan de algún otro modo, y existen fuera de su sustancia.

2. *A la segunda hay que decir:* Este modo de obrar bien o mal no cuenta como circunstancia, sino que es consecuencia de todas ellas. No obstante, figura como circunstancia especial el modo que se refiere a la cualidad del acto, como el andar veloz o lento, golpear suave o fuerte, etc.

3. *A la tercera hay que decir:* No se tiene por circunstancia a la condición de la causa de la que depende la sustancia del acto, sino otra condición añadida; así, en el objeto no se dice que sea circunstancia de un robo lo ajeno, porque esto pertenece a la sustancia del robo, sino que sea de mayor o menor cantidad. Lo mismo ocurre con las demás circunstancias que surgen de las otras causas. Pues no es circunstancia el fin que da la especie al acto, sino un fin sobre añadido; por ejemplo: no es circunstancia que un hombre fuerte actúe con vigor por el bien de la fortaleza, pero sí lo es que lo haga por la liberación de una ciudad o del pueblo cristiano o por algo semejante. Lo mismo ocurre también a propósito de *qué,* pues no es circunstancia de una mojadura que alguien, al echar agua sobre otro, lo moje; lo es, en cambio, que al mojarlo lo enfríe o lo caliente, lo cure o le haga daño.

ARTÍCULO 4

¿Cuáles son las circunstancias principales?

In Sent. 4 d.16 q.3 a.2 q.ª2; *In Ethic.* 3 lect.3.

Objeciones por las que parece que las principales circunstancias no son *por qué* y *aquello en lo que está la operación,* como se dice en el III *Ethic.*[15]

1. Aquello en lo que está la operación parece que son el lugar y el tiempo, que no parecen ser circunstancias principales, pues son las más extrínsecas al acto. Luego aquello en lo que está la operación no es una circunstancia principal.

2. Además, el fin es extrínseco a la cosa. Luego no parece ser circunstancia principal.

3. Además, lo principal de una cosa son su causa y su forma. Pero la causa del acto es la persona agente, y su forma, el modo. Luego parece que estas dos circunstancias son las principales.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[16], que *las principales circunstancias son para qué se obra y qué es lo que se obra.*

Solución: *Hay que decir:* Los actos se llaman propiamente humanos en la medida que son voluntarios, como ya se dijo (c.1 a.1). Ahora bien, el fin es el motivo y el objeto de la voluntad. Por consiguiente, la principal de todas las circunstancias es la que afecta al acto por parte del fin, es decir, *para qué;* después de ésta, la que afecta a la sustancia misma del acto, es decir, *qué hizo.* Las demás circunstancias son más o menos

13. *Rhetor.* 1 c.24. 14. C.l n.16 (BK 1111a3): S. TH., lect.6. 15. ARISTÓTELES, c.1 n.18 (BK 1111a18): S. TH., lect.3. 16. NEMESIO, *De nat. hom.* c.31: MG 40,728.

importantes según se acerquen más o menos a estas dos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo no entiende el tiempo y el lugar como aquello en lo que está la operación, sino como lo que se añade al acto mismo. Por eso Gregorio Niseno[17], como explicando la expresión del Filósofo, pone *qué se obra,* en lugar de lo que dijo el Filósofo: *aquello en lo que está la operación.*

2. *A la segunda hay que decir:* El fin, aunque no es de la sustancia del acto, es su causa principalísima, en cuanto que mueve a obrar. Por eso también el acto moral recibe la especie sobre todo del fin.

3. *A la tercera hay que decir:* La persona agente es causa del acto en la medida que es movida por el fin, y en virtud de esto se ordena principalmente al acto. Las demás condiciones de la persona no se ordenan tan principalmente al acto. Tampoco el modo es la forma sustancial del acto, pues esto se advierte en el acto según el objeto y el término o fin, sino que es sólo una cualidad accidental.

17. NEMESIO, *De nat. hora,* c.31: MG 40,728.

CUESTIÓN 8

El objeto de la voluntad

A continuación debemos estudiar los actos voluntarios en especial (cf. q.6 introd.). Y en primer lugar, los actos que son inmediatamente de la voluntad, como extraídos *(eliciti)* de la misma voluntad; en segundo lugar, los actos imperados por la voluntad (q.17).

Ahora bien, la voluntad se mueve hacia el fin y hacia lo que es para el fin. Por consiguiente, debemos estudiar primero los actos de la voluntad con los que se mueve hacia el fin, y después, los actos con los que se mueve hacia lo que es para el fin (q.13).

Pero parece que los actos de la voluntad hacia el fin son tres: querer, disfrutar y tender. Veremos, por tanto, primero la voluntad, después la fruición (q.11) y, en tercer lugar, la intención (q.12).

Acerca de lo primero hay que estudiar tres cosas: primero, su objeto; en segundo lugar, qué la mueve (q.9); finalmente, cómo se mueve (q.10).

Acerca de lo primero se plantean tres problemas:

1. La voluntad, ¿es sólo del bien?—2. ¿Es sólo del fin o también de lo que es para el fin?—3. Si de algún modo es de lo que es para el fin, ¿se mueve con el mismo movimiento hacia el fin y hacia lo que es para el fin?

ARTÍCULO 1

La voluntad, ¿es sólo del bien?

1 q.19 a.9; *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.3 q.a1; *De verit.* q.22 a.6.

Objeciones por las que parece que la voluntad no es sólo del bien.

1. Una misma potencia es de cosas opuestas; como la vista, de lo blanco y de lo negro. Pero el bien y el mal son opuestos. Luego la voluntad no es sólo del bien, sino también del mal.

2. Además, es propio de las potencias racionales perseguir cosas opuestas, según el Filósofo[1]. Pero la voluntad es una potencia racional, pues *está en la razón,* como se dice en el III *De anima*[2]. Luego la voluntad se refiere a cosas opuestas. Luego no sólo a querer el bien, sino también a querer el mal.

3. Además, el bien y el ente son convertibles. Pero la voluntad no sólo es de entes, también es de no entes, porque algunas veces queremos no andar y no hablar. También queremos en ocasiones cosas futuras, que no son entes en acto. Luego la voluntad no es sólo del bien.

En cambio está lo que dice Dionisio en el capítulo 4 del *De div. nom.*[3], que *el mal está fuera de la voluntad* y que *todas las cosas desean el bien*[4].

Solución: *Hay que decir:* La voluntad es un apetito racional. Por otra parte, todo apetito es sólo del bien. La razón de esto es que un apetito no es otra cosa que la inclinación de quien desea hacia algo. Ahora bien, nada se inclina sino hacia lo que es semejante y conveniente. Por tanto, como toda cosa, en cuanto que es ente y sustancia, es un bien, es necesario que toda inclinación sea hacia el bien. De ahí viene lo que dice el Filósofo en el I *Ethic.*[5], que *el bien es lo que todas las cosas desean.*

No obstante, hay que tener en cuenta que, como toda inclinación sigue a una

1. ARISTÓTELES, *Metaph.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b8): S. TH., 1.9 lect.2. 2. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432B5): S. TH., lect.14. 3. § 32: MG 3,732; S. TH., lect.22. 4. § 10: MG 3,708; S. TH., lect.9. 5. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1094a3): S. TH., lect.1.

forma, el apetito natural sigue a una forma que existe en la naturaleza, mientras que el apetito sensitivo y también el intelectivo o racional, que se llama voluntad, siguen a una forma aprehendida. Por consiguiente, igual que hacia lo que se dirige el apetito natural es un bien existente en la realidad, hacia lo que se dirige el apetito animal o voluntario es un bien aprehendido. Luego, para que la voluntad tienda hacia algo, no hace falta que sea un bien verdadero y real, sino que sea aprehendido en razón de bien. Por eso dice el Filósofo, en el II *Physic.*[6], que *el fin es un bien o un bien aparente.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una misma potencia es de cosas opuestas, pero no se comporta con ellas del mismo modo. Así, pues, la voluntad se relaciona con el bien y con el mal, pero con el bien deseándolo, mientras que con el mal, huyendo de él. Por consiguiente, el apetito en acto de bien se llama *voluntad,* puesto que designa el acto de la voluntad; y en este sentido hablamos ahora de voluntad. La huida del mal, sin embargo, se llama mejor *noluntad.* Por tanto, igual que la voluntad es del bien, la *noluntad* es del mal.

2. *A la segunda hay que decir:* No es propio de una potencia racional perseguir cualesquiera cosas opuestas, sino las que están contenidas en su objeto conveniente, pues toda potencia persigue sólo su objeto conveniente. Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien. Luego es propio de la voluntad perseguir cosas opuestas que estén contenidas en el bien, por ejemplo, moverse y quedarse quieto, hablar y callar, y otras semejantes. Hacia una u otra se inclina la voluntad en razón del bien.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que no es ente en la naturaleza real se toma como ente en la razón; por eso las negaciones y privaciones se llaman entes de razón. Y así, incluso las cosas futuras, en cuanto que son conocidas, son entes. Pues bien, en la medida que son entes de esta clase, son aprehendidas bajo la razón de bien, y así tiende a ellas la voluntad. Por eso dice el Filósofo[7] que *carecer de mal tiene razón de bien.*

ARTÍCULO 2

La voluntad, ¿es sólo del fin o también de lo que es para el fin?

In Sent. 1 d.45 a.2 ad 1; 1 d.24 q.1 a.3 ad 3; *De verit.* q.22 a.13 ad 9.

Objeciones por las que parece que la voluntad no es de lo que es para el fin, sino sólo del fin.

1. Dice el Filósofo, en el III *Ethic.*[8], que *la voluntad es del fin, mientras que la elección es de lo que es para el fin.*

2. Además, *potencias diversas del alma se ordenan a cosas que son diversas en género,* como se dice en el VI *Ethic.*[9] Pero el fin y lo que es para el fin están en diverso género de bien, pues el fin, que es del bien honesto y deleitable, está en el género de cualidad, o en el de acción o pasión; en cambio, el bien útil, que es para el fin, está en el de relación, como se dice en el I *Ethic.*[10] Luego, si la voluntad es del fin, no será de lo que es para el fin.

3. Además, los hábitos son proporcionados a las potencias, pues son sus perfecciones. Pero entre los hábitos que se llaman artes operativas, el fin pertenece a una, y lo que es para el fin, a otra; así el uso de una nave, que es su fin, pertenece al comandante, mientras que lo que es para el fin, su construcción, pertenece al arte de construcción naval. Luego, como la voluntad es del fin, no será de lo que es para el fin.

En cambio está que, en las cosas naturales, uno pasa el medio y llega al término mediante la misma potencia. Pero las cosas que son para el fin son medios con los que se llega al fin, como al término. Luego, si la voluntad es del fin, lo es también de lo que es para el fin.

Solución: *Hay que decir:* Se llama voluntad unas veces a la potencia del alma, y otras, en cambio, al acto de la voluntad. Por consiguiente, si hablamos de la voluntad refiriéndonos a la potencia, se

6. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 195a26): S. TH., lect.5. 7. ARISTÓTELES, c.1 n.10 (BK 1129b8): S. TH., lect.1. 8. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1111b26): S. TH., lect.5. 9. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1139a8): S. TH., lect.1. 10. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 1096a26): S. TH., lect.6.

extiende tanto al fin como a lo que es para el fin, pues cada potencia se extiende hasta todo aquello en lo que puede encontrarse razón de su objeto; la vista, por ejemplo, se extiende a todo lo que participa de algún modo del color. Por otra parte, la razón de bien, que es el objeto de la potencia de la voluntad, se encuentra no sólo en el fin, sino también en lo que es para el fin[a].

a Se recoge de nuevo el tema del bien como objeto de la voluntad (cf. a.1).

Para que este «bien» funcione como objeto, debe tener razón de fin, porque éste es el que por sí mismo puede ser y «es bien y querido».

La «razón de bien» no tiene por qué coincidir siempre con el bien real. Es imprescindible y al mismo tiempo es suficiente que sea aprehendido por el hombre como bueno por su inteligencia y propuesto así a la voluntad.

Pero esta conjunción de inteligencia y voluntad, fin y objeto, es muy compleja y dará lugar a muy importantes distinciones, que se irán resolviendo en las cuestiones siguientes (cf. q.9-10) y sobre las que necesariamente habrá que volver.

Ahora nos importa detenernos en un asunto que ya insinuamos y que aparece aquí de forma más plena: si la ética posee raíces objetivas o subjetivas; si su «ideal» o su meta tiene asiento en la realidad o solamente en la aprehensión humana; si hay que inclinarse por un cierto subjetivismo o hay que buscar la fidelidad sin tacha a lo objetivo.

Es éste uno de los grandes problemas que se debaten en la moral de Santo Tomás y en cualquier otro sistema ético: cómo debe enraizarse la moral en el mundo objetivo, respondiendo simultáneamente a las exigencias del hombre que persigue su propia realización y plenificación.

La combinación de ambos aspectos, el objetivo y el subjetivo, parecería sencilla. Si tomamos la expresión «realidad» en un sentido muy determinado, podríamos enunciar: la moral está llamada a «realizar», es decir, a incorporar a la «realidad» de manera plena a todos los sujetos que acierten en su empeño virtuoso.

Pero surgen luego las diferencias de apreciación en los distintos pensamientos filosóficos y teológicos, que cargan más el acento sobre el sujeto o el objeto.

Veamos lo que sucede en Santo Tomás, aunque sea de una manera muy esquemática e inicial.

En tres momentos de su exposición fundamental se pronuncia Santo Tomás sobre este problema:

1) Lo hallamos, en primer lugar, al ofrecer la justificación metafísica de por qué la voluntad apetece un bien. En ese momento (q.6), Santo Tomás señala la existencia del bien objetivo —del bien entitativo— y propone el dinamismo apetitivo del bien como el resorte interior de toda la perfección humana y moral, y su satisfacción en los dominios reales del bien como el verdadero ejercicio del actuar moral. Santo Tomás es aquí plenamente objetivista. El bien «está ahí», correlacionándose y convertible con el ser real. La voluntad es la potencia humana para la búsqueda y el logro permanente de ese bien real que se ofrece al hombre en la existencia.

2) El tema reaparece, por supuesto, en el análisis de lo bueno y lo malo. En este momento parece inclinarse más a lo subjetivo. En efecto, la voluntad humana, que guarda el secreto del dinamismo sustancial de lo moral, se inclina siempre y se decide ante aquello que el entendimiento le propone como bien. No es el bien en sí, en su cualidad real, lo que elige la voluntad, sino, por así decir, «la forma de bien» propuesta por el entendimiento humano. La conquista del bien pasa por un proceso de subjetivización radical, sin el cual —dice una y otra vez Santo Tomás— no puede haber elección del bien (q.8 y 9). La labor de selección crítica del bien, hecha por el sujeto racional, es primordial. Es el sujeto mismo el que discurrirá entre *lo bueno real y lo bueno para el hombre.* Lo moral está en dependencia de un mecanismo plenamente subjetivo.

3) A nivel más plenamente moral encontramos algo similar: la regla moral es la ley natural, reconocida por la razón (q.19). La razón señala lo que es bueno, lo que está en conformidad con el orden definitivo hacia el fin. En este momento parece surgir como una doble medida: la medida de *lo objetivo, real, final, recto* cuya adecuación se nos presenta de forma perfecta en la ley eterna; y la medida de la razón natural, donde está impreso ese *orden objetivo, recto.* La razón es imagen e instrumento de la medida objetiva, y, por consiguiente, lleva al hombre a la perfección segura del bien pleno y del ser absoluto. Este modo moral de conducir la razón no está negado por el hecho de que, a falta de otras luces próximas, el hombre, en algunas ocasiones, haya de obedecer a un dictamen racional erróneo. Normalmente no sucede así: el hombre es guiado por la razón de forma bastante segura hacia el bien objetivo y real. Santo Tomás está tan convencido de ello que, cuando el individuo y su conciencia yerran en la proposición de un bien particular a la voluntad, nunca afirmará que obra bien, que elige un bien verdadero, sino que *no hace mal,* que no se vicia la voluntad por esa obediencia a la razón.

En conjunto podemos concluir que Santo Tomás se inclina por el objetivismo como funda-

Pero si hablamos de la voluntad refiriéndonos exclusivamente al acto, entonces, hablando con propiedad, es sólo del fin, pues todo acto que lleva el nombre de su potencia designa al acto simple de la potencia; por ejemplo, *entender* designa el acto simple del entendimiento. Ahora bien, el acto simple de una potencia se refiere a lo que es de suyo el objeto de la potencia, y lo que es por sí mismo bien y querido es el fin. En cambio, lo que es para el fin no es bien ni querido por sí mismo, sino por orden al fin. Por tanto, la voluntad sólo se dirige a ello en la medida que se dirige al fin; por eso precisamente lo que quiere en esto es el fin. El entender, por ejemplo, es propiamente de lo que se conoce de suyo, es decir, de los principios; pero no se dice que la inteligencia sea de lo que se conoce mediante los principios, salvo en la medida en que se aprecian en ello los principios, pues *el fin se comporta en lo apetecible igual que el principio en lo inteligible,* como se dice en el VII *Ethic.* [11]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

11. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 1151al6): S. TH., lect.8.

mentó de su moral. La moral está enraizada en el ser de las cosas, en el orden verdadero del universo, ese orden inscrito desde siempre en la creación y que los hombres por su razón pueden conocer. Por eso Santo Tomás no es voluntarista, porque no hace depender el bien de algo subjetivo, sino que sitúa el bien en la categoría del ser. La razón puede conocer ese orden del ser. La voluntad puede abrazar el bien en sus participaciones; pero nunca a capricho, ni siquiera a capricho de Dios, podrá mudar el sentido y la realidad de lo existente.

Las distintas filosofías y teologías de corte más subjetivista insistirán en los valores más «interiores», ya sea primando la voluntad, ya sea exaltando algunas realidades subjetivas, ya sea radicalizando todo en la sola razón. Sin olvidar el salto de la Edad Moderna, esto es lo que sucedería con Kant. En Kant, más allá de las críticas profundas que puedan hacerse, el *a priori* fundamental de todo lo ético es subjetivo: el imperativo práctico. «En efecto, el pensamiento *a priori* de una posible legislación general, pensamiento, pues, puramente problemático, se impone absolutamente como ley sin tomar nada de la experiencia o de cualquier otra voluntad exterior» (M. KANT, *Crítica de la razón práctica* [Buenos Aires [4]1977] p.37).

Vuelve a aparecer el subjetivismo radical ético en el existencialismo. Abominando los excesos de un objetivismo abstracto y legalista, los existencialistas se volcarán en lo subjetivo: lo que importa es obrar con decisión desde el sujeto y en una situación según la autenticidad del momento. Este modo de pensar y de sentir no ha desaparecido, ni mucho menos, en el mundo actual; de ahí que el hombre tienda en sus valoraciones éticas al relativismo radical.

Santo Tomás desea insertar al hombre en la realidad y que su moral transforme la vida y el entorno real de lo humano. Esta tendencia se hallaba también en Aristóteles, quien daba a su ética un acento mucho más vital y práctico que subjetivista e idealista. Se trata de hacer al hombre virtuoso y feliz, no de teorizar sobre esos principios de lo humano. Algunos discípulos suyos sacarán conclusiones que en manera alguna tendrían que ver con el objetivismo de su doctrina moral. En cambio, otras tendencias, provenientes en principio de los idealismos, tenderán a una practicidad mucho mayor de lo moral y harán de la realidad el principio de toda la filosofía y de todos los imperativos humanizantes de la historia.

Que lo objetivo nunca se da en forma pura y plena es algo que ya había notado toda la tradición filosófica grecorromana. Tanto en moral como en derecho se aludía constantemente a las circunstancias individuantes como imprescindibles para valorar moral y jurídicamente las acciones. Esta complicación se agudizará bastante al mezclar las circunstancias de lo objetivo con la visión subjetivista de las cosas. De la complicación de planos morales que de ahí surgirá, ya hemos insinuado algo al referirnos al casuismo.

Santo Tomás analiza todo ello y da a la circunstancia un puesto relevante en moral. También reconoce la complicación de lo subjetivo y ofrece soluciones, que son válidas aún hoy, para afrontar los problemas morales. Pero no pocos críticos posteriores al Santo y considerados a veces como discípulos suyos, hicieron derivar el tema del subjetivismo y de las circunstancias en ese otro casuismo minimalista que abusaba de las distinciones de la moral y que en el fondo se separaba de la orientación objetiva y realista de la moral del Maestro. Curiosamente, el existencialismo, que se rebela contra lo objetivo de la ley moral, se quedó en la circunstancia —la situación— como determinante último de la acción moral del sujeto. Ni el fervor por la circunstancia, ni el interés abusivo por las distinciones minimizantes de lo moral ni el subjetivismo radical, son propios del Santo. Santo Tomás parte de la realidad y pretende conducir al individuo, a través de opciones fundamentales y de acciones maduras, a su estabilidad y plenitud, que consiste en la incorporación de su ser a la fuente misma de lo real y de todo bien.

primera hay que decir: El Filósofo[12] está hablando de voluntad en cuanto que designa su acto simple, no en cuanto designa la potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Potencias diversas se ordenan a cosas diversas en género, cuando éstas se relacionan entre sí de un modo igual; el sonido y el color, por ejemplo, son géneros diversos de sensible y a ellos se ordenan el oído y la vista. Pero lo honesto y lo útil no se relacionan entre sí de un modo igual, sino como lo que es de suyo y lo que es por otro. Ahora bien, las cosas de esta clase siempre se refieren a la misma potencia; así, mediante la potencia visiva, se sienten el color y la luz, mediante la cual se ve el color.

3. *A la tercera hay que decir:* No todo lo que diversifica el hábito diversifica la potencia, pues los hábitos son unas determinaciones de las potencias para algunos actos especiales. Y, sin embargo, toda arte operativa considera tanto el fin como lo que es para el fin, pues el arte náutica considera el fin, como lo que hace, y lo que es para el fin, como quien manda; y el arte de construcción naval, en cambio, considera lo que es para el fin, como lo que hace, y el fin, como aquello a lo que se ordena lo que hace. En otras palabras, en toda arte operativa hay un fin propio y algo que es para el fin y que le pertenece a ella con toda propiedad.

ARTÍCULO 3

La voluntad, ¿se mueve con el mismo acto hacia el fin y hacia lo que es para el fin?

Q.12 a.4; *De verit.* q.22 a.14.

Objeciones por las que parece que la voluntad se mueve con el mismo acto hacia el fin y hacia lo que es para el fin.

1. Según el Filósofo[13], *donde hay una cosa por causa de otra, hay sólo una cosa.* Pero la voluntad sólo quiere lo que es para el fin por causa del fin. Luego se mueve con el mismo acto a ambos.

2. Además, el fin es la razón de querer lo que es para el fin, igual que la luz es la razón de la visión de los colores. Pero la luz y el color se ven con el mismo acto. Luego la voluntad quiere el fin y lo que es para el fin con el mismo movimiento.

3. Además, el movimiento natural que a través del medio tiende a lo último es el mismo numéricamente. Pero lo que es para el fin se relaciona con el fin como lo medio con lo último. Luego es el mismo movimiento de la voluntad aquel con el que se dirige al fin y a lo que es para el fin.

En cambio, los actos se diversifican según los objetos. Pero el fin y lo que es para el fin, que es lo útil, son especies diversas de bien. Luego la voluntad no se dirige a uno y otro con el mismo acto.

Solución: *Hay que decir:* Como el fin es querido por sí mismo y lo que es para el fin, en cuanto tal, sólo es querido por causa del fin, es claro que la voluntad puede dirigirse hacia el fin sin por ello dirigirse a lo que es para el fin; sin embargo, no puede dirigirse hacia lo que es para el fin, en cuanto tal, sin dirigirse al fin mismo. Por tanto, la voluntad se dirige a un mismo fin de dos modos: uno, absolutamente por sí; el otro, como a la razón de querer lo que es para el fin. Por consiguiente, es claro que es uno solo e idéntico el acto con el que la voluntad se dirige al fin, en cuanto es razón de querer lo que es para el fin, y hacia lo que es para el fin. Pero el acto con el que se dirige hacia el fin de un modo absoluto es distinto. Y a veces precede en el tiempo, por ejemplo, cuando uno quiere primero la salud y, después, deliberando cómo puede sanar, quiere traer al médico para que lo cure. Lo mismo ocurre también con el entendimiento: uno entiende primero los principios por sí mismos, después entiende también en las conclusiones, puesto que asiente a las conclusiones por los principios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ese razonamiento procede en la medida que la voluntad se dirige al fin, en cuanto que es la razón de querer lo que es para el fin.

2. *A la segunda hay que decir:* Siempre que se ve el color, se ve la luz, pero puede verse la luz sin que se vea el co-

12. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.2 n.9 (BK 1111b26): S. TH., lect.5. 13. ARISTÓTELES, *Top.* 3c.2 n.2 (BK 117a18).

lor. Del mismo modo, siempre que uno quiere lo que es para el fin, quiere también el fin con el mismo acto, pero no al revés.

3. *A la tercera hay que decir:* En la ejecución de la obra, lo que es para el fin se comporta como medio, y el fin, como término. Por eso, igual que un movimiento natural a veces se detiene en el medio y no llega al término, así uno a veces realiza lo que es para el fin y no llega al fin. Pero en el querer ocurre lo contrario, porque la voluntad llega a querer lo que es para el fin por el fin, como el entendimiento llega a las conclusiones por los principios, que se llaman *medios.* Por eso el entendimiento, a veces, entiende un medio y con eso no llega a la conclusión. Lo mismo la voluntad: unas veces quiere un fin, pero no llega a querer lo que es para el fin.

En cuanto a la objeción en contra[14], la respuesta es clara con lo que se ha dicho (a.2 ad 2). Pues lo útil y lo honesto no son especies de bien divididas por igual, sino que se relacionan como lo que es por sí y lo que es por otro. Por eso el acto de la voluntad puede dirigirse a uno sin dirigirse al otro, pero no al

14. *Sed contr.*

CUESTIÓN 9

El motivo de la voluntad

A continuación hay que estudiar el motivo de la voluntad (cf. q.8 introd.). Y acerca de esto se plantean seis problemas:

1. ¿Mueve el entendimiento a la voluntad?—2. ¿La mueve el apetito sensitivo?—3. ¿Se mueve la voluntad a sí misma?—4. ¿La mueve un principio externo?—5. ¿La mueve un cuerpo celeste?—6. ¿Sólo mueve a la voluntad Dios, como principio externo?

ARTÍCULO 1

¿Mueve el entendimiento a la voluntad?

1 q.82 a.4; *De verit.* q.22 a. 12; *Cont. Gentes* 3,26; *De malo* q.6.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no mueve a la voluntad.

1. Comentando la frase del Salmo (118,20): *Anhela mi alma desear tus decisiones,* dice Agustín[1]: *Sobrevuela el entendimiento, sigue un afecto tardo o nulo: conocemos el bien, pero no agrada practicarlo.* Pero esto no sucedería si el entendimiento moviera a la voluntad, porque el movimiento del móvil sigue a la moción de lo que mueve. Luego el entendimiento no mueve a la voluntad.

2. Además, el entendimiento se comporta con la voluntad como lo que presenta lo apetecible, igual que la imaginación presenta lo apetecible al apetito sensitivo. Pero la imaginación que presenta lo apetecible no mueve al apetito sensitivo; al contrario, a veces nos comportamos con las cosas que imaginamos como con lo que se nos muestra en una pintura, con lo que no nos movemos, como se dice en el libro *De anima*[2]. Luego tampoco el entendimiento mueve a la voluntad.

3. Además, una misma cosa, respecto a lo mismo, no es lo que mueve y lo movido. Pero la voluntad mueve al entendimiento, pues entendemos cuando queremos. Luego el entendimiento no mueve a la voluntad.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el III *De anima*[3]: *Lo apetecible entendido es lo que mueve y no es movido, mientras que la voluntad es lo que mueve movido.*

Solución: *Hay que decir:* Una cosa necesita ser movida por otra en la medida que está en potencia para muchas cosas, pues es necesario que lo que está en potencia pase a acto mediante algo que esté en acto; y esto es mover. Ahora bien, se encuentra que una potencia del alma está en potencia para cosas diversas de dos modos: uno, en cuanto a hacer y no hacer; el otro, en cuanto a hacer esto o aquello. Por ejemplo: la vista unas veces ve en acto y otras veces no ve; y unas veces ve blanco y otras veces ve negro. Por consiguiente, se necesita algo que mueva para dos cosas: para el ejercicio o uso del acto y para la determinación del acto. La primera de ellas procede del sujeto, que unas veces se encuentra obrando y otras no obrando; la otra procede del objeto, y por ella se especifica el acto.

Pues bien, la moción del sujeto procede de algún agente. Y como todo agente obra por un fin, como se demostró (q.1 a.2), el principio de esta moción procede del fin. Y por eso el arte a la que pertenece el fin mueve con sus dictámenes al arte a la que pertenece lo que es para el fin: *Como el arte de navegar dictamina a la constructiva,* según se dice en el II *Physic.*[4] Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien en común, que tiene razón de fin. Por eso, desde él la voluntad mueve las otras potencias del alma a

1. *Enarr. in Psalm.* ps.l18,20 serm.8: ML 37,1552. 2. ARISTÓTELES, 3 c.3 n.4 (BK 427b23): S. TH., lect.4. 3. ARISTÓTELES, c.6 n.6.7 (BK 433B10; b16): S. TH., lect.15. 4. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 194b5): S. TH., lect.4.

sus actos, pues las usamos cuando queremos; porque los fines y las perfecciones de todas las otras potencias están incluidos en el objeto de la voluntad como bienes particulares, y siempre el arte o la potencia a la que pertenece el fin universal mueve a obrar al arte o a la potencia a la que pertenece un fin particular incluido en el universal. Por ejemplo: el caudillo de un ejército, que pretende el bien común, es decir, el orden de todo el ejército, mueve con sus órdenes a alguno de los tribunos, que pretende el orden de una sección.

Por su parte, el objeto mueve determinando el acto, como un principio formal, que especifica la acción en las cosas naturales, igual que el calor al calentar. Ahora bien, el primer principio formal es el ente y lo verdadero universal, que es el objeto del entendimiento. Luego, con este tipo de moción, el entendimiento mueve a la voluntad, presentándole su objeto[a].

a Con esta expresión se propone la reflexión sobre las relaciones entre el entendimiento y la voluntad, que saldrán frecuentemente a colación. Esta es una cuestión más importante de lo que pudiera parecer a primera vista.

Ante todo es imprescindible definir los términos de «voluntad» y «entendimiento».

Voluntad significa, normalmente, esa facultad humana que, junto con el entendimiento, forman el alma. Suele denominársele también facultad apetitiva superior, donde todo deseo propiamente humano tiene su origen.

La facultad correspondiente, como decimos, dentro del espíritu humano es el entendimiento. Con ella el hombre es capaz de pensar, de concebir ideas, de abstraer, de objetivar, de acceder a la verdad. Como también se le llama «razón», a veces puede confundirse con algunos aspectos normativos de carácter humano, tal como está usado en la tradición aristotélica, ya que «conforme a razón» equivale a bueno, y «disconforme», a malo. Pero no es en absoluto correcto equipararlos, pues en este caso se refiere al orden universal de las cosas, de la bondad, de lo moral que «está inscrito» o que «espontáneamente conoce el hombre» en la razón natural, es decir, la razón sin ninguna otra ayuda o luz que le venga de fuera. De esto se hablará más tarde y no conviene mezclar aspectos.

Volviendo al tema que aquí se propone, vemos que la voluntad tiene como dos principios de movimiento, uno para el ejercicio y otro para la determinación concreta, o sea, uno para «comenzar» a actuar y otro para actuar «de tal o cual manera». El primero procede con toda certeza de la causa agente, que es la voluntad misma. El segundo proviene de quien posee «el principio formal», es decir, de quien presenta el objeto a la voluntad, y que no es otro sino el entendimiento.

A nivel ético se ha planteado en este momento si Santo Tomás era intelectualista o voluntarista. El interrogante es correcto y posee, desde luego, mucha mayor trascendencia de la que pudiera suponerse, como hemos dicho.

La cuestión del intelectualismo o voluntarismo interesa mucho a la ética, ya que con ello se privilegia una u otra concepción del bien y del tipo de actuación que transforma los actos en buenos o en malos. Hasta el mismo Dios puede verse involucrado en el tema, pues no es igual que sea su «razón» o su «voluntad» las que señalen lo bueno o lo malo dentro del universo.

Santo Tomás no se inclina exclusivamente por la superioridad de una u otra facultad. Continuamente repite que ambas son imprescindibles para la constitución de lo humano y de lo moral. En estas mismas cuestiones (6-21) comprobamos con facilidad un equilibrio bastante claro entre los «actos» del entendimiento y los «actos» de la voluntad para lograr el acto humano pleno.

Sin embargo y como es sabido, el Santo se inclina moderadamente por la primacía del entendimiento. Si nos insertamos en el contexto de la época, lo veremos mejor, pues frente a las tendencias platónico-agustinianas propagadas por la escuela franciscana y más proclives a exaltar la voluntad, el Doctor de Aquino se inscribirá con gusto en la corriente aristotélica, de talante más intelectualista.

Y así vemos en sus aplicaciones al sistema ético: la norma moral es una ordenación de la razón; esa misma norma es captada por un hábito racional, la sindéresis; también la conciencia, norma próxima de moralidad, es un juicio de razón. Dios mismo va a ser «sometido» a la razón o el intelecto, en la medida en que no puede determinar la verdad o la bondad de las cosas superponiéndose al principio de contradicción.

También ha de quedar claro que Santo Tomás no minusvalora tanto la voluntad. El acto últimamente determinante de la acción está definido por la voluntad. Esta es, además, el sujeto de los actos respectivos, la elección y la intención, que son decisivos para la moralidad. Y por si no bastase, en la cúspide de todas las virtudes se sitúa ese acto de la voluntad que se llama el amor de caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De esa autoridad no se tiene que el entendimiento no mueva, sino que no mueve necesariamente.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo mismo que la imaginación de una forma no mueve el apetito sensitivo sin la estimación de conveniente o nocivo, tampoco la aprehensión de lo verdadero sin la razón de bueno y apetecible. Por eso el entendimiento especulativo no mueve, sino el entendimiento práctico, como se dice en el III *De anima*[5].

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad mueve al entendimiento para el ejercicio del acto, porque lo verdadero, que es la perfección del entendimiento, está incluido como bien particular en el bien universal. Pero, para la determinación del acto, que procede del objeto, el entendimiento mueve a la voluntad, porque el mismo bien es comprendido según una razón especial, incluida en la razón universal de verdadero. Y así está claro que no es lo mismo lo que mueve y lo que es movido respecto a lo mismo.

ARTÍCULO 2

¿Mueve el apetito sensitivo a la voluntad?

Infra q.10 a.3; q.77 a.1; *De verit.* q.22 a.9 ad 6.

Objeciones por las que parece que el apetito sensitivo no puede mover a la voluntad.

1. *Lo que mueve y lo que obra es superior a lo que padece,* como dice Agustín en el XII *Super Gen. ad litt.*[6] Pero el apetito sensitivo es inferior a la voluntad, que es el apetito intelectivo, como lo son los sentidos al entendimiento. Luego el apetito sensitivo no mueve a la voluntad.

2. Además, ninguna virtud particular puede producir un efecto universal. Pero el apetito sensitivo es una virtud particular, pues sigue a la aprehensión particular de los sentidos. Luego no puede causar el movimiento de la voluntad, que es universal, puesto que es consecuencia de una aprehensión universal del entendimiento.

3. Además, como se demuestra en el VIII *Physic.*[7], lo que mueve no es movido por lo que ello mismo mueve, de modo que haya una moción recíproca. Pero la voluntad mueve el apetito sensitivo, por cuanto el apetito sensitivo obedece a la razón. Luego el apetito sensitivo no mueve a la voluntad.

En cambio está lo que se dice en Sant 1,14: *Cada uno es tentado por su concupiscencia, que lo atrae y seduce.* Pero nadie sería atraído por la concupiscencia si el apetito sensitivo, en el que está la concupiscencia, no moviera su voluntad. Luego el apetito sensitivo mueve la voluntad.

Solución: *Hay que decir:* Como se indicó (a.1), lo aprehendido bajo razón de bien y de conveniente mueve a la voluntad como objeto. Pero el que algo parezca bueno y conveniente se debe a dos cosas: a la condición de lo que se propone, y a la del sujeto a quien se propone. Lo conveniente, en efecto, se dice como relación; por eso depende de ambos extremos. A esto se debe que el gusto, si varía su disposición, aprecie de modo distinto una misma cosa como conveniente o como no conveniente. Por eso dice el Filósofo, en el III *Ethic.*[8]: *Según es cada uno, así le parece el fin.*

Por otra parte, es claro que el hombre se inclina a una disposición determinada siguiendo la pasión del apetito sensitivo. Por eso, cuando el hombre está bajo una pasión, le parece conveniente una cosa que no le parecería tal si estuviera sin pasión; por ejemplo, al que está irritado le parece bien lo que le parece mal cuando está tranquilo. Y de este modo, por parte del objeto, el apetito sensitivo mueve la voluntad.

5. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 432b26); c.10 n.2 (BK 433a17): S. TH., lect.14.15. 6. C.16: ML 34,467; cf. ARISTÓTELES, *De an.* 3 c.5 n.2 (BK 196a21): S. TH., lect.10. 7. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 257b23): S. TH., lect.10. 8. ARISTÓTELES, c.5 n.17 (BK 1114a32): S. TH., lect.13.

De todos modos, la postura del Santo fue criticada por su intelectualismo. Es cierto que el exceso daría lugar a los racionalismos de signo extremo. Pero tampoco deja de ser verdad que, en el otro lado, se dio una radicalización de signo contrario, los voluntarismos de distintos colores, que provocarían el nacimiento de espiritualidades, éticas y hasta políticas, cuyos resultados últimos fueron bien funestos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que lo que es más fuerte de suyo y de un modo absoluto, sea más débil en relación con algo. Por tanto, la voluntad es de un modo absoluto más fuerte que el apetito sensitivo, pero en relación con quien está dominado por una pasión, en cuanto que está sometido a ella, el apetito sensitivo mueve a la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Los actos y las elecciones de los hombres se refieren a cosas singulares. De ahí que el apetito sensitivo, por ser virtud particular, tenga gran virtud en sí mismo para disponer al hombre, de modo que algo le parezca de una forma u otra en lo referente a cosas singulares.

3. *A la tercera hay que decir:* Como señala el Filósofo en el I *Polit.*[9], la razón, en la que está la voluntad, mueve con su dictamen al irascible y al concupiscible, pero no con *autoridad despótica,* como mueve un señor a su esclavo, sino con *autoridad regia o política,* como rige un gobernante a hombres libres, quienes, no obstante, pueden oponerse. Por tanto, el irascible y el concupiscible pueden oponerse a la voluntad. Y, así, nada impide que alguna vez muevan a la voluntad.

ARTÍCULO 3

¿Se mueve la voluntad a sí misma?

De malo q.6.

Objeciones por las que parece que la voluntad no se mueve a sí misma.

1. Todo lo que mueve, en cuanto tal, está en acto, y lo que es movido, en potencia, pues *movimiento es el acto de lo que existe en potencia en cuanto está en potencia*[10]. Pero una misma cosa no está en potencia y en acto respecto a lo mismo. Luego nada se mueve a sí mismo. Luego tampoco la voluntad se mueve a sí misma.

2. Además, un móvil se mueve en presencia de lo que mueve. Pero la voluntad está siempre presente a sí misma. Luego, si se moviera a sí misma, se movería siempre; lo que, evidentemente, es falso.

3. Además, el entendimiento mueve a la voluntad, como se dijo (a.1). Por consiguiente, si la voluntad se moviera a sí misma, se seguiría que una misma cosa era movida a la vez e inmediatamente por dos motores, lo que parece incongruente. Luego la voluntad no se mueve a sí misma.

En cambio, la voluntad es dueña de su acto y está en ella el querer y el no querer. Esto no sería así si no tuviera el poder de moverse a sí misma a querer. Luego se mueve a sí misma.

Solución: *Hay que decir:* Como ya se señaló (a.1), pertenece a la voluntad mover las otras potencias por razón del fin, que es el objeto de la voluntad. Pero el fin se comporta en las cosas apetecibles como el principio en las inteligibles, como ya se dijo (q.8 a.2). Ahora bien, es claro que el entendimiento, precisamente por conocer el principio, se lleva a sí mismo de potencia a acto en cuanto al conocimiento de las conclusiones, y de este modo se mueve a sí mismo. Igualmente la voluntad, por el hecho mismo de querer el fin, se mueve a sí misma a querer lo que es para el fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad no mueve y es movida respecto a lo mismo. Por tanto, tampoco está en potencia y en acto respecto a lo mismo, sino que, por querer en acto el fin, se lleva de potencia a acto respecto a lo que es para el fin, es decir, a querer esto en acto.

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia de la voluntad está siempre presente a sí misma en acto; en cambio, el acto de la voluntad, con el que quiere un fin concreto, no siempre está en ella. Por otra parte, es mediante este acto como se mueve a sí misma; por eso no se sigue que siempre se mueva a sí misma.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad no se mueve a sí misma del mismo modo que la mueve el entendimiento, sino que el entendimiento la mueve por razón del objeto, y a sí misma, en cambio, se mueve por razón del fin.

9. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b5): S. TH., lect.3.

10. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.1 n.6 (BK 201a10): S. TH., lect.2.

ARTÍCULO 4

¿Mueve a la voluntad algún principio exterior?

1 q.105 a.4; q.106 a.2; q.111 a.2; infra q.80 a.1; q.109 a.2 ad 1; *De verit.* q.22 a.9; *Cont. Gentes* 3,89; *De malo* q.6; *Quodl.* 1 q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que nada exterior mueve a la voluntad.

1. El movimiento de la voluntad es voluntario. Pero pertenece a la razón de voluntario proceder de un principio intrínseco, como también a la razón de natural. Luego el movimiento de la Voluntad no procede de algo extrínseco.

2. Además, la voluntad no puede padecer violencia, como se demostró (q.6 a.4). Pero es violento *lo que tiene un principio externo*[11]. Luego nada exterior puede mover a la voluntad.

3. Además, lo que mueve suficientemente un motor, no necesita que lo mueva otro. Pero la voluntad se mueve suficientemente a sí misma. Luego no la mueve algo exterior.

En cambio, a la voluntad la mueve el objeto, como se dijo (a.1). Pero el objeto de la voluntad puede ser una cosa exterior presentada a los sentidos. Luego algo exterior puede mover a la voluntad.

Solución: *Hay que decir:* Puesto que el objeto mueve a la voluntad, es claro que algo exterior puede moverla. Pero es necesario afirmar también que la voluntad puede ser movida por algo exterior incluso en el ejercicio del acto; pues todo lo que unas veces está en acto y otras en potencia, necesita que lo mueva algo que mueve. Ahora bien, es claro que la voluntad comienza a querer algo si antes no lo quería; por tanto, es necesario que algo la mueva a querer. Y, efectivamente, como se dijo (a.3), se mueve a sí misma cuando de querer el fin pasa a querer lo que es para el fin; pero esto no podría hacerlo si no mediara el consejo, porque, cuando uno quiere sanar, comienza a pensar cómo puede conseguirlo y, mediante este pensamiento, llega a que puede sanar con la ayuda de un médico, y lo quiere. Pero, porque no siempre quiso en acto la salud, es necesario que comience a querer sanar por la moción de algo. Incluso si se hubiera movido a sí misma, sería necesario que lo hiciera mediante consejo, procedente de otra voluntad previa. Pero esto no se puede llevar hasta el infinito. Por consiguiente, es necesario afirmar que la voluntad necesita arrancar del impulso de algo exterior que la mueva para su primer movimiento, como concluye Aristóteles en un capítulo de la *Ética a Eudemo*[12].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Pertenece a la razón de voluntario que su principio sea interior, pero no es necesario que este principio intrínseco sea primer principio, no movido por otro. Por consiguiente, aunque el movimiento voluntario tenga un principio intrínseco próximo, el primer principio es exterior. Igual que el primer principio del movimiento natural es extrínseco: el que mueve la naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Para la razón de violento no basta que el principio sea extrínseco, es necesario añadir: *sin la colaboración del paciente*[13]. Y esto no sucede cuando algo exterior mueve a la voluntad, pues es ella misma la que quiere, aunque sea movida por otra cosa. No obstante, este movimiento sería violento si fuera contrario al movimiento de la voluntad; pero en este caso es imposible, pues la misma cosa querría y no querría.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad se mueve suficientemente a sí misma para algo determinado y en su orden, es decir, como agente próximo, pero no puede moverse a sí misma para todo, como se demostró (a.4). Por consiguiente, es necesario que la mueva algo, como lo primero que mueve.

ARTÍCULO 5

¿Mueven a la voluntad los cuerpos celestes?

1 q.115 a.4; 2-2 q.95 a.5; *In Sent.* 2 d.15 q.1 a.3; *De verit.* q.5 a.10; *In Mt. 2; Cont. Gentes* 3,85.87; *In de Anima* 3 lect.4; *In Ethic.* 3 lect.13; *De malo* q.6; *In Periherm.* 1 lect.14; *Compend. theol.* c.127.128.

Objeciones por las que parece que los cuerpos celestes mueven a la voluntad.

11. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 n.3 (BK 1110a1): S. TH., lect.2. 12. L.7 c.14 n.20.22 (BK 1248a14). 13. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 n.3 (BK 1110a1): S. TH., lect.2.

1. Todos los movimientos variados y multiformes se reducen, como a su causa, a un movimiento uniforme, que es el movimiento del cielo, como se demuestra en el VIII *Physic.*[14] Pero los movimientos humanos son variados y multiformes, y comienzan, después de no existir antes. Luego se reducen como a su causa al movimiento del cielo, que es uniforme por naturaleza.

2. Además, según Agustín, en el III *De Trin.*[15], *los cuerpos inferiores se mueven gracias a los cuerpos superiores.* Pero los movimientos del cuerpo humano, que los causa la voluntad, no pueden reducirse como a su causa al movimiento del cielo si el cielo no mueve también la voluntad. Luego el cielo mueve la voluntad humana.

3. Además, mediante la observación de los cuerpos celestes, los astrólogos anuncian algunas cosas verdaderas, concernientes a los actos humanos futuros, que dependen de la voluntad. Pero esto no ocurriría si los cuerpos celestes no pudieran mover la voluntad. Luego la voluntad humana es movida por los cuerpos celestes.

En cambio está lo que afirma el Damasceno en el libro segundo[16], que *los cuerpos celestes no son causa de nuestros actos.* Pero lo serían si movieran la voluntad, que es el principio de los actos humanos. Luego los cuerpos celestes no mueven la voluntad.

Solución: *Hay que decir:* Es claro que los cuerpos celestes pueden mover la voluntad, igual que la mueven los objetos exteriores, es decir, porque tanto los cuerpos exteriores, que presentados a los sentidos mueven la voluntad, como los órganos mismos de las potencias sensitivas están sometidos a los cuerpos celestes.

Pero algunos incluso afirmaron que los cuerpos celestes influían directamente en la voluntad humana del mismo modo que un agente externo la mueve para el ejercicio del acto. Sin embargo, esto es imposible, porque *la voluntad está en la razón,* como se dice en el III *De anima*[17], y la razón es una potencia del alma que no está ligada a órgano corporal; luego queda que la voluntad es totalmente inmaterial e incorpórea. Por otra parte, es claro que ningún cuerpo puede influir sobre una cosa incorpórea, sino más bien al contrario, porque las cosas incorpóreas e inmateriales son de virtud más formal y más universal que las cosas corporales. Por consiguiente, es imposible que los cuerpos celestes influyan directamente sobre el entendimiento o sobre la voluntad. Y por eso, Aristóteles, en el libro *De anima*[18], atribuye a quienes sostenían que el entendimiento no se diferenciaba de los sentidos, la opinión de que *tal es la voluntad de los hombres cual determina cada día el Padre de los dioses y de los hombres*[19] (es decir, Júpiter, que para ellos significaba todo el cielo); pues, como todas las fuerzas sensitivas son actos de órganos corporales, los cuerpos celestes pueden moverlas accidentalmente, al mover los cuerpos de los que éstas son actos.

No obstante, porque se dijo (a.2) que el apetito sensitivo de algún modo mueve el apetito intelectivo, el movimiento de los cuerpos celestes puede repercutir indirectamente en la voluntad, porque de hecho las pasiones del apetito sensitivo mueven la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los movimientos multiformes de la voluntad humana se reducen a una causa uniforme, pero que es superior al entendimiento y a la voluntad. Ahora bien, eso no puede decirse de ningún cuerpo, sino de una sustancia inmaterial superior. Por consiguiente, el movimiento de la voluntad no hay que reducirlo al movimiento del cielo como a su causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Los movimientos corporales humanos se reducen al movimiento de los cuerpos celestes como a su causa, porque la disposición misma de los órganos, adecuada al movimiento, procede de algún modo del influjo de los cuerpos celestes; también porque el apetito sensitivo se conmueve por el influjo de estos cuerpos; además, porque los cuerpos exteriores se mueven

14. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 265a27): S. TH., lect.19; cf. 4 c.14 n.5 (BK 223b18): S. TH., lect.23. 15. C.4: ML 42,873. 16. *De fide orth.* c.7: MG 94,893. 17. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14. 18. L.3 c.3 n.1 (BK 427a25): S. TH., lect.4. 19. HOMERO, *Odyss.* 18,135-136.

por el movimiento de los celestes y a causa de su encuentro la voluntad comienza a querer o no querer algo; por ejemplo: al llegar el frío, uno comienza a querer hacer fuego. Pero esta moción se debe a la presentación desde el exterior de un objeto, no a un impulso interior.

3. *A la tercera hay que decir:* El apetito sensitivo es acto de un órgano corporal, como se dijo (a.5; 1 c.84 a.6s). Por consiguiente, nada impide que por influjo de los cuerpos celestes algunos estén más dispuestos a la ira, a la concupiscencia o a alguna otra pasión semejante, como pueden estarlo por complexión natural. Ahora bien, la mayoría de los hombres sigue sus pasiones. Por consiguiente, se verifica en la mayoría lo que se anuncia acerca de los actos de los hombres mediante el estudio de los cuerpos celestes. Sin embargo, como dice Tolomeo en el *Centiloquium*[20]: *El sabio domina los astros,* porque, al resistir las pasiones, impide el efecto de los cuerpos celestes con su voluntad libre y nunca sometida al movimiento celeste.

O, como dice Agustín en el II *Super Gen. ad litt.*[21]: *Hay que afirmar que, cuando los astrólogos predicen algo verdadero, lo hacen mediante un instinto muy oculto, que las mentes humanas sienten sin saberlo.* Y es obra de los espíritus malignos si sucede para engañar a los hombres.

ARTÍCULO 6

¿Mueve a la voluntad Dios solo, como principio externo?

1 q.105 a.4; q.106 a.2; q.111 a.2; *In Sent. 2* d.15 q.1 a.3; *De verit.* q.22 a.8s; *De malo* q.3 a.3; q,6; *Compend. theol.* c.129.

Objeciones por las que parece que a la voluntad no la mueve sólo Dios como principio exterior.

1. Lo inferior ha sido hecho para ser movido por lo superior, como los cuerpos inferiores por los cuerpos celestes. Pero la voluntad del hombre tiene algo superior, después de Dios: los ángeles. Luego a la voluntad del hombre la pueden mover también los ángeles, como principio exterior.

2. Además, el acto de la voluntad sigue al acto del entendimiento. Pero no es sólo Dios quien lleva a acto al entendimiento del nombre, también lo hacen los ángeles mediante iluminaciones, como dice Dionisio[22]. Luego, por la misma razón, también a la voluntad.

3. Además, Dios sólo es causa del bien, según Gén 1,31: *Vio Dios todas las cosas que había hecho y eran muy buenas.* Por tanto, si solamente Dios moviera la voluntad del hombre, nunca se movería hacia el mal. Pero la voluntad es *con lo que se vive rectamente y se peca,* como dice Agustín[23].

En cambio está lo que dice el Apóstol en Flp 2,13: *Dios es quien obra en nosotros el querer y el realizar.*

Solución: *Hay que decir:* El movimiento de la voluntad procede del interior, lo mismo que el movimiento natural. Ahora bien, aunque algo, que no es causa de la naturaleza de la cosa movida, puede mover una cosa natural, no puede causar un movimiento natural si no es de algún modo causa de la naturaleza. Un hombre, que no es causa de la naturaleza de la piedra, puede mover hacia arriba una piedra, pero este movimiento no es natural a la piedra, pues su movimiento natural sólo puede ser causado por lo que es causa de su naturaleza. Por eso se dice en el VIII *Physic.*[24] que lo que genera, mueve cosas pesadas y leves según el lugar. Así, por consiguiente, sucede que algo que no es causa del hombre, mueve al hombre que tiene voluntad, pero es imposible que su movimiento voluntario proceda de un principio extrínseco, que no es causa de la voluntad.

Por otra parte, la causa de la voluntad sólo puede ser Dios, y esto es claro por dos razones. La primera, porque la voluntad es una potencia de un alma racional, que sólo es causada por Dios mediante creación, como se dijo en la primera parte (q.90 a.2s). La segunda, porque la voluntad está ordenada al bien universal. Por eso ninguna otra cosa puede ser causa de la voluntad, sólo Dios mismo, que es el bien universal. Todo lo demás se llama bien por participación y es un bien particular, pero una cosa particular no produce una inclina-

20. Prop. 4-8 (46vb-47rb): cf. *Quadripartitum* 1.1 c.3 (2v). 21. C.17: ML 34,278. 22. *De cael. hier.* c.4 § 2: MG 3,180. 23. *Retract.* 1 c.9: ML 32,596. 24. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 255b35): S. TH., lect.8.

ción universal. Por eso, ni siquiera la materia prima, que está en potencia para todas las formas, puede ser causada por un agente particular.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ángel no es tan superior al nombre que sea causa de su voluntad; como ocurre con los cuerpos celestes, que son causa de las formas naturales, a las que siguen movimientos naturales de las cosas naturales.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles mueven el entendimiento del hombre desde el objeto que le presenta la virtud de la luz angélica para que lo conozca. Y así también las criaturas exteriores pueden mover la voluntad, como se dijo (a.4).

3. *A la tercera hay que decir:* Dios, como motor universal, mueve la voluntad del hombre hacia su objeto universal, que es el bien. Sin esta moción universal, el hombre no puede querer nada. Pero el hombre se determina mediante la razón a querer esto o aquello, que es un bien real o aparente. No obstante, a veces Dios mueve a algunos de un modo especial a querer algo determinado, que es bien; por ejemplo, a los que mueve mediante la gracia, como se dirá más adelante (q.109 a.2).

CUESTIÓN 10

El modo como se mueve la voluntad

Debemos estudiar a continuación (cf. q.8 introd.) el modo como se mueve la voluntad.

Y acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Se mueve la voluntad hacia algo por naturaleza?—2. ¿La mueve su objeto necesariamente?—3. ¿La mueve el apetito inferior necesariamente?—4. ¿La mueve necesariamente desde el exterior Dios?

ARTÍCULO 1

¿Se mueve la voluntad hacia algo por naturaleza?

1 q.60 a.1s; *In Sent.* 3 d.27 q.1 a.2; *De verit.* q.22 a.5; *De malo* q.6; q.16 a.4 ad 5.

Objeciones por las que parece que la voluntad no se mueve por naturaleza hacia algo.

1. El agente natural se divide con el agente voluntario, como se ve al principio del II *Physic.*[1] Luego la voluntad no se mueve hacia algo naturalmente.

2. Además, lo que es natural está siempre en la cosa, como el ser caliente en el fuego. Pero ningún movimiento está en la voluntad siempre. Luego ningún movimiento es natural a la voluntad.

3. Además, la naturaleza está determinada a una sola cosa. Pero la voluntad se relaciona con cosas opuestas. Luego la voluntad no quiere nada por naturaleza.

En cambio está que el movimiento de la voluntad sigue al acto del entendimiento. Pero el entendimiento entiende algo por naturaleza. Luego la voluntad también quiere algunas cosas por naturaleza.

Solución: *Hay que decir:* Como advierten Boecio, en el libro *De duabus naturis*[2], y el Filósofo, en el V *Metaphys,*[3], la naturaleza se dice de muchos modos. Unas veces se dice el principio intrínseco de las cosas móviles, y esta naturaleza es la materia o la forma material, como se desprende del II *Physic.*[4] Otras veces se llama naturaleza a cualquier sustancia o incluso a cualquier ente. Según esto, se dice que es natural a una cosa lo que le corresponde según su sustancia, y esto es lo que, de suyo, es inherente a la cosa. Ahora bien, en todas las cosas, lo que de suyo no es inherente se reduce, como a su principio, a algo que es inherente. Por eso, es necesario que el principio de lo que pertenece a una cosa sea natural, si se entiende la naturaleza de este segundo modo. Esto se ve claramente en el entendimiento, pues los principios del conocimiento intelectual son conocidos por naturaleza. Lo mismo, también, el principio de los movimientos voluntarios debe ser algo querido naturalmente.

Ahora bien, a lo que tiende por naturaleza la voluntad, lo mismo que cualquier potencia a su objeto, es al bien en común, y también al fin último, que se comporta en lo apetecible como los primeros principios de las demostraciones en lo inteligible; y, en general, a todo lo que conviene a quien tiene voluntad según su naturaleza. Pues, mediante la voluntad, deseamos no sólo lo que pertenece a la potencia de la voluntad, sino también lo perteneciente a cada una de las potencias y a todo el hombre. Por tanto, el hombre naturalmente quiere no sólo el objeto de la voluntad, sino también lo que conviene a las otras potencias: como el conocimiento de lo verda-

1. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 192b8): S. TH., lect.1; c.5 n.2 (BK 196b21): S. TH., lect.8. 2. C.1: ML 64,1341. 3. L.4 c.4 n.1 (BK 1014b16): S. TH., 1.5 lect.5. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.10 (BK 193a28): S. TH., lect.2.

dero, que corresponde al entendimiento; o el ser, el vivir y otras cosas semejantes, que se refieren a la consistencia natural. Todas estas cosas están comprendidas en el objeto de la voluntad como bienes particulares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad se divide con la naturaleza como una causa con otra, porque unas cosas se hacen naturalmente y otras voluntariamente. En efecto, es distinto el modo de causar propio de la voluntad, que es dueña de sus actos, y el modo que corresponde a la naturaleza, que está determinada a una sola cosa. Pero, porque la voluntad se fundamenta en una naturaleza, es necesario que el movimiento propio de la naturaleza se participe de algún modo en la voluntad, igual que lo que pertenece a una causa anterior se participa en lo posterior. Ahora bien, en todas las cosas es primero el ser, que es por naturaleza, que el querer, que es por voluntad. Por consiguiente, la voluntad quiere algo por naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* En las cosas naturales, lo que es natural sólo como consecuencia de la forma, está presente siempre en acto, como el calor en el fuego. Pero lo que es natural como consecuencia de la materia no está en acto siempre, sino que a veces está sólo en potencia; porque la forma es acto, mientras que la materia es potencia. Ahora bien, el movimiento es *el acto de lo que existe en potencia*[5]. Por consiguiente, lo que pertenece al movimiento o es su consecuencia, no siempre está presente en las cosas naturales; así, el fuego sólo se mueve hacia arriba cuando está fuera de su lugar propio. De modo semejante, no es necesario que la voluntad, que pasa de potencia a acto cuando quiere algo, quiera siempre en acto, sino sólo cuando está en una disposición determinada. En cambio, la voluntad de Dios, que es acto puro, está siempre en acto de querer.

3. *A la tercera hay que decir:* A la naturaleza le corresponde siempre una sola cosa, aunque proporcionada a la naturaleza, pues a la naturaleza considerada en género corresponde una sola cosa en género; a la naturaleza considerada en especie corresponde una sola cosa en especie, mientras que a una naturaleza individualizada le corresponde una cosa individual. Por consiguiente, al ser la voluntad una fuerza inmaterial, como lo es el entendimiento, le corresponde por naturaleza una unidad común, es decir, el bien; como le corresponde al entendimiento una unidad común: lo verdadero, o el ente, o *lo que algo es.* Ahora bien, la voluntad no está determinada a ninguno de los muchos bienes particulares que se contienen en el bien común.

ARTÍCULO 2

¿Mueve a la voluntad su objeto necesariamente?

1 q.82 a.1; *In Sent.* 2 d.25 a.2; *De verit.* q.22 a.6; *De malo* q.6; *In Periherm.* 1 lect.14.

Objeciones por las que parece que el objeto de la voluntad la mueve con necesidad.

1. El objeto de la voluntad se relaciona con ella como lo motor con lo móvil, según se desprende del III *De anima*[6]. Pero lo motor, si es suficiente, mueve al móvil por necesidad. Luego el objeto de la voluntad puede moverla por necesidad.

2. Además, la voluntad es una fuerza inmaterial como el entendimiento, y ambas potencias se ordenan a un objeto universal, como se dijo (a.1 ad 3). Pero el objeto del entendimiento lo mueve por necesidad. Luego también a la voluntad, el suyo.

3. Además, todo lo que uno quiere o es el fin o es algo ordenado al fin. Pero, como parece, el fin se quiere por necesidad, porque es como un principio en lo especulativo, al que asentimos por necesidad. Por otra parte, el fin es la razón de querer lo que es para el fin, y, así, parece que también queremos por necesidad lo que es para el fin. Luego por necesidad la voluntad es movida por su objeto.

En cambio está que, según el Filósofo[7], las potencias racionales se relacio-

5. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.1 n.6 (BK 201a10): S. TH., lect.2. 6. ARISTÓTELES, c.10 n.6.7 (BK 433b10; b16): S. TH., lect.15. 7. ARISTÓTELES, *Metaph.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b8): S. TH., 1.9 lect.2.

nan con cosas opuestas. Pero la voluntad es una potencia racional, pues *está en la razón,* como se dice en el III *De anima*[8]. Luego la voluntad se relaciona con cosas opuestas. Por tanto, no se mueve por necesidad hacia uno de los opuestos.

Solución: *Hay que decir:* La voluntad se mueve de dos modos: para el ejercicio del acto y para la especificación del acto, que proviene del objeto. En el primer modo, por tanto, ningún objeto mueve a la voluntad con necesidad, pues uno puede no pensar en ningún objeto y, consiguientemente, tampoco quererlo en acto.

Pero, en cuanto al segundo modo de moción, unos objetos mueven a la voluntad con necesidad, otros no. En efecto, en el movimiento de cualquier potencia producido por su objeto, hay que tener en cuenta la razón por la que un objeto mueve a la vista bajo la razón de color visible en acto. Por eso, si se presenta un color a la vista, necesariamente la mueve si no se la aparta; esto pertenece al ejercicio del acto. Pero si se presenta a la vista algo que no es color en acto en todos los aspectos, sino que lo es en un aspecto, pero no en otro, entonces la vista no lo ve por necesidad, pues podría mirarlo desde la parte que no tiene color en acto, y entonces no lo vería. Pues bien, lo que tiene color en acto es el objeto de la vista, lo mismo que el bien lo es de la voluntad. Por tanto, si se propone a la voluntad un objeto que sea universalmente bueno y bajo todas las consideraciones, necesariamente la voluntad tenderá a él si quiere algo, pues no podrá querer otra cosa. Pero si se le propone un objeto que no sea bueno bajo todas las consideraciones, la voluntad no se verá arrastrada por necesidad. Y, porque el defecto de cualquier bien tiene razón de no bien, sólo el bien que es perfecto y no le falta nada, es el bien que la voluntad no puede no querer, y éste es la bienaventuranza. Todos los demás bienes particulares, por cuanto les falta algo de bien, pueden ser considerados como no bienes y, desde esta perspectiva, pueden ser rechazados o aceptados por la voluntad, que puede dirigirse a una misma cosa según diversas consideraciones[a].

8. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14.

a Si unimos el tema de este artículo con la q.12, con las cuestiones 19-20 y con la precedente q.8, tendremos planteado uno de los problemas más complicados de la moral de Santo Tomás. Nos referimos a la relación entre *objeto y fin.*

Objeto significa, por lo general, el objeto del acto: matar es el objeto del homicidio. Fin suele equivaler a fin del agente: defender la patria puede ser el fin del homicidio practicado sobre el enemigo.

Fin tiene más significados: fin se dice de la vida entera, y se habla entonces de fin del hombre (que puede ser la bienaventuranza o la condenación). Otras se aplica a la acción misma, y se identifica entonces con el objeto de la acción. En sentido operativo se designa siempre como fin del agente o de la voluntad, y se le llama «fin de la intención» (q.12).

Cuando los mecanismos humanos se ponen en movimiento, el fin suele estar comprendido siempre bajo la intención, mientras que el objeto se restringe a los medios que el hombre escoge en la elección.

La dificultad mayor proviene de la determinación específica de la bondad o maldad. Quién dictamina últimamente si un acto es bueno o malo, ¿el fin o el objeto?

Tenemos dos respuestas primordiales: una que lo atribuye al objeto (matar es malo), otra al fin (defenderse es legítimo). La primera tiene en cuenta el objeto del acto; la segunda, los propósitos del agente. Es una delicadísima distinción, pues a menudo coinciden y, en alguna medida, ningún objeto de la acción puede estar fuera del fin de la voluntad cuando se halla en pleno ejercicio.

En todo caso, Santo Tomás afirma que de ambos, el objeto y el fin, surge la especificidad del bien y del mal. También se señala que suele prevalecer el fin sobre el objeto. Y, por último, que si alguno de los dos posee malicia, ésta «gana» sobre la otra, ya que «bonum ex integra causa», o «el fin no justifica los medios», y otras interesantes concreciones que dieron los manuales (cf., por ejemplo, la revisión de F. BÖCKLE, *Moral fundamental* [Madrid 1980] p.291-307).

Todavía conviene no olvidar la complicación que se añade con la diferenciación entre acto interior y exterior de la voluntad (cf. q.19-20) y la especificación peculiar de las circunstancias.

El conjunto se hará extremadamente complejo; no es raro que diese pie a las más dispares

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Sólo el objeto que tiene totalmente razón de motor es el motor suficiente de cualquier potencia. Pero si le falta algo, no moverá con necesidad, como se dijo (a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento es movido necesariamente por el objeto que es siempre y necesariamente verdadero, pero no por lo que puede ser verdadero y falso, es decir, por lo contingente; como se dijo acerca del bien (a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* El fin último mueve a la voluntad por necesidad, porque es el bien perfecto. Y lo mismo cuanto se ordena a este fin sin lo cual no se puede llegar a alcanzar, como el ser y el vivir, etc. Pero las demás cosas sin las cuales se puede alcanzar el fin, no las quiere necesariamente quien quiere el fin; del mismo modo que quien acepta los principios no acepta necesariamente las conclusiones sin las cuales los principios pueden ser verdaderos.

ARTÍCULO 3

¿Mueve a la voluntad el apetito inferior necesariamente?

Infra q.77 a.7; *De verit.* q.5 a.10; q.22 a.9 ad 3.6.

Objeciones por las que parece que la pasión del apetito inferior mueve la voluntad por necesidad.

1. Dice el Apóstol, en Rom 7,15: *No hago el bien que quiero, sino que hago el mal que odio.* Y esto lo dice por la concupiscencia, que es una pasión. Luego la pasión mueve necesariamente la voluntad.

2. Además, como se dice en el III *De anima*[9], *según es uno, así le parece el fin.* Pero no está en la potestad de la voluntad el dejar a un lado inmediatamente la pasión. Luego no está en la potestad de la voluntad no querer aquello a lo que la inclina la pasión.

3. Además, una causa universal sólo se aplica a un efecto particular mediante una causa particular; por eso tampoco la razón universal mueve sin que medie una estimación particular, como se dice en el III *De anima*[10]. Pero la voluntad se relaciona con el apetito sensitivo como la razón universal con la estimación particular. Por consiguiente, la voluntad sólo se mueve a querer algo particular si media el apetito sensitivo. Luego, si el apetito sensitivo está dispuesto a algo por alguna pasión, la voluntad no podrá moverse a lo contrario.

En cambio está lo que se dice en Gén 4,7: *El apetito te estará sometido y lo dominarás.* Luego el apetito inferior no mueve a la voluntad por necesidad.

Solución: *Hay que decir:* Como se señaló (q.9 a.2), la pasión del apetito sensitivo mueve la voluntad desde la parte en que la voluntad es movida por el objeto, es decir, en cuanto que un hombre, predispuesto por una pasión, juzga que es conveniente y bueno algo que no juzgaría así estando sin pasión. Ahora bien, un cambio de este tipo, producido en el hombre por una pasión, sucede de dos modos. Uno, cuando la razón queda totalmente atada, hasta el punto de que el hombre queda sin uso de razón; por ejemplo, aquellos que llegan a ser furiosos o dementes por una ira vehemente o por concupiscencia, o por alguna otra perturbación corporal; pues este tipo de pasiones no se producen sin transmutación corporal. Acerca de éstos hay que argumentar como acerca de los animales irracionales, que siguen el ímpetu de la

9. ARISTÓTELES, c.5 n.17 (BK 1114a32): S. TH., lect.13. 10. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 434b19): S. TH., lect.16.

---

opiniones en algunos problemas morales y que de alguna manera ayudase a la aparición del casuismo.

Pero en Santo Tomás las cosas no se enfocan por ahí. A él le preocupa más la relación sujeto-objeto, entendimiento-voluntad, pero para situar de una manera armónica la acción moral ante el compromiso con Dios. De ahí que ciertas soluciones parezcan muy arduas en los niveles de pura razón, y muy sencillas en el confrontamiento, que late en su moral, con esa otra pauta fundamental del cristiano: el seguimiento del camino de Jesucristo.

No debe esconderse con esta referencia la dificultad interna de la solución de Santo Tomás que tantas polémicas suscitó, pero sin olvidar la primacía de lo teológico y la preeminencia de lo humano, manifiesta en su «normal» predilección por el fin.

pasión necesariamente, pues en ellos no hay movimiento de la razón y, por consiguiente, tampoco de la voluntad.

Otras veces, en cambio, la razón no queda totalmente absorbida por la pasión, sino que queda la posibilidad de algún juicio libre de la razón. Y en esta medida queda algún movimiento de la voluntad, puesto que en la medida que la razón permanece libre y no sometida a la pasión, el movimiento de la voluntad que permanece, no tiende por necesidad a lo que sugiere la pasión. Y así, o no hay movimiento de la voluntad, sino que domina sólo la pasión, o, si hay movimiento de la voluntad, no secunda necesariamente a la pasión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la voluntad no pueda hacer que no surja el movimiento de la concupiscencia, del que afirma el Apóstol, en Rom 7,15: *Hago,* es decir, *deseo con concupiscencia, el mal que odio;* no obstante, la voluntad puede no querer desear con concupiscencia, o no consentir con la concupiscencia. Y así, no se secunda necesariamente el movimiento de la concupiscencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Como en el hombre hay dos naturalezas, la intelectual y la sensitiva, unas veces se muestra de un modo con toda el alma, porque la parte sensitiva se somete totalmente a la razón, como ocurre en los virtuosos, o, al contrario, la razón queda absorbida totalmente por la pasión, como ocurre en los dementes. Pero otras veces, aunque la razón esté obnubilada por una pasión, queda algo de razón libre y, de acuerdo con esto, uno puede repeler totalmente la pasión o, al menos, abstenerse de secundarla. En realidad, en esta disposición, porque el hombre está dispuesto de distinta forma según las distintas partes del alma, le parece una cosa según la razón y otra según la pasión.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad no sólo se mueve por el bien universal aprehendido mediante la razón, sino también por el bien aprehendido mediante los sentidos. Y, por tanto, puede moverse hacia un bien particular sin pasión del apetito sensitivo. Realmente queremos y hacemos muchas cosas sin pasión, sólo por elección, como queda bien claro en aquellas cosas en las que la razón se opone a la pasión.

ARTÍCULO 4

¿Mueve Dios, como motor exterior, a la voluntad necesariamente?

1 q.83 a.1 ad 1; *De verit.* q.24 a.1 ad 3; *De malo* q.6 a.3.

Objeciones por las que parece que Dios mueve a la voluntad necesariamente.

1. Todo agente, al que no se puede resistir, mueve con necesidad. Pero no se puede resistir a Dios, que es de virtud infinita; por eso se dice en Rom 9,19: *¿Quién resistirá a su voluntad?* Luego Dios mueve la voluntad con necesidad.

2. Además, la voluntad se mueve con necesidad hacia lo que quiere por naturaleza, como se dijo (a.2 ad 3). Pero *es natural a todas las cosas que Dios obre en ellas,* como dice Agustín en XXVI *Contra Faustum*[11]. Luego la voluntad quiere necesariamente todo aquello hacia lo que Dios la mueve.

3. Además, es posible aquello de lo que no se sigue lo imposible si se supone. Pero se sigue lo imposible si se supone que la voluntad no quiere aquello hacia lo que la mueve Dios, porque, según esto, la operación de Dios sería ineficaz. Por tanto, no es posible que la voluntad no quiera aquello hacia lo que Dios la mueve. Luego es necesario que ella lo quiera.

En cambio está lo que se dice en Eclo 15,14: *Dios hizo al hombre desde el principio y lo dejó en manos de su albedrío.* Por tanto, no mueve su voluntad con necesidad.

Solución: *Hay que decir:* Como afirma Dionisio en el capítulo cuarto de *De divin. nom.*[12]: *A la providencia divina no corresponde destruir la naturaleza de las cosas, sino conservarla.* Por eso mueve todas las cosas según su condición; así, de causas necesarias se siguen efectos con necesidad, mientras que de causas contingentes se siguen efectos contingentemente. Así, pues, porque la voluntad es un principio activo, no determinado a una

11. C.3: ML 42,480. 12. § 33: MG 3,733; S. TH., lect.23.

sola cosa, sino que se relaciona indiferentemente con muchas, Dios la mueve sin determinarla con necesidad a una sola cosa, sino conservando su movimiento contingente y no necesario, salvo en aquello hacia lo que se mueve por naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad divina no sólo alcanza a hacer algo mediante la cosa que mueve, sino también a que se haga del modo conveniente a su naturaleza. Y, por eso, repugnaría más a la moción divina que moviera la voluntad con necesidad, pues esto no es propio de su naturaleza, que el moverla libremente, como corresponde a su naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Para cualquier cosa es natural lo que Dios obra en ella para que le sea natural: así, algo es conveniente a la naturaleza de una cosa, en la medida que Dios quiere que le sea conveniente. Ahora bien, no quiere que cuanto se obra en las cosas les sea natural, por ejemplo, que resuciten los muertos. Pero quiere que le sea natural a todo estar sometido a la potestad divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Si Dios mueve la voluntad hacia algo, es incompatible con esta suposición que la voluntad no se mueva hacia ello. Sin embargo, no es absolutamente imposible. Por eso no se sigue que Dios mueva la voluntad con necesidad.

CUESTIÓN 11

La fruición, que es acto de la voluntad

A continuación hay que estudiar la fruición (cf. q.8 introd.)[a].

Y acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. El disfrutar, ¿es acto de la potencia apetitiva?—2. ¿Conviene sólo a la naturaleza racional o también a los animales brutos?—3. ¿Sólo hay fruición del fin último?—4. ¿Es sólo del fin conseguido?

ARTÍCULO 1

El disfrutar, ¿es acto de la potencia apetitiva?

In Sent. 1 d.1 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que disfrutar no es sólo de la potencia apetitiva.

1. Parece que disfrutar no es otra cosa que recoger el fruto. Pero el fruto de la vida humana, que es la bienaventuranza, lo recoge el entendimiento, en cuyo acto consiste la bienaventuranza, como se demostró (q.3 a.4). Luego el disfrutar no pertenece a la potencia apetitiva, sino al entendimiento.

2. Además, cada potencia tiene un fin propio, que es su perfección; así, el fin de la vista es conocer lo visible; el del oído, percibir los sonidos, y lo mismo las otras. Pero el fin de una cosa es su fruto. Luego disfrutar es propio de cada potencia, no sólo de la apetitiva.

3. Además, la fruición comporta cierta delectación. Pero la delectación sensible pertenece a los sentidos, que se deleitan con su objeto, y por la misma razón la delectación intelectual pertenece al entendimiento. Luego la fruición pertenece a la potencia aprehensiva, no a la apetitiva.

En cambio está lo que dice Agustín en I *De Doctr. christ.*[1] y en X *De Trin.*[2]: *Disfrutar es adherirse con amor a una cosa por ella misma.* Pero el amor pertenece a la potencia apetitiva. Luego disfrutar pertenece a la potencia apetitiva.

Solución. *Hay que decir:* La *fruición* y el *fruto* parece que pertenecen a lo mismo y que derivan uno de otro. Qué deriva de qué, no aporta nada a este problema; sí, en cambio, que parece probable que lo que es más manifiesto recibió también primero el nombre. Ahora bien, para nosotros, es más manifiesto lo que es más sensible. Por eso parece que el nombre de fruición derivó de los frutos sensibles.

Por otra parte, el fruto sensible es lo último que se espera de un árbol y se recibe con cierto agrado. Por eso parece que la fruición pertenece al amor o delectación que uno experimenta de lo último que espera, que es el fin. Pero el bien y el fin son objeto de la potencia apetitiva. Luego es claro que la fruición es acto de la potencia apetitiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

1. C.4: ML 34,20. 2. C.10.11: ML 42,981.982.

---

a Un poco fuera del esquema que luego establecerán los discípulos como lógico, aparece la fruición. Es un tema que está plenamente insertado en la moral de Santo Tomás y que corresponde al puesto tan importante que Aristóteles concedió al placer en su ética. Lo hemos comentado antes.

Basta destacar ahora que es un acto perteneciente a la voluntad (a.1), que está siempre presente en el acto humano, aunque de forma consecuente (a.3) y que es un gozo propio del espíritu humano (a.2).

La añadidura que hace el Santo sobre la perfecta fruición (a.4) ya la habíamos escuchado en sus cuestiones acerca de la bienaventuranza. Vuelve a insistir que en «intención» o, como diríamos hoy, en esperanza también puede haber una fruición imperfecta.

primera hay que decir: Nada impide que una misma cosa pertenezca a diversas potencias, según razones diversas. Pues bien, la visión de Dios, en cuanto es visión, es acto del entendimiento; pero, en cuanto es bien y fin, es objeto de la voluntad. Y así es su fruición. De este modo, el entendimiento alcanza el fin como potencia agente, mientras que la voluntad lo alcanza como potencia que mueve hacia el fin y disfruta de él una vez conseguido.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin y la perfección de cualquier otra potencia está incluido en el de la apetitiva, como lo propio en lo común, según se dijo (c.9 a.1). Por consiguiente, la perfección y el fin de cualquier potencia, por cuanto son un bien, pertenecen a la apetitiva, porque ésta mueve a las otras a sus fines, y ella misma logra el fin cuando cualquiera de las otras lo alcanza.

3. *A la tercera hay que decir:* En la delectación hay dos cosas: la percepción de lo conveniente, que pertenece a la potencia aprehensiva, y la complacencia en lo que se presenta como conveniente. Y esto último pertenece a la potencia apetitiva, en la que se lleva a cabo la razón de delectación.

ARTÍCULO 2

¿Disfrutar conviene sólo a la naturaleza racional o también a los animales brutos?

In Sent. 1 d.1 q.4 a.1.

Objeciones por las que parece que el disfrutar es exclusivo de los hombres.

1. Dice Agustín, en I *De doctr. christ.*[3], que *nosotros los hombres somos quienes disfrutamos y utilizamos.* Luego los demás animales no pueden disfrutar.

2. Además, la fruición es del último fin. Pero los animales brutos no pueden llegar al último fin. Luego carecen de fruición.

3. Además, lo mismo que el apetito sensitivo se subordina al intelectivo, el apetito natural se subordina al sensitivo. Luego si el disfrutar pertenece al apetito sensitivo, parece que por la misma razón podría pertenecer al natural. Pero es evidente que esto es falso, pues no es propio de éste deleitarse. Luego disfrutar no pertenece al apetito sensitivo. Y así, no conviene a los animales brutos.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[4]: *No se piensa absurdamente que también las bestias disfrutan del alimento y de cualquier placer corporal.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha concluido (a.1), el disfrutar no es acto de la potencia que alcanza el fin como ejecutora, sino de la potencia que ordena la ejecución, pues se ha dicho que es propio de la potencia apetitiva. Ahora bien, en las cosas que carecen de conocimiento se encuentra ciertamente la potencia que *alcanza* el fin como ejecutora; por ejemplo, aquella por la que un cuerpo pesado tiende hacia abajo y uno ligero hacia arriba. Pero en estas cosas no se encuentra la potencia a la que pertenece el fin como ordenadora, sino que está en una naturaleza superior, que mueve toda la naturaleza con sus órdenes lo mismo que, en quienes tienen conocimiento, el apetito mueve las demás potencias a sus actos. Por consiguiente, es claro que en lo que carece de conocimiento, aunque alcance el fin, no hay fruición del fin; ésta sólo se da en quienes tienen conocimiento.

Pero el conocimiento del fin es doble: perfecto e imperfecto. El conocimiento perfecto, con el que no sólo se conoce lo que es fin y bien, sino también la razón universal de fin y bien, es exclusivo de la naturaleza racional. Es conocimiento imperfecto aquel con el que se conoce particularmente el fin y el bien, y se da en los animales brutos. Además, sus virtudes apetitivas no dan órdenes libremente, sino que se mueven hacia lo que aprehenden según el instinto natural. Por consiguiente, conviene a la naturaleza racional la fruición según una razón perfecta, a los animales brutos según una razón imperfecta, y a las demás criaturas, de ningún modo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando de la fruición perfecta.

2. *A la segunda hay que decir:* No es necesario que la fruición sea del último

3. C.22: ML 34,25.   4. Q.30: ML 49,19.

fin absolutamente, sino de lo que cada uno tiene como último fin.

3. *A la tercera hay que decir:* El apetito sensitivo sigue a algún conocimiento, pero no el apetito natural, sobre todo el que se da en los seres que carecen de conocimiento.

4. *A la cuarta* (arg. *en cambio) hay que decir:* Agustín ahí se refiere a la fruición imperfecta. Esto es claro por su mismo modo de hablar, pues dice que *no se piensa tan absurdamente que también las bestias disfrutan,* esto es, como sería absurdísimo afirmar que utilizan.

ARTÍCULO 3

La fruición, ¿es sólo del último fin?

In Sent. 1 d.1 q.2 a.1; *In Periherm.* lect.2.

Objeciones por las que parece que la fruición no es sólo del último fin.

1. Dice el Apóstol, en Flm 20: *Así, hermano, disfrute de ti en el Señor.* Pero es claro que Pablo no había puesto su último fin en un hombre. Luego disfrutar no es sólo del último fin.

2. Además, fruto es aquello con lo que uno disfruta. Pero dice el Apóstol, en Gal 5,22: *El fruto del Espíritu es la caridad, el gozo, la paz,* y otras cosas semejantes, que no tienen razón de último fin. Luego la fruición no es sólo del último fin.

3. Además, los actos de la voluntad reflejan sobre sí mismos, pues quiero querer y amo amar. Pero disfrutar es un acto de la voluntad, pues *la voluntad es el medio con el que disfrutamos,* como dice Agustín en el X *De Trin.*[5] Luego alguno disfruta de su fruición. Pero el último fin del hombre no es la fruición, sino sólo el bien increado, que es Dios. Luego la fruición no es sólo del último fin.

En cambio está lo que dice Agustín en el X *De Trin.*[6]: *No disfruta quien desea por otra cosa lo que tiene en la facultad de la voluntad.* Pero es sólo el último fin lo que no se desea por otra cosa. Luego la fruición es sólo del último fin.

Solución. *Hay que decir:* Como se señaló (a.1), a la razón de fruto pertenecen dos cosas: que sea último, y que calme el apetito con cierta dulzura o delectación. Ahora bien, lo último es absoluta y relativamente: es absolutamente último lo que no se refiere a ninguna otra cosa; en cambio, lo es relativamente lo que es último de algunas cosas. Por consiguiente, lo que es último absolutamente, en lo que uno se deleita como último fin, recibe con toda propiedad el nombre de fruto, y de él se dice propiamente que alguien disfruta. Pero lo que no es deleitable en sí mismo, sino que se apetece sólo en orden a otra cosa, como una bebida amarga para la salud, de ningún modo puede llamarse fruto. En cambio, lo que tiene en sí alguna delectación, a la que se refieren ciertas cosas previas, puede llamarse fruto de algún modo, pero no se dice que disfrutemos de ello propiamente y según la completa razón de fruto. Por eso dice Agustín en el X *De Trin.*[1] que *disfrutamos de las cosas conocidas, en las que descansa complacida la voluntad.* Pero sólo descansa completamente en lo último, porque el movimiento de la voluntad, mientras espera algo, permanece en suspenso, aunque ya haya logrado algo. Como en el movimiento local, aunque lo que es medio en la extensión sea principio y fin, sin embargo, sólo se toma como fin en acto cuando se descansa en ello.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como señala Agustín en el I *De doctr. christ.*[8]: *Si hubiera dicho «disfrute de ti», sin añadir «en el Señor», parecería que había puesto en él el fin del amor. Pero porque añadió eso, señaló que puso el fin en el Señor y que disfruta de Él.* De modo que ha dicho que no disfruta del hermano como término, sino como medio.

2. *A la segunda hay que decir:* El fruto se relaciona de modo distinto con el árbol que lo produce que con el hombre que lo disfruta. Con el árbol se relaciona como el efecto con la causa; con quien lo disfruta, como lo último que se espera y deleita. Por tanto, esas cosas que enumera ahí el Apóstol se llaman frutos, porque son, ciertamente, efectos del Espíritu Santo en nosotros; por eso también se los llama *frutos del Espíritu,* no

5. C.10: ML 42,981. *6.* C.11: ML 42,983. 7. C.10: MI. 42,981. 8. C.33: ML 34,33.

porque disfrutemos de ellos como de fin último. O de otra forma, hay que decir que se llaman frutos, según Ambrosio[9], porque *deben ser buscados por ellos mismos;* no porque no estén ordenados a la bienaventuranza, sino porque en sí mismos tienen de donde deban agradarnos.

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya se advirtió (q.1 a.8; c.2 a.7), el fin se dice de dos modos: uno, la cosa misma; otro, la consecución de la cosa. Pero no son dos fines, sino uno solo: considerado en sí mismo y aplicado a otro. Pues bien, Dios es el fin último como cosa que se busca en último término; en cambio, la fruición es como la consecución de este último fin. Por consiguiente, lo mismo que no son fines distintos Dios y la fruición de Dios, también es la misma razón de fruición con la que disfrutamos de Dios y con la que disfrutamos de la fruición divina. Y la misma razón hay acerca de la bienaventuranza creada, que consiste en la fruición.

ARTÍCULO 4

La fruición, ¿es sólo del fin conseguido?

Objeciones por las que parece que la fruición es sólo del fin conseguido.

1. Dice Agustín en el X *De Trin.*[10] que *disfrutar es utilizar con gozo, no todavía la esperanza, sino ya la realidad.* Pero, mientras no se tiene, no hay gozo de la cosa, sino de la esperanza. Luego la fruición sólo es del fin conseguido.

2. Además, como se dijo (a.3), la fruición propiamente es del último fin, porque sólo el último fin calma el apetito. Pero el apetito sólo se calma con el fin ya adquirido. Luego la fruición, hablando propiamente, sólo es del fin conseguido.

3. Además, disfrutar es tomar el fruto. Pero sólo se toma el fruto cuando ya se tiene el fin. Luego sólo hay fruición del fin que se tiene.

En cambio, *disfrutar es adherirse con amor a alguna cosa por ella misma,* como dice Agustín[11]. Pero esto puede suceder incluso con una cosa que no se ha conseguido. Luego disfrutar puede ser también de un fin no conseguido.

Solución. *Hay que decir:* Disfrutar implica una relación de la voluntad con el fin último, en la medida en que la voluntad considera algo como fin último. Ahora bien, hay dos modos de conseguir el fin: perfecta e imperfectamente. Perfectamente, cuando se tiene no sólo en la intención, sino también en la realidad; imperfectamente, cuando se tiene sólo en la intención. Por consiguiente, la fruición perfecta es de un fin que ya se tiene realmente; en cambio, la imperfecta es de un fin que no se tiene realmente, sino sólo en la intención.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando de la fruición perfecta.

2. *A la segunda hay que decir:* La quietud de la voluntad se impide de dos modos: uno, por parte del objeto, porque no es el último fin, sino que se ordena a otra cosa; y el otro, por parte de quien desea el fin y todavía no lo consigue. Ahora bien, el objeto es lo que da la especie al acto; en cambio, el modo de obrar, sea perfecto o imperfecto, según la condición del agente, depende del agente. Por consiguiente, la fruición de lo que no es el último fin es impropia, como si le faltara la especie de fruición; mientras que la fruición del último fin, aún no conseguido, es ciertamente propia, aunque imperfecta, por el modo imperfecto de tener el último fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que uno consigue o tiene un fin no sólo según la realidad, sino también según la intención, como se dijo (a.4).

9. *In Gal.* super 5,22: ML 17,389; cf. PEDRO LOMBARDO, *Glossa* super Gal 5,22: ML 192,160; *Sent.* 1 d.1 c.3. 10. C.11: ML 42,982. 11. *De doctr. christ.* 1.1 c.4: ML 34,20.

CUESTIÓN 12

La intención

Ahora debemos estudiar la intención (cf. q.8 introd.). Y acerca de esto se plantean cinco problemas:

1. La intención, ¿es acto del entendimiento o de la voluntad?—2. ¿Es sólo del fin último?—3. ¿Puede uno tender a la vez a dos cosas?—4. La intención del fin, ¿es el mismo acto que la voluntad de lo que es para el fin?—5. ¿Conviene la intención a los animales brutos?

ARTÍCULO 1

La intención, ¿es acto del entendimiento o de la voluntad?

In Sent. 2 d.38 a.3; *De verit.* q.22 a.13.

Objeciones por las que parece que la intención es un acto del entendimiento y no de la voluntad.

1. Se dice en Mt 6,22: *Si tu ojo es sencillo, todo tu cuerpo resplandecerá;* donde ojo significa intención, como dice Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte*[1]. Pero el ojo, por ser el instrumento de la visión, significa potencia aprehensiva. Luego la intención no es acto de la potencia apetitiva, sino de la aprehensiva.

2. Además, en el mismo lugar dice Agustín que el Señor llama luz a la intención, cuando dice (Mt 6,23): *Si la luz que hay en ti es tiniebla,* etc. Pero la luz pertenece al conocimiento. Luego también la intención.

3. Además, la intención designa cierta ordenación al fin. Pero ordenar es propio de la razón. Luego la intención no pertenece a la voluntad, sino a la razón.

4. Además, el acto de la voluntad sólo es del fin y de lo que es para el fin. Pero el acto de la voluntad, respecto al fin, se le llama voluntad o fruición; respecto a lo que es para el fin, elección; y de ambas cosas se diferencia la intención. Luego la intención no es acto de la voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín, en XI *De Trin.*[2], que *la intención de la voluntad une el cuerpo visto con la vista, y también, la especie que está en la memoria con la agudeza de alma que medita interiormente.* Por consiguiente, la intención es acto de la voluntad.

Solución. *Hay que decir:* La intención, como su mismo nombre indica, significa *tender hacia algo.* Ahora bien, tiende hacia algo tanto la acción de lo que mueve como el movimiento del móvil. Pero que el movimiento del móvil tienda hacia algo, procede de la acción de lo que mueve. Por consiguiente, la intención en primer lugar y principalmente pertenece a lo que mueve hacia el fin; por eso decimos que el arquitecto, y todo el que da órdenes, mueve a los demás con sus determinaciones hacia lo que él mismo tiende. Ahora bien, la voluntad mueve todas las demás fuerzas del alma hacia el fin, como se mostró antes (q.9 a.1). Luego es claro que la intención es propiamente un acto de la voluntad[a].

1. L.2 c.13: ML 34,1289. 2. C.4.8.9: ML 42,990.994.996.

---

a Con esta declaración introduce Santo Tomás el tema de la intención. Además de su pertenencia a la voluntad, conviene no olvidar que dice referencia al fin (a.2), con lo cual queda adscrita al mismo orden de moralidad de los fines.

La intención tenía en la tradición anterior otros tratamientos. Y conviene no olvidarlos para comprender mejor la postura de Santo Tomás.

Unos resaltaban la enorme importancia de la intención para definir la «cualidad» del acto humano. Abelardo llegaría a defender que todos los actos humanos son, de suyo, indiferentes y que sólo la intención les confiere valor moral.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se llama ojo a la intención metafóricamente, no porque pertenezca al conocimiento, sino porque presupone el conocimiento mediante el cual se propone a la voluntad el fin hacia el que mueve; del mismo modo que mediante los ojos prevemos el lugar hacia donde debemos dirigirnos corporalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Se llama luz a la intención, porque es clara para el que la tiene. Por eso también se llaman tinieblas las obras, porque el hombre sabe qué intenta, pero no sabe qué se sigue de una obra, como Agustín explica en el mismo lugar.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad, ciertamente, no ordena, sino que tiende hacia algo según el orden de la razón. Por eso la palabra *intención* designa el acto de la voluntad después de presuponer la ordenación de la razón que ordena algo al fin.

4. *A la cuarta hay que decir:* La intención es acto de la voluntad respecto al fin. Pero la voluntad mira el fin de tres modos. Uno, absolutamente, y así se la llama *voluntad,* por cuanto queremos de un modo absoluto; por ejemplo, la salud, o si hay algo de estas características. En el segundo modo se considera el fin en cuanto se descansa en él, y así mira al fin *la fruición.* En el tercer modo se considera el fin como término de algo que se ordena a ese fin, y así es como *la intención* mira el fin. Pues no se dice que tendemos a la salud sólo porque la queremos, sino porque queremos llegar a ella mediante alguna otra cosa.

ARTÍCULO 2

La intención, ¿es sólo del fin último?

Objeciones por las que parece que la intención es sólo del fin último.

1. Se dice en el libro *Sententiarum,* de Próspero[3]: *La intención del corazón es el clamor a Dios.* Pero Dios es el último fin del corazón humano. Luego la intención siempre mira el último fin.

2. Además, la intención mira el fin en cuanto que es término, como se dijo (a.1 ad 4). Pero el término tiene razón de último. Luego la intención siempre mira el último fin.

3. Además, la intención mira el fin, como la fruición. Pero la fruición es

3. *Sent.* 100: ML 51,441.

Pedro Lombardo, entre otros, aclaró que existen actos intrínsecamente malos y a los que ninguna intención puede transformar en buenos.

De todas maneras, y más allá de los avatares menudos de esta polémica, todos los maestros resaltaron la importancia de la intención, si bien es verdad que en algún momento [por ejemplo, al hablar del *cur,* como circunstancia (cf. q.7 a.3 ad 3)] se llegaba a admitir, en cierto modo, que la intención del fin podía llegar a ser un elemento «exterior» al acto humano.

En Santo Tomás, y pese a que en él también se desliza este doble modo de considerar la intención, siempre se deja bien sentado que la intención es factor intrínseco de moralidad: la intención del fin es lo que especifica el acto humano. En estas cuestiones que estamos comentando lo repite a menudo: la moralidad proviene del objeto de la voluntad (q.8 a.2), está en la intención misma (q.12 a.9), surge del acto interno (q.9 a.2), es lo especificativo del acto externo (q.20 a.3). Confirmaba así la enseñanza del *Comentario a las Sentencias* y de la cuestión *De malo.*

Al interrogante suscitado por Abelardo sobre si la intención es el único determinante de la moralidad, la respuesta del Santo sería negativa en un doble sentido:

En primer lugar, porque él no desea dejar reducida la moralidad a pura intención interior. La intención no proporciona bondad o maldad «plena» sino en la medida que le sigue la elección de los medios. Eso que corrientemente llamamos intenciones «decisivas» constituyen de hecho un único acto junto con la elección (cf. q.12 a.4).

En segundo lugar, el Doctor de Aquino, como vimos, no está dispuesto a negar esa otra fuente de moralidad que es el objeto del acto, pese a las complicaciones inherentes a tal distinción. Mas su fidelidad a lo «objetivo» le lleva a devolver una y mil veces la moralidad al campo de la realidad misma de las cosas y de las acciones.

Cuestión adyacente y de erudición sería por qué Santo Tomás, dada la relevancia que concede a la intención, no excluye de las circunstancias el *cur* o la causa final (motiva, se diría hoy) de los actos humanos. La respuesta es obvia si se recuerda el sumo respeto con que trata a «las autoridades» en teología. Él no podía suprimir de la enumeración tradicional esta «circunstancia», aunque tampoco tiene dificultades para estudiarla en una cuestión singular.

siempre del fin último. Luego también la intención.

En cambio, el fin último de las voluntades humanas es uno solo, es decir, la bienaventuranza, como se dijo (q.1 a.7). Por tanto, si la intención fuera sólo del último fin, los hombres no tendrían intenciones diversas. Lo que, evidentemente, es falso.

Solución. *Hay que decir:* Como se señaló (a.1 ad 4), la intención mira el fin como término del movimiento de la voluntad. Ahora bien, en un movimiento puede considerarse el término de dos modos: uno, como el término último mismo en el que se descansa, que es término de todo el movimiento; el otro, como algo medio, que es principio de una parte del movimiento y fin o término de otra. Por ejemplo: en el movimiento que va de A a C pasando por B, C es el término último, mientras que B es término también, aunque no último. Y de ambos términos puede ser la intención. Por eso, aunque siempre sea del fin, no es necesario que sea siempre del fin último.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se considera la intención del corazón como clamor a Dios, no porque Dios sea siempre el objeto de la intención, sino porque es conocedor de la intención. O porque, cuando oramos, dirigimos nuestra intención a Dios, y esta intención tiene, ciertamente, fuerza de clamor.

2. *A la segunda hay que decir:* El término tiene razón de último, pero no siempre de último respecto del todo, sino que a veces lo es respecto de una parte.

3. *A la tercera hay que decir:* La fruición implica quietud en el fin, y esto pertenece sólo al fin último. Pero la intención implica movimiento hacia el fin, mas no quietud. Por consiguiente, no hay semejanza.

ARTÍCULO 3

¿Puede uno tender a dos cosas a la vez?

De verit. q.13 a.3.

Objeciones por las que parece que uno no puede tender a muchas cosas a la vez.

1. Dice Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte*[4] que un hombre no puede tender a la vez hacia Dios y hacia la comodidad corporal. Luego, por la misma razón, hacia ningún otro par de cosas.

2. Además, la intención designa el movimiento de la voluntad hacia el término. Pero un solo movimiento no puede tener muchos términos desde una parte. Luego la voluntad no puede tender a la vez hacia muchas cosas.

3. Además, la intención presupone un acto de la razón o del entendimiento. Pero, según el Filósofo[5], *no sucede que se entiendan a la vez muchas cosas.* Luego tampoco sucede que se tienda a la vez hacia muchas.

En cambio, el arte imita a la naturaleza. Pero la naturaleza de un solo instrumento tiende a dos utilidades: *Por ejemplo, la lengua se ordena tanto al gusto como a la locución,* según se dice en el II *De anima*[6]. Luego, por la misma razón, el arte o la razón puede ordenar a la vez una sola cosa a dos fines. Y así, uno puede tender a la vez a muchas cosas.

Solución. *Hay que decir:* Dos cosas se pueden entender de dos modos: como ordenadas entre sí o como no ordenadas entre sí. Y, si estuvieran ordenadas entre sí, es claro, por lo antes expuesto, que un hombre puede tender a la vez a muchas cosas; pues la intención no es sólo del fin último, como se dijo (a.2), sino también de un fin intermedio. Efectivamente, uno tiende a la vez al fin próximo y al último; por ejemplo, a la elaboración de la medicina y a la salud.

Si se entienden las dos cosas como no ordenadas entre sí, incluso así un hombre puede tender a muchas cosas a la vez. Esto es claro porque el hombre puede escoger una cosa en vez de otra, porque una es mejor que otra, pero entre las distintas condiciones por las que una cosa es mejor que otra, una de ellas es valer para muchas cosas; por eso puede escoger una cosa en vez de otra, porque vale para muchas cosas. Y así claramente el hombre tiende a la vez a muchas cosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

4. L.2 c.14.17: ML 34,1290.1294. 5. ARISTÓTELES, *Top. 2* c.10 n.1 (BK 114b35). 6. ARISTÓTELES, c.8 n.10 (BK 420b18): S. TH., lect.18.

primera hay que decir: Agustín entiende que el hombre no puede tender a la vez hacia Dios y hacia la comodidad corporal, como hacia fines últimos; porque, como se demostró (q.1 a.5), un hombre no puede tener muchos fines últimos.

2. *A la segunda hay que decir:* Un solo movimiento, desde una parte, puede tener muchos términos, si uno se ordena a otro; pero si no se ordenan entre sí, desde una parte un solo movimiento no puede tener dos términos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que lo que no es uno según la realidad, puede ser considerado como uno según la razón. Pero la intención es el movimiento hacia algo, ordenado previamente en la razón, como se dijo (a.1 ad 3). Por consiguiente, distintas cosas en la realidad pueden ser consideradas como un solo término de la intención, por cuanto son una sola cosa según la razón: bien porque dos de ellas concurren a integrar una unidad, como para la salud concurren el calor y el frío medidos, bien porque algunas están comprendidas en una unidad común, que puede ser lo que se intenta. Por ejemplo: la adquisición de vino y de vestido están comprendidas en el lucro, como en algo común; por consiguiente, nada impide que quien busca el lucro, busque también estas dos cosas.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se dijo en la primera parte (q.12 a.10; q.58 a.2; q.85 a.4), sucede que se entienden a la vez muchas cosas, en la medida que forman de algún modo una unidad.

ARTÍCULO 4

La intención del fin, ¿es el mismo acto que la voluntad de lo que es para el fin?

Supra q.8 a.2; *In Sent. 2* d.38 a.4; *De verit.* q.22 a.14.

Objeciones por las que parece que la intención del fin no es el mismo movimiento que la voluntad de lo que es para el fin.

1. Dice Agustín, en el XI *De Trin.*[7], que *la voluntad de ver la ventana tiene como fin la visión de la ventana; y es distinta la voluntad de ver a los transeúntes a través de la ventana.* Pero pertenece a la intención que yo quiera ver a los transeúntes a través de la ventana, y a la voluntad de lo que es para el fin, que yo quiera ver la ventana. Luego son distintos el movimiento de la voluntad que es intención del fin y la voluntad de lo que es para el fin.

2. Además, los actos se distinguen según los objetos. Pero el fin y lo que es para el fin son objetos diversos. Luego el movimiento de la voluntad que es intención del fin es distinto de la voluntad de lo que es para el fin.

3. Además, la voluntad de lo que es para el fin se llama elección. Pero no es lo mismo la elección que la intención. Luego no es el mismo movimiento la intención del fin que la voluntad de lo que es para el fin.

En cambio, lo que es para el fin se relaciona con el fin como lo medio con el término. Pero, en las cosas naturales, es el mismo movimiento el que pasa por el medio hasta el término. Luego también en las cosas voluntarias es el mismo movimiento la intención del fin que la voluntad de lo que es para el fin.

Solución. *Hay que decir:* Puede considerarse de dos modos el movimiento de la voluntad hasta el fin y hasta lo que es para el fin. Uno, si se considera que la voluntad se dirige hacia cada una de las dos cosas de un modo absoluto y separadamente. Y así hay absolutamente dos movimientos de la voluntad hacia cada cosa. El segundo modo, si se considera que la voluntad se dirige hacia lo que es para el fin, por el fin. Y así, el movimiento de la voluntad que tiende al fin y a lo que es para el fin es uno solo y el mismo en cuanto al sujeto. Pues cuando digo: *quiero la medicina por la salud,* no expreso más que un solo movimiento de la voluntad. Y la razón de esto es que la razón del fin es la de querer lo que es para el fin. Efectivamente, el mismo acto recae sobre el objeto y sobre la razón del objeto; por ejemplo, es la misma la visión del color y la de la luz, como se dijo (q.8 a.3 ad 2). Y es parecido al entendimiento, pues si se considera absolutamente el principio y la conclusión, la consideración de uno y otra es diversa, pero al asentir a la conclusión por los principios, hay sólo un acto del entendimiento.

7. C.6: ML 42,992.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla de la visión de la ventana y de la visión de los transeúntes a través de la ventana, en cuanto que la voluntad se dirige a cada una de las dos cosas absolutamente.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin, en cuanto que es una cosa concreta, es un objeto de la voluntad distinto de lo que es para el fin; pero en cuanto es razón de querer lo que es para el fin, es un solo objeto y el mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento que es uno solo en cuanto al sujeto, puede diferenciarse con la razón según el principio y el fin, como una subida y una bajada, según se dice en el III *Physic.*[8] Así, pues, en cuanto que el movimiento de la voluntad se dirige a lo que es para el fin, porque se ordena al fin, es elección. En cambio, el movimiento de la voluntad que se dirige al fin, en la medida en que se consigue mediante lo que es para el fin, se llama intención. La prueba de esto es que puede haber intención incluso antes de determinar lo que es para el fin, que lo decide la elección.

ARTÍCULO 5

¿Conviene la intención a los animales brutos?

In Sent. 2 d.38 a.3.

Objeciones por las que parece que los animales brutos tienden al fin.

1. En las cosas que carecen de conocimiento, la naturaleza dista más de la naturaleza racional que de la sensitiva, que hay en los animales brutos. Pero la naturaleza tiende al fin, incluso en lo que carece de conocimiento, como se demuestra en II *Physic.*[9] Luego mucho más tienden al fin los animales brutos.

2. Además, la intención es del fin lo mismo que la fruición. Pero la fruición conviene a los animales brutos, como se dijo (q.11 a.2). Luego también la intención.

3. Además, tender al fin es propio de lo que obra por un fin, pues no es otra cosa que dirigirse a algo. Pero los animales brutos obran por un fin, pues el animal se mueve a buscar comida o a cosas por el estilo. Luego los animales brutos tienden al fin.

En cambio, la intención del fin implica ordenación de algo al fin, lo que es propio de la razón. Por tanto, dado que los animales brutos no tienen razón, parece que no tienden al fin.

Solución. *Hay que decir:* Como se señaló (a.1), la intención es tender hacia algo, lo que, ciertamente, pertenece tanto a lo que mueve como a lo que es movido. Por tanto, puesto que se dice que tiende al fin lo que es movido hacia el fin por otro, también se dice que tiende al fin la naturaleza, como movida a su fin por Dios, igual que una flecha por el arquero. Y de este modo también los animales brutos tienden al fin, por cuanto los mueve a algo el instinto natural. Un modo distinto de dirigirse al fin es el de lo que mueve, es decir, en cuanto ordena el movimiento de algo, de sí mismo o de otro, hasta el fin. Esto es exclusivo de la razón; por consiguiente, los animales brutos no tienden al fin de este modo, y esto es propia y principalmente la intención, como se dijo (a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Este argumento concluye en la medida que se trata de la intención de lo que es movido al fin.

2. *A la segunda hay que decir:* La fruición no implica una ordenación a algo, como la intención; sino el descanso absoluto en el fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Los animales brutos se mueven al fin no considerando que con su movimiento pueden conseguir el fin, y en esto consiste propiamente la intención, sino que, deseando el fin con instinto natural, son movidos al fin como por otro, lo mismo que las demás cosas que se mueven naturalmente.

8. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 202a19): S. TH., lect.4. 9. ARISTÓTELES, c.8 n.12 (BK 199b30): S. TH., lect.13.14.

CUESTIÓN 13

La elección, acto de la voluntad acerca de lo que es para el fin

A continuación debemos estudiar los actos de la voluntad que están relacionados con lo que es para el fin (cf. q.8 introd.). Y son tres: elegir, consentir y usar. Ahora bien, el consejo precede a. la elección. Luego hay que estudiar primero la elección (q.13), después el consejo (q.14), a continuación el consentimiento (q.15) y, finalmente, el uso (q-16).

Acerca de la elección se plantean seis problemas:

1. ¿De qué potencia es acto: del entendimiento o de la voluntad?—2. ¿Conviene la elección a los animales brutos?—3. ¿La elección es sólo de lo que es para el fin o también, alguna vez, del fin?—4. ¿La elección es sólo de lo que hacemos nosotros mismos?—5. ¿La elección es sólo de lo posible?—6. ¿Elige el hombre por necesidad o libremente?

ARTÍCULO 1

¿La elección es acto de la voluntad o del entendimiento?

1 q.83 a.3; *In Sent. 2* d.24 q.1 a.2; *De verit.* q.22 a. 15; *In Ethic.* 3 lect.6.9; 6 lect.2.

Objeciones por las que parece que la elección no es un acto de la voluntad, sino de la razón.

1. La elección comporta una comparación, con la que se prefiere una cosa a otra. Pero comparar es propio de la razón. Luego la elección es de la razón.

2. Además, pertenece a lo mismo argumentar y concluir. Pero argumentar acerca de las cosas realizables es propio de la razón. Por consiguiente, al ser la elección como una conclusión sobre cosas realizables, como se dice en el VII *Ethic.*[1], parece que es un acto de la razón.

3. Además, la ignorancia no pertenece a la voluntad, sino a la fuerza cognoscitiva. Ahora bien, hay una *ignorancia de elección,* como se dice en el III *Ethic.*[2] Luego parece que la elección no pertenece a la voluntad, sino a la razón.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el III *Ethic.*[3], que la elección es *el deseo de lo que hay en nosotros.* Pero el deseo es un acto de la voluntad. Luego también la elección.

Solución. *Hay que decir:* La palabra elección comporta algo que pertenece a la razón o entendimiento y algo que pertenece a la voluntad[a], pues dice el Filó-

1. ARISTÓTELES, 1.3 c.3 n.17.19 (BK 1113a4; a11): S. TH., 1.7 lect.3. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1110b31): S. TH., lect.3. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.19 (BK 1113a9): S. TH., lect.9.

---

a Como ya dijimos, la elección es el momento decisorio del actuar humano. Consciente de la importancia del tema, lo adscribe el Santo a las dos facultades superiores del hombre, aunque con las debidas distinciones (a.1). Posteriormente (a.2-6) no hará sino establecer la condición real de la elección.

Se ha dicho que la libertad tuvo un lugar muy pobre en los tratados éticos del Medievo. Conviene matizar la expresión.

De momento ya es importante confesar la relevancia que se concede a la libertad de elección y la equiparación que se hace entre acto humano-moral y acto libre.

Pero hemos de reconocer que el estilo de enfoque no corresponde al espíritu actual: nunca se habla de la libertad como fundamento de la persona. Aunque se resalta su talante plenamente humano, la libertad aparece como una propiedad de la acción.

En efecto, el análisis parte de la estructura de la voluntad. La voluntad es libre, y lo es porque tiene en sí misma su propio principio de operación y porque en su propio movimiento también está indeterminada hacia ese fin hacia el cual se siente atraída.

sofo en el VI *Ethic.*[4] que la elección es *entendimiento apetitivo o apetito intelectivo.* Ahora bien, siempre que concurren dos cosas para constituir una sola, una de ellas es como lo formal respecto de la otra. Por eso Gregorio Niseno[5] dice que *la elección no es apetito en sí misma ni sólo consejo, sino algo compuesto de ambos. Pues igual que decimos que un animal está compuesto de cuerpo y alma, pero no que es cuerpo en sí mismo ni tampoco que sea sólo alma, sino ambas cosas, lo mismo también la elección.* Ahora bien, hay que tener en cuenta que, en los actos del alma, el acto que es esencialmente de una sola potencia o hábito recibe la forma y la especie de una potencia o hábito superior, puesto que lo inferior es ordenado por lo superior; pues si alguien ejecuta un acto de fortaleza por amor de Dios, el acto es materialmente de fortaleza en efecto, pero formalmente es de caridad. Pero es claro que la razón precede de algún modo a la voluntad y ordena su acto, puesto que la voluntad tiende a su objeto según el orden de la razón, porque la fuerza aprehensiva proporciona su objeto a la apetitiva. Por consiguiente, el acto por el que la voluntad tiende a algo que se propone como bueno, por estar ordenado al fin por la razón, es materialmente un acto de la voluntad ciertamente, pero formalmente es de la razón. Pero en estos casos, la sustancia del acto se comporta materialmente con respecto al orden que le impone la sustancia superior y, en consecuencia, la elección no es sustancialmente un acto de la razón, sino de la voluntad, pues le elección se termina de realizar en el movimiento del alma hacia el bien que se elige. Por consiguiente, es claramente acto de la potencia apetitiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La elección comporta cierta comparación precedente, pero no es esencialmente esa misma comparación.

2. *A la segunda hay que decir:* También la conclusión del razonamiento que se hace acerca de las cosas realizables pertenece a la razón, y se llama *sentencia o juicio,* al que sigue la elección. Y por eso la misma conclusión parece pertenecer a la elección, como a lo consiguiente.

3. *A la tercera hay que decir:* Se afirma que hay una ignorancia de elección, no porque la elección misma sea ciencia, sino porque se ignora qué hay que hacer.

ARTÍCULO 2

¿Conviene la elección a los animales brutos?

In Sent. 2 d.25 a.1 ad 6s; *In Ethic.* 3 lect.5.; *In Metaphys.* 5 lect.16.

Objeciones por las que parece que la elección conviene a los animales brutos.

1. La elección es *el deseo de algo por un fin,* como se dice en el III *Ethic.*[6]

4. ARISTÓTELES, c.2 n.5 (BK 1139b4): S. TH., lect.2. 5. NEMESIO, *De nat. hom.* c.33: MG 40,733. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1111b27); c.3 n.20 (BK 1113a11): S. TH., lect.5.9.

¿Cómo es esa «indeterminación» que posibilita la existencia de la libertad? La indeterminación procede de la entidad misma de la voluntad, que jamás puede elegir en esta vida la totalidad del bien que le atrae. Esta forma de concebir la libertad procede de San Buenaventura y Santo Tomás. El primero destaca el carácter decisorio de la voluntad, dando a la razón el papel de cauce orientativo. El segundo (cf. *De veritate* q.24 a.2), sin desconocer que la voluntad es dinámica, dictamina que el acto humano es libre porque el juicio práctico de la razón es libre.

Entre estos dos autores y sus antecesores existía un acuerdo: el acto libre se explica por un juego de interacción entre razón y voluntad. Lo resaltaban bien diversas definiciones de libre albedrío, como la de Abelardo *(liberum de voluntate iudicium)* o la de P. Lombardo *(facultas mentis et voluntatis).* Sin embargo, otros, como G. de Auxerre, lo adscribían a la razón, y todavía otros, a una facultad distinta de la razón y de la voluntad.

Santo Tomás no abandonó su posición nunca, aunque, con motivo de una disputa surgida en aquellos años en la facultad de Artes de París, él modificaría su tesis y la dejaría plasmada en las páginas que ahora leemos y que reproducen la q.6 *De malo.* La razón es importante y presenta a la voluntad su objeto específico, pero la voluntad tiene en ella misma el principio eficiente de la acción.

Estos matices no restan valor a la importancia de la libertad de elección con que los maestros medievales definieron las claves fundamentales de la moralidad.

Pero los animales brutos desean algo por un fin, pues obran por un fin y con deseo. Luego en los animales brutos hay elección.

2. Además, el nombre mismo de elección parece significar que se toma una cosa con preferencia a otras. Pero los animales brutos toman unas cosas con preferencia a otras, como claramente se ve en que la oveja come una hierba y rechaza otra. Luego en los animales brutos hay elección.

3. Además, como se dice en el VI *Ethic.*[7], *pertenece a la prudencia que uno elija bien lo que es para el fin.* Pero los animales brutos tienen prudencia, por eso se dice al comienzo de *Metaphys.*[8] que *son prudentes sin disciplina los que no pueden oír sonidos, como las abejas.* Y esto parece claro incluso a los sentidos, pues se aprecian sagacidades admirables en las obras de los animales, como las de las abejas, las de las arañas o las de los perros. Por ejemplo: el perro que persigue a un ciervo, si llega a un cruce de tres salidas, explora con el olfato si el ciervo pasó por un camino u otro y, si encuentra que no pasó por ninguno de los dos primeros, prosigue por el tercero sin explorar, como utilizando un razonamiento divisivo, con el que pudiera concluir que el ciervo sigue aquel camino, porque no sigue los otros dos y no hay más. Luego parece que la elección conviene a los animales brutos.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[9], que *los niños y los irracionales obran voluntariamente, pero no eligen.* Luego no hay elección en los animales brutos.

Solución. *Hay que decir:* Porque elección es escoger una cosa con preferencia a otra, es necesario que la elección se dé respecto a muchas cosas que puedan elegirse. Por consiguiente, no hay lugar para la elección en lo que está completamente determinado a una sola cosa. Pero hay una diferencia entre el apetito sensitivo y la voluntad, porque, como se desprende de lo dicho (q.1 a.2 ad 3), el apetito sensitivo está determinado a una sola cosa particular según el orden de la naturaleza; en cambio, la voluntad está, ciertamente, según el orden de la naturaleza, determinada a una sola cosa común, que es el bien, pero se relaciona indeterminadamente con los bienes particulares. Y, por eso, elegir es propiamente de la voluntad, pero no del apetito sensitivo, que está solo en los animales brutos. En consecuencia, la elección no conviene a los animales brutos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se llama elección a todo deseo de algo por un fin, sino cuando hay que separar una cosa de otra. Y esto sólo puede tener lugar cuando el apetito puede dirigirse a muchas cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Un animal toma una cosa con preferencia a otra, porque su apetito está naturalmente determinado a ello. Por eso, inmediatamente que se le presenta, por los sentidos o por la imaginación, algo a lo que se inclina naturalmente su apetito, se mueve sólo a ello sin elección. Del mismo modo que el fuego se dirige hacia arriba y no hacia abajo, sin elección.

3. *A la tercera hay que decir: El movimiento es el acto de un móvil efectuado por algo que mueve,* como se dice en el III *Physic.*[10] Y, por eso, la virtud de lo que mueve se manifiesta en el movimiento del móvil y, a causa de esto, en toda cosa que es movida por una razón, aparece el orden de la razón que mueve, aunque la cosa misma carezca de razón; así una flecha se dirige directamente al blanco por moción del arquero, como si ella misma tuviera razón. Y lo mismo se ve en los movimientos de los relojes y en todos los ingenios artificiales humanos. Ahora bien, lo mismo que se relacionan las cosas artificiales con el arte humana, se relacionan todas las cosas naturales con el arte divina. Y, por eso, se ve orden en las cosas que se mueven según la naturaleza, lo mismo que en las que se mueven mediante la razón, como se dice en el II *Physic.*[11] Por eso sucede que en las obras de los animales brutos se ven ciertas sagacidades, porque tienen inclinación natural a ciertos procesos muy ordenados, como que están ordena-

7. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1144a8): S. TH., lect.10. 8. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 980b22): S. TH., lect.1. 9. NEMESIO, *De nat. hom.* c.33: MG 40,732. 10. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 202a13): S. TH., lect.4. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 196b17): S. TH., lect.8.

dos por el arte suprema. Y precisamente también por eso se llaman prudentes o sagaces algunos animales, no porque haya en ellos razón o elección alguna. Y esto se aprecia en que todos los que son de la misma naturaleza obran de un modo semejante.

ARTÍCULO 3

¿Se refiere la elección sólo a lo que es para el fin?

In Sent. 1 d.41 a.1; 2 d.25 a.3 ad 2; *De verit.* q.24 a.1 ad 20; *In Ethic.* 3 lect.5.

Objeciones por las que parece que la elección no es sólo de lo que es para el fin.

1. Dice el Filósofo, en el VI *Ethic.*[12], que *la virtud hace recta la elección, pero todo lo que se hace a causa de ella, no es de la virtud, sino de otra potencia.* Ahora bien, el fin es aquello a causa de lo cual se hace algo. Luego la elección es del fin.

2. Además, la elección implica preferencia de una cosa respecto de otra. Pero lo mismo que, de entre las cosas que son para el fin, se pueden preferir unas en vez de otras, también de entre fines diversos. Luego la elección puede ser del fin, igual que de lo que es para el fin.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el III *Ethic.*[13], *que la voluntad es del fin, mientras que la elección es de lo que es para el fin.*

Solución. *Hay que decir:* Como se observó (a.1 ad 2), la elección sigue a una sentencia o juicio, que es como la conclusión de un silogismo operativo. Por eso entra en la elección lo que se comporta como conclusión en un silogismo de lo realizable. Ahora bien, el fin se comporta como principio en las cosas realizables, no como conclusión, según indica el Filósofo en el II *Physic.*[14] Luego el fin en cuanto tal no entra en la elección.

Pero lo mismo que en las cosas especulativas nada impide que lo que es principio de una demostración o de una ciencia, sea conclusión de otra demostración o de otra ciencia, aunque el primer principio indemostrable no puede ser conclusión de una demostración o de una ciencia; también ocurre que lo que en una operación es fin, se ordena a otra cosa como a fin. Y así entra en la elección. Por ejemplo: en la acción de un médico, la salud se comporta como fin; por eso no entra en la elección del médico, sino que la supone como principio. Pero la salud del cuerpo se ordena al bien del alma; por consiguiente, para quien tiene que cuidar también la salud del alma, puede entrar en la elección estar sano o enfermo, pues el Apóstol dice, en 2 Cor 12,10: *Cuando estoy enfermo, entonces soy poderoso.* Sin embargo, el último fin no entra en la elección en modo alguno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los fines propios de las virtudes se ordenan a la bienaventuranza como al último fin. Y así puede haber elección de ellos.

2. *A la segunda hay que decir:* El último fin es uno solo, como se señaló antes (q.1 a.5). Por tanto, donde concurren muchos fines, puede haber elección de ellos, por cuanto se ordenan a un fin ulterior.

ARTÍCULO 4

¿La elección se refiere sólo a lo que hacemos nosotros?

Objeciones por las que parece que la elección no se refiere sólo a los actos humanos.

1. La elección es de lo que es para el fin. Pero para el fin no son sólo los actos, sino también los órganos, como se dice en el II *Physic.*[15] Luego las elecciones no son sólo de los actos humanos.

2. Además, la acción se distingue de la contemplación. Pero la elección también tiene lugar en la contemplación, puesto que se elige una opinión en vez de otra. Luego la elección no es sólo de los actos humanos.

3. Además, quienes eligen hombres para algunos oficios, tanto seculares como eclesiásticos, no hacen nada con

12. ARISTÓTELES, c.12 n.8 (BK 1144a20): S. TH., lect.10. 13. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1111b26): S. TH., lect.5. 14. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 200a20): S. TH., lect.15. 15. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 195a1): S. TH., lect.5.

respecto a los elegidos. Luego la acción no es sólo de los actos humanos.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el III *Ethic.*[16], *que nadie elige otra cosa que lo que juzga que puede hacer él.*

Solución. *Hay que decir:* Del mismo modo que la intención es del fin, la elección es de lo que es para el fin. Ahora bien, el fin es una acción o una cosa. Si fuera una cosa, es necesario que intervenga alguna acción humana, bien porque el hombre hace la cosa que es fin, como el médico hace la salud, que es su fin (por eso se dice también que el fin del médico es hacer la salud), o bien porque el hombre de algún modo usa o disfruta de la cosa que es fin; así el avaro tiene como fin el dinero o su posesión. Y lo mismo hay que decir de lo que es para el fin, porque es necesario que lo que es para el fin sea una acción o una cosa, con la intención de alguna acción que haga o utilice lo que es para el fin. Y así la elección es siempre de actos humanos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los órganos se ordenan al fin en la medida en que el hombre los utiliza para el fin.

2. *A la segunda hay que decir:* En la contemplación misma hay un acto del entendimiento que asiente a una opinión o a otra. Pero la acción que se divide con la contemplación es la exterior.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien elige un obispo o una autoridad ciudadana, elige nombrarlo para tal dignidad. De lo contrario, si su acción fuera nula para constituir al obispo o a la autoridad, no le competería la elección. Y del mismo modo hay que decir que, siempre que se afirma que se elige una cosa en vez de otra, se añade una operación de quien elige.

ARTÍCULO 5

¿La elección es sólo de lo posible?

In Ethic. 3 lect.5.

Objeciones por las que parece que la elección no es sólo de cosas posibles.

1. La elección es un acto de la voluntad, como se dijo (a.1). Pero *la voluntad es de cosas imposibles,* como se dice en el III *Ethic.*[17] Luego también la elección.

2. Además, la elección es de lo que realizamos nosotros, como se dijo (a.4). Luego nada importa, en cuanto a la elección, que se elija lo que es absolutamente imposible o lo que es imposible para quien elige. Por otra parte, elegimos frecuentemente cosas que no podemos llevar a cabo y, así, son imposibles para nosotros. Luego la elección es de cosas imposibles.

3. Además, el hombre no intenta hacer nada sin elegir. Pero el bienaventurado Benito[18] dice que, si el prelado mandara algo imposible, habría que intentarlo. Luego la elección puede ser de cosas imposibles.

En cambio está lo que dice el Filósofo, en el III *Ethic.*[19], que *la elección no es de lo imposible.*

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo (a.4), nuestras elecciones se refieren siempre a nuestras acciones. Ahora bien, todo lo que nosotros hacemos nos es posible. Luego es necesario afirmar que la elección sólo es de cosas posibles.

Así también la razón de elegir algo está en que conduce al fin. Pero nadie puede conseguir el fin mediante lo que es imposible. La prueba es que, cuando los hombres, al deliberar, llegan a algo que es imposible, desisten, por no poder avanzar más.

También se ve esto claramente en el proceso precedente de la razón, pues lo que es para el fin, de lo que trata la elección, se relaciona con el fin como la conclusión con el principio. Ahora bien, es claro que de un principio posible no se sigue una conclusión imposible. Por consiguiente, no puede ocurrir que el fin sea posible sin que lo que es para el fin sea también posible. Por otra parte, nadie se mueve hacia lo que es imposible. Por consiguiente, nadie tendería al fin si no pareciera que lo que es para el fin es posible. Luego lo que es imposible no entra en la elección.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

16. ARISTÓTELES, c.2 n.8 (BK 1111b25): S. TH., lect.5. 17. ARISTÓTELES, c.2 n.7 (BK 1111b22): S. TH., lect.5. 18. *Reg. ad mon.* c.68: ML 66,917. 19. ARISTÓTELES, c.2 n.7 (BK1111b22): S. TH., lect.5.

primera hay que decir: La voluntad está en el medio entre el entendimiento y la operación exterior, pues el entendimiento propone a la voluntad su objeto y la voluntad realiza la acción exterior. Por tanto, el principio del acto de la voluntad se contempla en el entendimiento que aprehende algo como bueno en universal; en cambio, la terminación o perfección del acto de la voluntad se mira en la operación, mediante la cual uno tiende a la consecución de la cosa; porque el movimiento de la voluntad va del alma a la cosa. Por consiguiente, la perfección del acto de la voluntad se calcula según esto, que para alguien una cosa es buena para hacerla. Pero esto es posible. Luego la voluntad sólo es completa si es de lo posible, que es lo bueno para quien quiere. La voluntad de lo imposible, en cambio, es incompleta y, según algunos, se llama *veleidad,* porque uno querría algo si fuera posible. Ahora bien, la elección es el acto de la voluntad ya determinado a lo que uno tiene que hacer. Por consiguiente, es de lo posible solamente.

2. *A la segunda hay que decir:* El juicio acerca del objeto de la voluntad debe establecerse por lo que entra en la aprehensión, pues el objeto de la voluntad es el bien aprehendido. Por tanto, lo mismo que algunas veces hay voluntad de algo que se aprehende como bueno y, sin embargo, no lo es de verdad, también algunas veces hay elección de algo que se aprehende como posible para quien elige y, sin embargo, no lo es para él.

3. *A la tercera hay que decir:* Esto se afirma porque el súbdito no debe definir con su juicio si algo es posible, sino atenerse al juicio del superior en cualquier caso.

ARTÍCULO 6

¿Elige el hombre por necesidad o libremente?

1 q.83 a.1; *In Sent. 2* d.25 a.2; *De verit.* q.22 a.6; q.24 a.1; *De malo* q.6; *In Periherm.* 1 lect.14.

Objeciones por las que parece que el hombre elige por necesidad.

1. El fin se relaciona con lo elegible igual que los principios con lo que se sigue de ellos, como se ve en el VII *Ethic.* [20] Pero las conclusiones se deducen de los principios por necesidad. Luego uno se mueve a elegir a partir del fin por necesidad.

2. Además, como se dijo (a.1 ad 2), la elección sigue el juicio de la razón sobre lo que se debe hacer. Pero la razón juzga de algunas cosas necesariamente, por la necesidad de las premisas. Luego parece que la elección se sigue necesariamente.

3. Además, si dos cosas son completamente iguales, el hombre no se mueve más hacia una que hacia otra, como el hambriento, que, si tiene alimento igualmente apetecible en diversas partes y a igual distancia, no se mueve más hacia uno que hacia otro, como dijo Platón, señalando la quietud de la tierra en el centro, según se dice en el II *De caelo*[21]. Pero mucho menos se puede elegir lo que se considera menor que lo que se considera igual. Luego, si se proponen dos o más cosas, entre las que una parece mayor, es imposible elegir alguna de las otras. Luego se elige por necesidad lo que parece más excelente. Pero toda elección versa sobre lo que parece de algún modo mejor. Luego toda elección es por necesidad.

En cambio está que toda elección es un acto de la potencia racional, que se relaciona con cosas opuestas, según el Filósofo[22].

Solución. *Hay que decir:* El hombre no elige con necesidad, precisamente porque lo que es posible que no exista no es necesario que exista. Pero la razón de que es posible elegir y no elegir puede apreciarse por la doble potestad del hombre, porque el hombre puede querer y no querer, obrar y no obrar, y puede también querer esto o lo otro, hacer esto o lo otro. Y la razón de esto está en la virtud misma de la razón, pues la voluntad puede tender hacia cuanto la razón puede aprehender como bueno. Ahora bien, la razón puede aprehender como bien no sólo el querer y el obrar, sino

20. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 1151a16): S. TH., lect.8. 21. ARISTÓTELES, c.13 n.19.22 (BK 295b12; b25): S. TH., lect.25. 22. ARISTÓTELES, *Metaph.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b8): S. TH., lect.2.

también el no querer y el no obrar. Y además, en todos los bienes particulares puede considerar la razón de algún bien o el defecto de algún bien, que tiene razón de mal. Según esto, puede aprehender cualquiera de estos bienes como elegible o como rechazable. En cambio, al bien perfecto, que es la bienaventuranza, la razón no puede aprehenderlo bajo razón de mal o de algún defecto; y por eso el hombre quiere la bienaventuranza necesariamente y no puede querer no ser feliz. Ahora bien, como la elección no trata del fin, como se dijo (a.3), no es del bien perfecto, que es la bienaventuranza, sino de los otros bienes particulares. Por consiguiente, el hombre elige libremente y no por necesidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La conclusión no siempre procede de los principios por necesidad, sino sólo cuando los principios no pueden ser verdaderos si la conclusión no es verdadera. Igualmente tampoco es necesario que el hombre tenga siempre necesidad de elegir lo que es para el fin a causa del fin, pues no todo lo que es para el fin es tal que sin ello no pueda conseguirse el fin; o, si fuera así, no siempre se considera bajo esta razón.

2. *A la segunda hay que decir:* El juicio de la razón acerca de lo que hay que hacer versa sobre cosas contingentes, que nosotros podemos hacer; y en estas cosas las conclusiones no se siguen con necesidad de principios absolutamente necesarios, sino de principios necesarios sólo por condición, como *si corre, se mueve.*

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide que, si se presentan dos cosas iguales según una perspectiva, se piense de cualquiera de ellas alguna condición por la cual sobresalga, y la voluntad se pliegue más hacia una que hacia la otra.

CUESTIÓN 14

El consejo, que precede a la elección

A continuación hay que estudiar el consejo (cf. q.13 introd.)[a]. Y sobre esto se plantean seis problemas:

1. El consejo, ¿es una investigación?—2. El consejo, ¿trata del fin o sólo de lo que es para el fin?—3. El consejo, ¿trata sólo de lo que hace-

a Con este tema, que remite además al prólogo (q.13), donde expone un pequeño conjunto de los «actos» o «pasos» que restan para describir el acto humano pleno, se complementa ya inicialmente la descripción total del acto moral.

Aunque se extiende bastante sobre algunos «pasos» de la razón (consejo e imperio), el Santo intenta explicar todos los componentes de la voluntad en la acción moral.

Esto nos lleva ineludiblemente a preguntarnos por la conformación total del acto humano. Santo Tomás nunca ofreció ni un esquema ni una aclaración pormenorizada de los distintos «pasos» del acto moral pleno.

Sin embargo, los comentaristas y discípulos sí lo hicieron y, confrontando los lugares de la *Suma teológica,* redactaron un cuadro similar a éste:

Actos del entendimiento práctico		**Actos de la voluntad**
	ACTOS REFERENTES AL FIN	
1.º Simple aprehensión del fin (1-2 q.9 a.1).	2.º	Simple volición del fin (1-2 q.8 a.2).
3.º Juicio que presenta el fin como asequible (*Sent. 2* d.38 q.1 a.3; 1-2 q.12 a.1 ad 1).	4.º	Intención del fin (1-2 q.12; q.19 a.7-8).
	ACTOS REFERENTES A LOS MEDIOS	
5.º Consejo (1-2 q.14).	6.º	Consentimiento (1-2 q.15).
7.º Juicio discretivo-práctico (1-2 q.13 a.3; q.14 a.6).	8.º	Elección (1-2 q.13).
9.º Imperio (1-2 q.17).	10.º	Uso activo del querer (1-2 q.16).
	CONSECUCIÓN DEL FIN	
11.º Uso pasivo de las facultades ejecutivas (1-2 q.16 a.1).	12.º	Fruición (1-2 q.11).

Sobre este esquema y este modo de interpretar la mente de Santo Tomás en sus escritos acerca del acto humano, hemos de hacer alguna puntualización.

Evidentemente, es fácil comprobar que algunos de estos «pasos» están mucho mejor definidos que otros; así, por ejemplo, la elección, la intención y la fruición. Otros, como la simple aprehensión del fin, aparecen con frecuencia, mas no se ve con claridad su consistencia. A otros (imperio, uso activo y pasivo) es difícil determinarles su sentido preciso. Y de todo ello puede deducirse una conclusión: no todos estos momentos o «pasos» son igualmente importantes.

Aunque no sería imposible justificar un orden distinto al ofrecido mayoritariamente por los discípulos, es cierto que ese ordenamiento halla su correspondencia en las obras del Santo. Pero una pregunta surge espontánea: ¿por qué no lo expuso él mismo con ese rigor lógico y minucioso, siendo él tan preciso en sus exposiciones argumentativas? No se conoce la respuesta última, pero pueden hallarse algunas. Quizás el Santo no deseó tanto resaltar en este tratado los detalles cuanto los «pasos-clave» del acto humano. Y probablemente él no intentó tanto un análisis exhaustivo del acto humano cuanto aclarar los datos que sirvan de interpretación al obrar moral y virtuoso.

Y aquí reaparece otro propósito al que ya nos hemos referido anteriormente. El quiere estudiar el acto humano en cuanto sujeto moral. Es una fundamentación moral lo que se pretende. No estamos ante una reflexión metafísica sobre la voluntad humana y su modo de actuar. Tampoco se nos introduce aquí en una investigación psicológica sobre la motivación del acto libre. Todo eso está subyacente, pero lo que interesa pertenece al dominio de lo moral.

mos nosotros? 4. El consejo, ¿trata de todo lo que hacemos nosotros?—5. El consejo, ¿procede con orden resolutorio?—6. El consejo, ¿procede al infinito?

ARTÍCULO 1

El consejo, ¿es una investigación?

Objeciones por las que parece que el consejo no es una investigación.

1. Dice el Damasceno[1] que *el consejo es apetito.* Pero el investigar no pertenece al apetito. Luego el consejo no es investigación.

2. Además, el investigar es propio del entendimiento que discurre, por eso no lo hace Dios, cuyo conocimiento no es discursivo, como se estudió en la primera parte (q.14 a.7). Pero se atribuye a Dios el consejo, pues se dice en Ef 1,11: *Todo se hace según el consejo de su voluntad.* Luego el consejo no es investigación.

3. Además, la investigación trata de cosas dudosas. Pero el consejo se da acerca de lo que son bienes ciertos, según aquello del Apóstol, 1 Cor 7,25: *Acerca de las vírgenes no tengo precepto del Señor, pero doy un consejo.* Luego el consejo no es investigación.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[2]: *Todo consejo es, ciertamente, una cuestión, pero no toda cuestión es un consejo.*

Solución. *Hay que decir:* La elección sigue a un juicio de la razón acerca de lo que hay que hacer, como se dijo (q.13 a.1 ad 2). Pero en lo que hay que hacer se encuentra mucha incertidumbre, porque las acciones se refieren a cosas singulares y contingentes, que por su propia variabilidad son inciertas. Por otra parte, en lo dudoso e incierto la razón no emite juicio sin una investigación previa. Por consiguiente, es necesaria una investigación de la razón antes del juicio acerca de lo que hay que elegir, y esta investigación se llama *consejo.* Por eso dice el Filósofo, en el III *Ethic.*[3], que la elección es *el apetito de lo aconsejado previamente.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando los actos de dos potencias se ordenan entre sí, en ambos hay algo de la otra potencia y, por eso, a los dos se los puede considerar de una u otra potencia. Ahora bien, es claro que el acto de la razón que dirige en las cosas que son para el fin y el acto de la voluntad que tiende hacia ellas, bajo el dictamen de la razón, se ordenan entre sí. Por eso, no sólo en la elección, que es el acto de la voluntad, aparece algo de la razón: el orden; sino que también en el consejo, que es el acto de la razón, aparece algo de la voluntad como materia, porque el consejo trata de las cosas que quiere hacer el hombre, y también como motivo, pues el hombre se mueve a deliberar acerca de lo que es para el fin, precisamente porque quiere el fin. Por eso, igual que el Filósofo dice en VI *Ethic.*[4] que *la elección es entendimiento apetitivo,* para indicar que ambos concurren en la elección, también el Damasceno[5] dice que *el consejo es apetito inquisitivo,* para mostrar que el consejo pertenece de algún modo tanto a la voluntad, acerca de la cual y con cuyo contenido se hace la investigación, como a la razón que investiga.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que se afirma de Dios hay que entenderlo sin ninguno de los defectos que se encuentran en nosotros; por ejemplo: en nosotros hay ciencia de conclusiones mediante el discurrir desde las causas a los efectos; en cambio, la ciencia que se atribuye a Dios significa certeza acerca de todos los efectos en la primera causa, sin ningún discurrir. Así, se atribuye a Dios el consejo en cuanto a la certeza de la sentencia o juicio, que en nosotros proviene de la investigación del consejo. Pero una investigación de este género no tiene lugar en Dios y, por consiguiente, no se le atribuye el consejo con estas características. Y, según esto, dice el Damasceno[6] *que Dios no se aconseja, pues aconsejarse es propio de quien no sabe.*

3. *A la tercera hay que decir:* Nada

1. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945. 2. NEMESIO, *De nat. hom.* c.34: MG 40,736. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.16.17 (BK 1112a15): S. TH., lect.6. 4. ARISTÓTELES, c.2 n.5 (BK 1139b4): S. TH., lect.2. 5. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945. 6. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94.945.

impide que algunos bienes sean muy ciertos según la opinión de varones sabios y espirituales y que, sin embargo, no son bienes ciertos según la opinión de la mayoría, o de hombres carnales. Y por eso se dan consejos acerca de esas

ARTÍCULO 2

El consejo, ¿considera el fin o sólo lo que es para el fin?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.4 q.ª1; *In Ethic.* 3 lect.8.

Objeciones por las que parece que el consejo no considera sólo lo que es para el fin, sino también el fin.

1. Se puede investigar acerca de todo lo que admite duda. Pero sucede que acerca de lo que pueden realizar los hombres hay dudas sobre el fin y no sólo sobre lo que es para el fin. Luego parece que el consejo puede considerar también el fin, pues la investigación trata de lo que se puede hacer.

2. Además, la materia del consejo son las operaciones humanas. Pero algunas de éstas son fines, como se dice en el I *Ethic.*[7] Luego el consejo puede considerar el fin.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[8], que *el consejo no trata del fin, sino de lo que es para el fin.*

Solución. *Hay que decir:* En las cosas realizables el fin tiene razón de principio, porque las razones de lo que es para el fin se toman del fin. Ahora bien, el principio no entra en la cuestión, sino que es necesario suponer los principios en toda investigación. Por tanto, como el consejo es una cuestión, el consejo no trata del fin, sino sólo de lo que es para el fin. Sin embargo, sucede que lo que es fin respecto de algunas cosas se ordena a otro fin, como también lo que es principio de una demostración es conclusión de otra. Así, pues, lo que se toma como fin en una investigación, puede tomarse como para el fin en otra. Y, así, tratará de ello el consejo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que se toma como fin está ya determinado. Por tanto, mientras se tiene como dudoso no se tiene como fin. Por consiguiente, si se tiene consejo acerca de ello, no será un consejo acerca del fin, sino acerca de lo que es para el fin.

2. *A la segunda hay que decir:* El consejo trata de operaciones en cuanto que se ordenan a un fin. Por eso, si una operación humana es fin, de ella, en cuanto tal, no hay consejo.

ARTÍCULO 3

El consejo, ¿trata sólo de lo que nosotros hacemos?

In Ethic. 3 lect.7.

Objeciones por las que parece que el consejo no trata sólo de lo que nosotros hacemos.

1. El consejo comporta una confrontación. Pero la confrontación puede hacerse entre muchos e incluso acerca de seres inmóviles, que no hacemos nosotros, por ejemplo, las esencias de las cosas. Luego el consejo no trata sólo de lo que hacemos nosotros.

2. Además, los hombres a veces piden consejo acerca de lo establecido por la ley, por eso también se habla de jurisconsultos. Y, sin embargo, quienes piden este consejo no hacen las leyes. Luego el consejo no trata sólo de lo que hacemos nosotros mismos.

3. Además, se dice que algunos hacen consultas acerca de acontecimientos futuros que, sin embargo, no están en nuestro poder. Luego el consejo no trata sólo de lo que hacemos nosotros.

4. Además, si el consejo versara sólo sobre lo que nosotros hacemos, nadie se aconsejaría sobre lo que tiene que hacer otro. Pero esto es claramente falso. Luego el consejo no trata sólo de lo que hacemos nosotros.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[9]: *Nos aconsejamos acerca de lo que hay en nosotros y podemos hacer.*

Solución. *Hay que decir:* El consejo propiamente implica confrontación entre muchos, como su mismo nombre indica, pues consejo equivale a *sesión conjunta,* porque muchos se sientan a conferenciar

7. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 1094a4): S. TH., lect.1. 8. NEMESIO, *De nat. hom.* c.34: MG 40,740. 9. NEMESIO, *De nat. hom.* c.34: MG 40,737.

juntos. Ahora bien, hay que tener en cuenta que, en los contingentes particulares, para llegar a conocer algo cierto, es necesario considerar muchas condiciones y circunstancias que no son fáciles para considerarlas uno solo, sino que las perciben con más certeza muchos, pues lo que uno advierte otros no. En cambio, en lo universal y necesario, la reflexión es más absoluta y más simple, hasta el punto de que uno solo puede valerse mejor para hacerlo. Por eso la investigación del consejo se refiere propiamente a contingentes singulares. Ahora bien, el conocimiento de la verdad en estas cosas no tiene algo grande, que sea apetecible por sí, como el conocimiento de lo universal y necesario, sino que se apetece en la medida que es útil para la operación, porque las acciones se refieren a contingentes singulares. Por consiguiente, hay que decir que el consejo se refiere propiamente a lo que hacemos nosotros mismos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El consejo comporta confrontación, pero no cualquiera, sino la que se refiere a lo que hay que hacer, por la razón dicha (a.3).

2. *A la segunda hay que decir:* Lo dispuesto por la ley, aunque no dependa de la acción de quien pide consejo, le es normativo para su obrar, porque el mandato de la ley es una de las razones de hacer algo.

3. *A la tercera hay que decir:* El consejo no se refiere sólo a las cosas que se hacen, sino también a las que se ordenan a la acción. Por eso se dice que se consulta acerca de acontecimientos futuros, porque el hombre, conociéndolos, se dirige a hacer algo o a evitarlo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Pedimos consejo acerca de hechos de otros, porque en cierto modo forman unidad con nosotros, bien por unión de afecto, como el amigo se preocupa por los asuntos del amigo como si fueran propios, bien como instrumento, pues el agente principal y el instrumental son de alguna manera una misma causa, pues uno actúa a través del otro; y así el amo se aconseja sobre lo que tiene que hacer el esclavo.

ARTÍCULO 4

El consejo, ¿trata de todo lo que hacemos?

In Sent. 3 d.35 q.2 a.4 q.ª1; *In Ethic.* 3 lect.7.

Objeciones por las que parece que el consejo trata de todo lo que tenemos que hacer.

1. La elección es *el apetito de lo aconsejado previamente,* como se dijo (a.1). Pero la elección versa sobre todo lo que hacemos. Luego también el consejo.

2. Además, el consejo conlleva investigación de la razón. Pero procedemos con investigación de la razón en todo lo que no hacemos por impulso de una pasión. Luego el consejo se refiere a todo lo que hacemos.

3. Además, dice el Filósofo en el III *Ethic.*[10] que, *si algo puede hacerse con muchos medios, se pide consejo sobre cómo hacerlo más fácilmente y mejor; si, en cambio, sólo puede hacerse con uno, sobre cómo puede realizarse.* Pero todo lo que se hace, se hace con uno o con muchos medios. Luego el consejo trata de todo lo que hacemos.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[11], que *no hay consejo acerca de las obras que se hacen mediante disciplina o arte.*

Solución. *Hay que decir:* El consejo es una investigación, como se dijo (a.1). Pero sólo solemos investigar las cosas que llegan a ser dudosas; por eso la razón inquisitiva, que se llama *argumento,* es *lo que da firmeza a un asunto dudoso*[12]. Ahora bien, entre las cosas que pueden realizar los hombres, ocurre que algo no es dudoso por dos motivos. Uno, porque se llega a fines determinados por vías determinadas, como sucede en las artes, que tienen vías seguras de obrar; por ejemplo, el escribiente no se aconseja sobre cómo debe juntar las letras, pues esto está determinado por el arte. El segundo, porque no importa mucho hacerlo de un modo u otro; se trata de cosas mínimas que ayudan o entorpecen muy poco la consecución del fin: la razón considera lo poco como si fuera nada. Por consiguiente, como dice el Fi-

10. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 1112b16): S. TH., lect.8. 11. NEMESIO, *De nat. hom.* c.34: MG 40,740. 12. Cf. CICERÓN, *Top.* principio.

lósofo[13], no nos aconsejamos sobre estas dos cosas: sobre cosas pequeñas y sobre lo que está determinado cómo hacerlo, por ejemplo, en la operación de las artes, *exceptuando,* como advierte Gregorio Niseno[14], *algunas artes que se basan en conjeturas, como la medicinal, la negociativa,* etc.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La elección presupone el consejo por razón del juicio o de la sentencia. Por eso, cuando el juicio o sentencia son claros sin investigación, no se requiere la investigación del consejo.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón no investiga en las cosas claras, sino que juzga inmediatamente. Por tanto, no es necesario que haya investigación del consejo en todo lo que se hace racionalmente.

3. *A la tercera hay que decir:* Puede haber duda cuando puede hacerse por un solo medio, pero de distintos modos, lo mismo que cuando se hace por muchos medios; por consiguiente, se necesita el consejo. Pero cuando están determinados tanto la cosa como el modo, entonces no hace falta el consejo.

ARTÍCULO 5

El consejo, ¿procede con orden resolutorio?

In Ethic. 3 lect.8.

Objeciones por las que parece que el consejo no procede de modo resolutorio.

1. El consejo trata de lo que nosotros hacemos. Pero nuestras operaciones no proceden de modo resolutorio, sino más bien de modo compositivo, es decir, de las cosas simples a las compuestas. Luego el consejo no procede siempre de modo resolutorio.

2. Además, el consejo es una investigación de la razón. Pero la razón comienza por las cosas primeras y llega a las últimas, siguiendo el orden más conveniente. Por consiguiente, como las cosas pretéritas son anteriores a las presentes y éstas a las futuras, parece que, al efectuar el consejo, hay que proceder de lo pasado y presente hasta lo futuro. Pero esto no pertenece al orden resolutorio. Luego no se observa el orden resolutorio en los consejos.

3. Además, el consejo sólo trata de lo que nos es posible, como se dice en el III *Ethic.*[15] Pero determinar si una cosa nos es posible depende de lo que podemos o no podemos hacer para llegar a ella. Luego en la investigación del consejo se debe comenzar por lo presente.

En cambió está lo que dice el Filósofo, en el III *Ethic.*[16], *que quien efectúa el consejo parece investigar y analizar.*

Solución. *Hay que decir:* En toda investigación hay que comenzar por algún principio. Y, si lo que es primero en el conocimiento lo es también en el ser, no hay proceso resolutorio, sino más bien compositivo; por ejemplo, proceder de las causas a los efectos es un proceso compositivo, pues las causas son más simples que los efectos. En cambio, si lo que es primero en el conocimiento es posterior en el ser, hay proceso resolutorio; por ejemplo, cuando juzgamos efectos claros, resolviéndolos en sus causas simples. Ahora bien, el principio en la investigación del consejo es el fin, que es anterior en la intención y posterior en el ser. Según esto, es necesario que la investigación del consejo sea resolutiva, es decir, que comience por lo que se pretende en el futuro y llegue hasta lo que hay que hacer inmediatamente[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El consejo considera, efectivamente, las operaciones, pero la razón de las operaciones se toma del fin; por eso el orden del razonar acerca

13. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.3 n.10 (BK 1112b9): S. TH., lect.7. 14. NEMESIO, *De nat. hom.* c.34: MG 40,740. 15. ARISTÓTELES, c.3 n.13.15 (BK 1112b26; b32): S. TH., lect.8. 16. ARISTÓTELES, c.3 n.11 (BK 1112b20): S. TH., lect.8.

---

b Quizás por este carácter analítico dirigido a una decisión práctica se traduce *consilium* de dos formas: consejo y deliberación. El término griego original es *bouleusis;* en latín siempre se utiliza *consilium;* hubiera convenido en las traducciones de Aristóteles y Santo Tomás dar unidad a la terminología. De todas maneras quede patente que, aunque proceda del entendimiento (a.1) y sea indagativo (a.3-4), se dirige a los medios (a.2) con ese carácter deliberativo.

de las operaciones es contrario al orden del obrar.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón comienza por lo que es primero según la razón, pero no siempre por lo que es primero en el tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Acerca de lo que hay que hacer por causa del fin, no preguntaríamos si es posible si no fuera adecuado al fin. Por eso, antes de mirar si es posible, es necesario investigar si es conveniente para llevar hacia el fin.

ARTÍCULO 6

El consejo, ¿procede al infinito?

In Ethic. 3 lect.8.

Objeciones por las que parece que la investigación del consejo procede al infinito.

1. El consejo es una investigación acerca de cosas particulares, entre las que está la operación. Pero los singulares son infinitos. Luego la investigación del consejo es infinita.

2. Además, entra en la investigación del consejo el mirar no sólo qué hay que hacer, sino también cómo quitar los impedimentos. Pero toda acción humana puede ser impedida y los impedimentos pueden quitarse mediante alguna razón humana. Luego resulta infinito investigar el modo de suprimir los impedimentos.

3. Además, la investigación de las ciencias demostrativas no procede al infinito, porque consiste en llegar a unos principios conocidos por sí mismos, que tienen certeza completa. Pero esta certeza no puede encontrarse en los singulares contingentes, porque son variables e inciertos. Luego la investigación del consejo procede al infinito.

En cambio, *nadie se mueve hacia donde es imposible llegar,* como se dice en el I *De caelo*[17]. Pero es imposible atravesar lo infinito. Por consiguiente, si la investigación del consejo fuera infinita, nadie comenzaría a hacer consejo. Lo que evidentemente es falso.

Solución. *Hay que decir:* La investigación del consejo es finita en acto por las dos partes: por la parte del principio y por la parte del término. En la investigación del consejo, en efecto, se toma un doble principio: uno propio, del mismo género de lo que se puede hacer, que es el fin, acerca del cual no hay consejo, sino que se establece como principio en el consejo, como se dijo (a.2); y otro tomado de otro género, como en las ciencias demostrativas una de ellas toma de otra unos principios que no investiga expresamente. Ahora bien, los principios de esta clase que se suponen en la investigación del consejo son cuanto aceptamos por los sentidos, como que esto es hierro o pan, y cuanto es conocido en universal mediante alguna ciencia especulativa o práctica, por ejemplo: que el cometer adulterio está prohibido por Dios, y que el hombre no puede vivir sin tomar alimento adecuado. Acerca de estas cosas no investiga el consejo.

Por otra parte, el término de la investigación consiste en lo que está inmediatamente en nuestro poder hacerlo. Y lo mismo que el fin tiene razón de principio, lo que se hace por el fin tiene razón de conclusión. Por eso, lo primero que hay que hacer tiene razón de conclusión última, en la que termina la investigación.

No obstante, nada impide que el consejo sea infinito en potencia, puesto que el consejo puede investigar algunas cosas hasta el infinito.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los singulares no son infinitos en acto, sino sólo en potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la acción humana puede ser impedida, no siempre tiene preparado un impedimento. Por consiguiente no es necesario reflexionar siempre sobre el modo de quitar los impedimentos.

3. *A la tercera hay que decir:* En los contingentes singulares puede tomarse algo como cierto, aunque no de un modo absoluto, sino como es ahora, en cuanto se asume en la operación. Porque no es necesario que Sócrates esté sentado, pero sí es necesario que lo esté mientras está sentado. Y esto puede tomarse con certeza.

17. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 274b17): S. TH., lect.13.

CUESTIÓN 15

El consentimiento, que es acto de la voluntad en relación con lo que es para el fin

A continuación hay que estudiar el consentimiento (cf. q.13 introd.). Y acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. El consentimiento, ¿es acto de la virtud apetitiva o de la aprehensiva?—2. ¿Conviene a los animales brutos?—3. ¿Trata del fin o de lo que es para el fin?—4. El consentimiento con un acto, ¿pertenece sólo a la parte superior del alma?

ARTÍCULO 1

El consentimiento, ¿es acto de la virtud apetitiva o de la aprehensiva?

Infra q.74 a.7 ad 1.

Objeciones por las que parece que consentir pertenece sólo a la parte aprehensiva del alma.

1. Agustín, en el XII *De Trin.* [1], atribuye el consentimiento a la razón superior. Pero se llama razón a la virtud aprehensiva. Luego consentir pertenece a la virtud aprehensiva.

2. Además, consentir es *sentir a la vez.* Pero sentir pertenece a la potencia aprehensiva. Luego también consentir.

3. Además, asentir, lo mismo que consentir, significa una aplicación del entendimiento a algo. Pero asentir pertenece al entendimiento, que es fuerza aprehensiva. Luego también consentir pertenece a la fuerza aprehensiva.

En cambio está lo que dice el Damasceno, en el libro segundo[2], que *si uno juzga, pero no desea, no hay sentencia,* esto es, consentimiento. Pero desear pertenece a la virtud apetitiva. Luego también el consentimiento.

Solución. *Hay que decir:* Consentir comporta la aplicación del sentido a algo. Ahora bien, es propio del sentido ser conocedor de cosas presentes, pues la fuerza imaginativa es aprehensiva de semejanzas corporales, incluso estando ausentes las cosas a las que pertenecen las semejanzas. El entendimiento, por su parte, aprehende razones universales, que puede tomar indiferentemente de singulares presentes o ausentes. Y porque el acto de la virtud apetitiva es una inclinación hacia la cosa misma, la aplicación de la virtud apetitiva a la cosa, porque se adhiere a ella, según cierta semejanza, recibe el nombre de sentido, como si recibiera alguna experiencia de la cosa a la que se adhiere por complacerse en ella. Por eso también se dice en Sab 1,1: *Sentid al Señor en bondad.* Y de acuerdo con esto, consentir es acto de la virtud apetitiva[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: La voluntad está en la razón,* como se dice en el III *De anima*[3]. Por eso, cuando Agustín atribuye el consentimiento a la razón, piensa en la razón en cuanto que incluye la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* El sentir

1. C.12: ML 42,1007. 2. *De fide orth.* c.22: MG 94,945. 3. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14.

a Perteneciendo a la voluntad y distinguiéndolo de la elección, se nos da una pista clara sobre la diversidad de «pasos» dentro de la elección.

No se olvide, de todas maneras, que, en la tradición moral, consentimiento ha equivalido siempre a culminación plena de las acciones morales, y, por tanto, era identificable con elección.

Santo Tomás lo distingue de otros tipos de consentimiento (a.1 y 4), como el de las «potencias inferiores» y el de las «potencias superiores».

propiamente dicho pertenece a la potencia aprehensiva, pero, por semejanza con alguna experiencia, pertenece a la apetitiva, como se dijo (a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* Asentir es como *sentir a algo* y, por eso, implica cierta distancia con lo que se asiente. Pero consentir es *sentir a la vez,* y así implica una unión con lo que se consiente. Por eso el acto de la voluntad, al que compete tender a la cosa misma, se llama más propiamente consentir; en cambio, al acto del entendimiento, cuya operación no consiste en un movimiento hacia la cosa, sino lo contrario, como se dijo en la primera parte (q.16 a.1; q.27 a.4; q.59 a.2), se llama más propiamente asentir, si bien suele emplearse indistintamente un término por el otro. También puede decirse que el entendimiento asiente en la medida que lo mueve la voluntad.

ARTÍCULO 2

¿Conviene el consentimiento a los animales brutos?

Infra q.16 a.2.

Objeciones por las que parece que el consentimiento conviene a los animales brutos.

1. El consentimiento comporta la determinación del apetito a una sola cosa. Pero los apetitos de los animales brutos están determinados a una sola cosa. Luego se encuentra consentimiento en los animales brutos.

2. Además, si se suprime lo anterior se elimina lo posterior. Pero el consentimiento precede a la ejecución de la obra. Luego, si no hubiera consentimiento en los brutos, no habría en ellos ejecución de obra; lo que evidentemente es falso.

3. Además, se dice que los hombres a veces consienten en hacer algo movidos por una pasión, la concupiscencia o la ira, por ejemplo. Pero los animales brutos obran movidos por pasiones. Luego hay en ellos consentimiento.

En cambio está lo que dice el Damasceno[4], que *después del juicio, el hombre dispone y quiere lo que ha juzgado en el consejo, y eso se llama sentencia,* es decir, consentimiento. Pero no hay consejo en los animales brutos. Luego tampoco consentimiento.

Solución. *Hay que decir:* En los animales brutos no hay consentimiento, hablando con propiedad. Y la razón de esto es que el consentimiento exige la aplicación del movimiento apetitivo a hacer algo. Ahora bien, aplicar el movimiento apetitivo a hacer algo corresponde a quien tiene potestad sobre el movimiento apetitivo; por ejemplo, tocar una piedra corresponde, ciertamente, al bastón, pero aplicar el bastón a tocar una piedra es propio de quien tiene potestad de mover el bastón. Pero los animales brutos no tienen en su potestad el movimiento apetitivo, sino que este movimiento se encuentra en ellos por instinto de la naturaleza. Por eso el animal bruto apetece ciertamente, mas no aplica el movimiento apetitivo a algo. Y, por eso, no se dice propiamente que el animal bruto consienta, sino sólo la naturaleza racional, que tiene en su potestad el movimiento apetitivo y puede aplicarlo o no a una cosa u otra.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los animales brutos, la determinación del apetito para algo se encuentra sólo pasivamente. Pero el consentimiento requiere una determinación del apetito sobre todo activa, no sólo pasiva.

2. *A la segunda boy que decir:* Si se suprime lo anterior, se elimina lo posterior que depende propiamente sólo de eso anterior. Pero si una cosa puede proceder de muchas, no se elimina lo posterior por suprimir una sola cosa anterior; por ejemplo: tanto el calor como el frío producen endurecimiento, pues los ladrillos se endurecen con el fuego y el agua helada con el frío; por eso, si se suprime el calor no se elimina el endurecimiento. Ahora bien, la ejecución de una obra no deriva sólo del consentimiento, sino también del apetito impetuoso, que se da en los animales brutos.

3. *A la tercera hay que decir:* Los hombres que obran movidos por una pasión, pueden no seguir la pasión. Pero los animales brutos no. Por eso no hay semejanza.

4. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945.

ARTÍCULO 3

El consentimiento, ¿trata del fin o de lo que es para el fin?

Objeciones por las que parece que el consentimiento trata del fin.

1. Las causas son siempre superiores a los efectos. Pero consentimos en lo que es para el fin a causa del fin. Luego consentimos más en el fin.

2. Además, la acción del intemperante es su fin, lo mismo que la acción del virtuoso es su fin. Pero el intemperante consiente en el propio acto. Luego el consentimiento puede referirse al fin.

3. Además, el apetito de lo que es para el fin es la elección, como se dijo (q.13 a.1). Por consiguiente, si el consentimiento se refiere sólo a lo que es para el fin, parecería que no se distingue en nada de la elección. Y esto parece que es falso según el Damasceno[5], cuando afirma que *después de la disposición,* a la que había llamado sentencia, *se hace la elección.* Luego el consentimiento no se refiere sólo a lo que es para el fin.

En cambio está lo que allí mismo dice el Damasceno[6], que *la sentencia* o consentimiento *se produce cuando el hombre dispone y desea lo que ha juzgado en el consejo.* Pero el consejo sólo contempla lo que es para el fin. Luego también el consentimiento.

Solución. *Hay que decir:* Se llama consentimiento a la aplicación del movimiento apetitivo a algo que está previamente en la potestad de quien lo aplica. Pero, en el orden de lo que se puede obrar, hay que poner en primer lugar el conocimiento del fin; después el apetito del fin; después el consejo de lo que es para el fin; finalmente, el apetito de lo que es para el fin. Por otra parte, el apetito tiende al fin último naturalmente; por eso la aplicación del movimiento apetitivo al fin conocido no tiene razón de consentimiento, sino de simple voluntad. En cambio, las cosas que son para el fin, en cuanto son para el fin, caen bajo el consejo; y así puede haber consentimiento acerca de ellas, por cuanto el movimiento apetitivo se aplica a lo que ha sido juzgado en el consejo. Pero el movimiento apetitivo hacia el fin no se aplica al consejo, sino más bien el consejo a él, pues el consejo presupone apetito del fin. En cambio, el apetito de lo que es para el fin presupone la determinación del consejo. Y por eso el consentimiento es propiamente la aplicación del movimiento apetitivo a la determinación del consejo. Por consiguiente, hablando con propiedad, el consentimiento sólo se refiere a lo que es para el fin, pues el consejo sólo trata esto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Igual que conocemos las conclusiones mediante los principios, y de éstos no hay ciencia, sino entendimiento, que es más, lo mismo consentimos con lo que es para el fin a causa del fin, pero de éste no hay consentimiento, sino algo mayor: voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* El intemperante tiene como fin, más que la obra misma, su delectación, y por la delectación consiente en la obra.

3. *A la tercera hay que decir:* La elección añade al consentimiento una relación con respecto a aquello para lo que se ha elegido previamente algo y, por eso, todavía queda elección después del consentimiento. Pues puede suceder que mediante el consejo se encuentren varias cosas que conducen al fin y, si todas ellas agradan, se consiente con todas ellas; pero de esta cantidad de cosas que agradan escogemos sólo una eligiendo. Pero si se encuentra una sola cosa que agrade, el consentimiento y la elección no se diferencian en la realidad, sino sólo según la razón, y se llamará consejo en cuanto que se aprueba para obrar, y elección en cuanto que se prefiere a lo que no agrada.

ARTÍCULO 4

El consentimiento con un acto, ¿pertenece sólo a la parte superior del alma?

Infra q.74 a.7; *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.1; *De verit.* q.15 a.3.

Objeciones por las que parece que el consentimiento para obrar no pertenece siempre a la razón superior.

1. *El deleite acompaña siempre a la ope-*

5. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945.
6. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945.

ración y la perfecciona, como los encantos a la juventud, según se dice en el X *Ethic.*[7] Pero el consentimiento en el deleite pertenece a la razón inferior, como dice Agustín en el XII *De Trin.*[8] Luego el consentimiento en un acto no pertenece sólo a la razón superior.

2. Además, se dice que es voluntaria la acción en la que consentimos. Pero pertenece a muchas potencias producir acciones voluntarias. Luego no sólo la razón superior consiente en un acto.

3. Además, la razón superior *tiende a mirar y consultar las cosas eternas,* como dice Agustín en el XII *De Trin.*[9] Pero muchas veces el hombre consiente en un acto no por razones eternas, sino por razones temporales o incluso por pasiones del alma. Luego el consentir en un acto no pertenece sólo a la razón superior.

En cambio está lo que dice Agustín en el XII *De Trin.*[10]: *La mente no puede decretar eficazmente la ejecución de un pecado si la intención de la mente, que tiene potestad absoluta para lanzar los miembros a la acción o refrenarlos, no cede y sirve a la acción mala.*

Solución. *Hay que decir:* La sentencia final siempre pertenece al superior, a quien pertenece juzgar las demás cosas, pues mientras queda algo que proponer a juzgar, no se da la sentencia final. Por otra parte, es claro que la razón superior es la que tiene que juzgar todo, porque juzgamos las cosas sensibles mediante la razón, y lo que pertenece a las razones humanas según las razones divinas, que pertenecen a la razón superior. Por consiguiente, mientras no es cierto si se resiste o no según las razones divinas, ningún juicio de la razón tiene razón de sentencia final. Ahora bien, la sentencia final acerca de lo que hay que obrar es el consentimiento en el acto. Por tanto, el consentimiento en un acto pertenece a la razón superior, pero en la medida que se incluye en ella la voluntad, como se dijo antes (a.1 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El consentimiento en el deleite de la obra pertenece a la razón superior igual que el consentimiento en la obra, pero el consentimiento en el deleite del pensamiento pertenece a la razón inferior, lo mismo que le pertenece el pensar. Sin embargo, la razón superior tiene el juicio sobre pensar o no pensar en cuanto que esto se considera acción, y lo mismo de la delectación consiguiente. Pero en cuanto se considera ordenado a otra acción, entonces pertenece a la razón inferior, pues lo que se ordena a otra cosa pertenece a un arte o a una potencia inferior que el fin al que se ordena. Por eso el arte que considera el fin se llama arquitectónica o principal.

2. *A la segunda hay que decir:* Porque las acciones se llamen voluntarias por el hecho de que consentimos en ellas, no es necesario que el consentimiento pertenezca a cualquier potencia, sino a la voluntad, pues de ella deriva voluntario; y ésta está en la razón, como se dijo (a.1 ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que la razón superior consiente no sólo porque siempre mueva a obrar según las razones eternas, sino también porque no disiente según estas razones.

7. ARISTÓTELES, c.4 n.8.9 (BK 1174b31; 1175a5): S. TH., lect.6. 8. C.12: ML 42,1002. 9. C.7: ML 42,1005. 10. C.12: ML 42,1008.

CUESTIÓN 16

El uso, que es acto de la voluntad en relación con lo que es para el fin

A continuación hay que estudiar el uso (cf. q.13 introd.). Y acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Usar es un acto de la voluntad?—2. ¿Conviene a los animales brutos?—3. ¿Hay uso sólo de lo que es para el fin o también del fin?—4. El orden del uso con la elección.

ARTÍCULO 1

¿Usar es un acto de la voluntad?

In Sent. 1 d.1 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que usar no es un acto de la voluntad.

1. Dice Agustín, en el I *De doctr. christ.*[1], que *usar es dirigir lo que está a nuestra disposición a conseguir algo.* Pero dirigir una cosa a otra es propio de la razón, a la que compete ordenar y relacionar. Luego usar es un acto de la razón, no de la voluntad.

2. Además, dice el Damasceno[2] que *el hombre efectúa un ímpetu para la operación, y se llama ímpetu; después usa, y se llama uso.* Pero la operación pertenece a la potencia ejecutiva, el acto de la voluntad, en cambio, no sigue al acto de la potencia ejecutiva, sino que la ejecución es lo último. Luego el uso no es acto de la voluntad.

3. Además, dice Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[3]: *Todo lo que ha sido hecho, ha sido hecho para uso del hombre, porque la razón, que ha sido dada a los hombres, usa todo juzgando*. Pero juzgar las cosas creadas por Dios pertenece a la razón especulativa, que parece totalmente separada de la voluntad, que es el principio de los actos humanos. Luego usar no es acto de la voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín en el X *De Trin.*[4]: *Usar es tomar algo en la facultad de la voluntad.*

Solución. *Hay que decir:* El uso de una cosa implica su aplicación a alguna operación; por eso la operación a la que se aplica una cosa se llama también su uso; por ejemplo: cabalgar es usar el caballo, y golpear es usar el bastón. Ahora bien, a una operación aplicamos tanto los principios interiores del obrar, es decir, las potencias del alma o los miembros del cuerpo, como el entendimiento para entender y el ojo para ver; como también las cosas exteriores, por ejemplo, el bastón para golpear. Pero es claro que sólo aplicamos las cosas exteriores mediante los principios intrínsecos, que son las potencias del alma o los hábitos de las potencias, o los órganos, que son los miembros del cuerpo. Por otra parte, se ha demostrado antes (q.9 a.1) que la voluntad es la que mueve las potencias del alma a sus actos; y esto es aplicarlas a la operación. Por consiguiente, es claro que usar pertenece en primer lugar y principalmente a la voluntad, como a lo primero que mueve; pertenece a la razón, como a lo que dirige, y, como a lo que ejecuta, a las demás potencias, que se relacionan con la voluntad, que las aplica a obrar, como instrumentos con el agente principal. Pero la acción no se atribuye propiamente al instrumento, sino al agente principal, como la construcción al constructor, no a los instrumentos. Por consiguiente, es claro que usar es propiamente un acto de la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ciertamente, la razón relaciona una cosa con otra, pero la voluntad se dirige a lo que ha sido rela-

1. C.4: ML 34,20. 2. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945. 3. Q.30: ML 40,20. 4. C.11: ML 42,982.

cionado por la razón. Y en este sentido se dice que usar es relacionar una cosa con otra.

2. *A la segunda hay que decir:* El Damasceno habla del uso en cuanto pertenece a las potencias ejecutivas.

3. *A. la tercera hay que decir:* También es la voluntad la que aplica la misma razón especulativa a la obra de entender y juzgar. Y por eso se dice que el entendimiento especulativo usa, como movido por la voluntad, igual que las otras potencias ejecutivas.

ARTÍCULO 2

¿Conviene el uso a los animales brutos?

Objeciones por las que parece que usar conviene a los animales brutos.

1. Disfrutar es más noble que usar, porque *usamos lo que referimos a otra cosa; de ésta hay que disfrutar,* como dice Agustín en el X *De Trin.*[5] Pero los animales brutos disfrutan, como se dijo más arriba (q.11 a.2). Luego con más motivo les conviene usar.

2. Además, aplicar los miembros a obrar es usar los miembros. Pero los animales brutos aplican los miembros a hacer algo; por ejemplo: los pies para andar, los cuernos para golpear. Luego a los animales brutos les conviene usar.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[6]: *Sólo puede usar una cosa el animal que participa de la razón.*

Solución. *Hay que decir:* Usar es aplicar un principio de la acción a la acción, como se dijo (a.1), así consentir es aplicar el movimiento apetitivo a desear algo, como se dijo (q.15 a.1ss). Ahora bien, aplicar una cosa a otra sólo es propio de quien tiene arbitrio sobre la cosa, y esto es exclusivo de quien sabe relacionar una cosa con otra, lo que pertenece a la razón. Por consiguiente, sólo el animal racional consiente y usa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Disfrutar comporta un movimiento absoluto del apetito hacia lo apetecible; en cambio, usar comporta el movimiento del apetito hacia una cosa en orden a otra. Por tanto, si se compara el usar y el disfrutar en cuanto al objeto, entonces disfrutar es más noble que usar, porque lo que es absolutamente apetecible es mejor que lo que sólo es apetecible en orden a otra cosa. Pero si se comparan en cuanto a la fuerza aprehensiva precedente, requiere mayor nobleza el uso, porque ordenar es propio de la razón, mientras que conocer algo de un modo absoluto pueden hacerlo incluso los sentidos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los animales hacen algo mediante sus miembros por instinto de la naturaleza, no porque conozcan el orden de los miembros a las operaciones. Por eso no se dice propiamente que apliquen sus miembros a obrar, ni que utilicen sus miembros.

ARTÍCULO 3

¿Puede haber uso del último fin?

Objeciones por las que parece que puede haber uso del último fin.

1. Dice Agustín en el X *De Trin.*[7]: *Todo el que disfruta, usa.* Pero uno disfruta del último fin. Luego uno usa el último fin.

2. Además, *usar es tomar algo en la facultad de la voluntad,* como se dice en el mismo lugar[8]. Pero la voluntad nada toma más que el último fin. Luego puede haber uso del último fin.

3. Además, dice Hilario, en el II *De Trin.*[9], que *la eternidad está en el Padre, la especie en la Imagen,* es decir, en el Hijo, *y el uso en el Don,* es decir, en el Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo, por ser Dios, es el último fin. Luego se usa el último fin.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[10]: *De Dios nadie usa rectamente, sino disfruta.* Pero sólo Dios es el último fin. Luego no se puede usar el último fin.

Solución. *Hay que decir:* Usar comporta aplicar una cosa a otra, como se dijo (a.1). Pero lo que se aplica a otra cosa

5. C.10: ML 42,981. 6. Q.30: ML 40,19. 7. C.11: ML 42,982. 8. AGUSTÍN, *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,982. 9. ML 10,51. 10. Q.30: ML 40,19.

entra en la razón de lo que es para el fin. Por tanto, siempre se usa lo que es para el fin. Por eso también las cosas que se acomodan al fin se llaman *útiles,* y la misma utilidad a veces se llama uso.

Pero hay que tener en cuenta que se habla del último fin de dos modos, pues, como ya se dijo (q.1 a.8; q.2 a.7), porque unas veces se llama fin a la cosa y otras a su consecución o posesión, por ejemplo, el fin del avaro es el dinero o la posesión del dinero, es claro que, hablando absolutamente, el fin último es la cosa misma, pues la posesión del dinero sólo es buena por el bien del dinero. Pero, en cuanto a este caso, la consecución del dinero es el fin último, porque el avaro sólo busca el dinero para poseerlo. Por consiguiente, hablando con propiedad y absolutamente, un hombre disfruta del dinero en cuanto establece en él su último fin, pero se dice que lo usa, en cuanto que lo ordena a su posesión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando del uso en general, en cuanto que implica orden de fin a la fruición misma del fin, y es esta fruición lo que uno busca en el fin.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin se toma en la facultad de la voluntad, para que ésta descanse en él. Por eso el descanso mismo en el fin, que es la fruición, se llama uso del fin. Pero lo que es para el fin se toma en la facultad de la voluntad no sólo en orden al uso de lo que es para el fin, sino también en orden a la otra cosa, en la que descansa la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* En las palabras de Hilario, uso significa el descanso en el último fin, del mismo modo que se dice, hablando en general, que uno usa el fin para obtenerlo, como se dijo (a.3). Por eso dice Agustín en el VI *De Trin.*[11] que *él llama uso a aquel amor, delectación, felicidad o bienaventuranza.*

ARTÍCULO 4

El uso, ¿precede a la elección?

Objeciones por las que parece que el uso precede a la elección.

1. Después de la elección sólo queda la ejecución. Pero el uso, por pertenecer a la voluntad, precede a la ejecución. Luego precede también a la elección.

2. Además, lo absoluto es anterior a lo relativo. Por consiguiente, lo menos relativo es anterior a lo más relativo. Pero la elección implica dos relaciones: una de lo que se elige con el fin, y otra con aquello entre lo que se elige; en cambio, el uso implica una sola relación con el fin. Luego es anterior a la elección.

3. Además, la voluntad usa las otras potencias, porque las mueve. Pero la voluntad se mueve también a sí misma, como se dijo (q.9 a.3). Luego también se usa a sí misma cuando se aplica a obrar. Pero esto lo hace cuando consiente. Luego hay uso en el mismo consentimiento. Pero el consentimiento precede a la elección, como se dijo (q.15 a.3). Luego también el uso.

En cambio está lo que dice el Damasceno[12], que *después de la elección, la voluntad impulsa a la operación y después usa.* Luego el uso sigue a la elección.

Solución. *Hay que decir:* La voluntad guarda una doble relación con lo querido. Una, en la medida que lo querido está en quien lo quiere, por una proporción u orden con lo querido. Por eso también se dice que las cosas que son naturalmente proporcionadas a un fin, lo desean naturalmente. Pero tener así el fin, es tenerlo imperfectamente. Por otra parte, todo lo imperfecto tiende a la perfección. Por eso, tanto el apetito natural como el voluntario tienden a tener realmente el fin mismo, es decir, a tenerlo perfectamente. Y ésta es la segunda relación de la voluntad con lo querido.

Ahora bien, no sólo se quiere el fin, sino también lo que es para el fin[a]. Y lo

11. C.10: ML 42,932. 12. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945.

a Basándose en esta distinción entre el uso respecto de los fines y respecto de los medios, los escolásticos propondrían dos tipos de uso dentro del esquema de los doce «pasos» del acto humano, a saber, el uso activo (el propiamente tal) y el uso pasivo.

último que pertenece a la primera relación de la voluntad, respecto a lo que es para el fin, es la elección, pues en ella se cumple la proporción de la voluntad para querer completamente lo que es para el fin. Pero el uso ya pertenece a la segunda relación de la voluntad, por la que tiende a conseguir la cosa querida. Por consiguiente, es claro que el uso sigue a la elección si se entiende el uso en cuanto que la voluntad usa la potencia ejecutiva moviéndola. Pero, porque la voluntad también mueve de algún modo a la razón y la usa, puede entenderse como uso de lo que es para el fin, en la medida que está en la consideración de la razón que lo relaciona con el fin. De este modo, el uso precede a la elección.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La moción, con que la voluntad mueve a ejecutar, precede a la ejecución de la obra, pero es posterior a la elección. Y así, como el uso pertenece a esta moción de la voluntad, está en el medio entre la elección y la ejecución.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que es relativo por su propia esencia es posterior de un modo absoluto, pero a lo que se atribuyen relaciones no es necesario que sea posterior. Al contrario, cuanto más primera es una causa, más relaciones tiene con muchos efectos.

3. *A la tercera hay que decir:* La elección precede al uso, si se refiere a él. Pero nada impide que el uso de una cosa preceda a la elección de otra. Y porque los actos de la voluntad se reflejan sobre sí mismos, en todo acto de la voluntad se puede encontrar tanto el consentimiento como la elección y el uso; por ejemplo: si se dice que la voluntad consiente en elegir y consiente en consentir, y se usa a sí misma para consentir y elegir. Y siempre estos actos ordenados a lo que es primero, son primeros.

CUESTIÓN 17

Los actos imperados por la voluntad

A continuación hay que estudiar los actos imperados por la voluntad (cf. q.6. y 8 introd.). Y acerca de esto se plantean nueve problemas:

1. El imperar, ¿es acto de la voluntad o de la razón?—2. Imperar, ¿pertenece a los animales brutos?—3. ¿Cómo se relaciona el imperio con el uso?—4. El imperio y el acto imperado, ¿son un único acto o son varios?—5. ¿Se impera el acto de la voluntad?—6. ¿El acto de la razón?—7. ¿El acto del apetito sensitivo?—8. ¿El acto del alma vegetativa?—9. ¿Los actos de los miembros exteriores?

ARTÍCULO 1

Imperar, ¿es un acto de la razón o de la voluntad?

2-2 q.83 a.1; *In Sent.* 4 d.15 q.4 a.1 q.[a]1 ad 3; *De verit.* q.22 a.12 ad 4; *Quodl.* 9 q.5 ad 2.

Objeciones por las que parece que imperar no es acto de la razón, sino de la voluntad[a].

1. Imperar es mover algo, pues dice Avicena[1] que lo que mueve es de cuatro modos: *perfeccionante, disponente, imperante y aconsejante.* Pero pertenece a la voluntad mover todas las demás fuerzas del alma, como se dijo antes (q.9 a.1). Luego imperar es un acto de la voluntad.

2. Además, parece que imperar pertenece a lo que es más libre, igual que ser imperado pertenece a lo que está sometido. Pero la raíz de la libertad está sobre todo en la voluntad. Luego es propio de la voluntad imperar.

3. Además, el acto sigue inmediatamente al imperio. Pero al acto de la razón no sigue inmediatamente un acto, pues quien juzga que hay que hacer algo no lo realiza inmediatamente. Luego imperar no es un acto de la razón, sino de la voluntad.

En cambio está lo que dicen Gregorio Niseno[2] y el Filósofo[3], que *lo apetitivo obedece a la razón.* Luego es propio de la *razón* imperar.

Solución. *Hay que decir:* Imperar es un acto de la razón, aunque presupone un acto de la voluntad. Para verlo hay que tener en cuenta que ocurre que un acto de la razón previene un acto de la voluntad, y al revés, porque los actos de la voluntad y de la *razón* pueden referirse entre sí: la razón reflexiona sobre el querer y la voluntad quiere reflexionar. Y porque la virtud del primer acto permanece en el acto siguiente, a veces sucede que hay un acto de la voluntad en el que permanece virtualmente algo del acto de la *razón,* como se dijo del uso (q.16 a.1) y de la elección (q.13 a.1); y al

1. *Suffic.* l.1 c.10; *De an.* p.1 c.5. 2. NEMESIO, *De nat. hom.* c.16: MG 40,672. 3. ARISTÓTELES, *Eth.* l.1 c.13 n.17 (BK 1102b26): S. TH., lect.20.

---

a El último aspecto del acto humano lo ocupa el tema del imperio, que en el prólogo de la q.6 lo presentaba como los «actos imperados», aunque en la q.17 a.4 señala ya la unidad esencial de ambos. El imperio parecería a primera vista propio de la voluntad. Santo Tomás determina su origen inmediato en el entendimiento, ya que a la razón práctica atañe el ordenar, aunque nunca se eluda la fuerza impulsora de la voluntad (a.1). Bajo este imperio, propio de los hombres (a.2) y distinto del uso (a.3), caen todas las potencias del ser humano en cuanto tal, tanto las apetitivas como las racionales (a.5-6), aunque con un dominio sólo «político» respecto del apetito sensitivo. Los actos del hombre que no puede ordenar la razón lógicamente no están sometidos al imperio. La tesis moral a deducir es clara: puesto que la moralidad atañe al orden conforme a razón, resulta que sólo pueden ser actos morales aquellos que poseen capacidad de obedecer al imperio racional.

contrario, que hay un acto de la razón en el que permanece virtualmente algo del acto de la voluntad.

Ahora bien, imperar es esencialmente acto de la razón, porque quien impera ordena a aquello a lo que impera hacer algo, advirtiendo o intimando; y ordenar así, mediante intimación, es propio de la razón. Pero la razón puede advertir o intimar algo de dos modos. Uno, absolutamente, y esta intimación se hace con un verbo en modo indicativo, como si uno dijera a otro: *Tienes que hacer esto.* Otras veces, en cambio, la razón intima algo a alguien moviéndolo a ello, y esta intimación se expresa con un verbo en modo imperativo; por ejemplo, cuando uno dice: *Haz esto.* Por otra parte, es la voluntad lo primero que mueve en las fuerzas del alma para el ejercicio de un acto, como se dijo (q.9 a.1; 1 q.82 a.4). Por consiguiente, como lo segundo que mueve sólo lo hace en virtud de lo primero que mueve, se sigue que el hecho mismo de que la razón mueva, al imperar, lo tiene de la virtud de la voluntad. De esto se desprende que imperar es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad, en virtud del cual mueve mediante su imperio al ejercicio del acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Imperar no es mover de cualquier modo, sino con una intimación indicadora. Y esto es propio de la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* La raíz de la libertad es la voluntad como sujeto, pero, como causa, es la razón. Porque la voluntad puede dirigirse libremente a cosas diversas precisamente porque la razón puede tener concepciones diversas del bien. Por eso los filósofos definen el libre albedrío como *el juicio libre de la razón*[4], indicando que la razón es la causa de la libertad.

3. *A la tercera hay que decir:* Ese argumento concluye que el imperio no es acto de la razón de un modo absoluto, sino con cierta moción, como se dijo (a.1).

ARTÍCULO 2

¿Pertenece a los animales brutos imperar?

Objeciones por las que parece que imperar conviene a los animales brutos.

1. Según Avicena[5], *la virtud que impera es la apetitiva, y la virtud que ejecuta está en los músculos y los nervios.* Pero ambas virtudes están en los animales brutos. Luego se encuentra imperio en ellos.

2. Además, pertenece a la razón de esclavo que se le impere. Pero el cuerpo se relaciona con el alma como el esclavo con el señor, según dice el Filósofo en el I *Polit.*[6] Luego el alma impera al cuerpo incluso en los .brutos, que están compuestos de cuerpo y alma.

3. Además, el hombre impulsa a obrar mediante el imperio. Pero *el impulso a obrar se encuentra en los animales brutos,* como dice el Damasceno[7]. Luego en los animales brutos se encuentra imperio.

En cambio, el imperio es un acto de la razón, como se dijo (a.1). Pero en los brutos no hay razón. Luego tampoco imperio.

Solución. *Hay que decir:* Imperar no es más que ordenar a alguien hacer algo con una moción intimadora. Pero ordenar es el acto propio de la razón. Por consiguiente, es imposible que haya imperio de algún modo en los animales brutos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la fuerza apetitiva impera un movimiento porque mueve a la razón a imperar. Pero esto ocurre sólo en los hombres. En los animales brutos, en cambio, la virtud apetitiva no es propiamente imperativa, a no ser que se entienda imperativo en sentido amplio, como motivo.

2. *A la segunda hay que decir:* En los animales brutos, el cuerpo tiene capacidad de obedecer, pero el alma no tiene capacidad de imperar, porque no tiene capacidad de ordenar. En consecuencia,

4. BOECIO, *Maior comm. in De interpret. Arist.* l.3 prol.: ML 64,492. 5. *De an.* p.1 c.5. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b4): S. TH., lect.3. 7. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945.

no hay razón de imperante e imperado, sino de moviente y movido.

3. *A la tercera hay que decir:* El impulso a obrar se encuentra de forma distinta en los animales brutos y en el hombre. Los hombres se impulsan a obrar mediante la ordenación de la razón; por eso en ellos el impulso tiene razón de imperio. En cambio, en los animales brutos, el impulso a obrar se efectúa mediante el instinto de la naturaleza, porque su apetito, inmediatamente de conocer lo conveniente o lo inconveniente, se mueve naturalmente a la persecución o a la huida. Por eso están ordenados por otro a obrar, no se ordenan a sí mismos a la acción. En consecuencia, en ellos hay impulso, pero no imperio.

ARTÍCULO 3

¿El uso precede al imperio?

Objeciones por las que parece que el uso precede al imperio.

1. El imperio es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad, como se dijo (a.1). Pero el uso es acto de la voluntad, como también se dijo (q.16 a.1). Luego el uso precede al imperio.

2. Además, el imperio es una de las cosas ordenadas al fin. Pero el uso se refiere a lo ordenado al fin. Luego parece que el uso es anterior al imperio.

3. Además, se llama uso a todo acto de una potencia movida por la voluntad, porque la voluntad usa las demás potencias, como se dijo antes (q.16 a.1). Pero el imperio es acto de la razón movida por la voluntad, como se dijo (a.1). Luego el imperio es uso. Pero lo común es anterior a lo propio. Luego el uso es anterior al imperio.

En cambio está lo que dice el Damasceno[8], que el impulso a la operación precede al uso. Pero el impulso a la operación se efectúa mediante el imperio. Luego el imperio precede al uso.

Solución. *Hay que decir:* El uso de lo que es para el fin, en cuanto está en la razón que lo refiere al fin, precede a la elección, como se dijo antes (q.16 a.4). Por consiguiente, precede mucho más al imperio. Pero el uso de lo que es para el fin, en cuanto que está sometido a la potencia ejecutiva, sigue al imperio, porque el uso de quien usa está unido al acto de lo que es usado, pues nadie usa un bastón antes de hacer algo de algún modo con él. Ahora bien, el imperio no es simultáneo al acto de aquello a lo que se impera, sino que es naturalmente anterior a su obediencia y, a veces, incluso en el tiempo. Por consiguiente, es claro que el imperio es anterior al uso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No todo acto de la voluntad precede a este acto de la razón que es el imperio, sino que uno precede, la elección, y otro sigue, el uso. Porque la voluntad elige después de la determinación del consejo, que es un juicio de la razón, y, después de la elección, la razón impera a quien debe ejecutar lo elegido; entonces, finalmente, la voluntad de alguien empieza a usar, ejecutando el imperio de la razón. Unas veces, la voluntad de otro, cuando uno impera a otro; otras veces la voluntad del mismo que impera, cuando uno se impera a sí mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Los objetos son previos a los actos, igual que los actos lo son a las potencias. Ahora bien, el objeto del uso es lo que es para el fin. Por consiguiente, dado que el imperio mismo es para el fin, es más posible concluir que el imperio es anterior al uso, que no que sea posterior.

3. *A la tercera hay que decir:* Igual que el acto de la voluntad que usa la razón para imperar precede al imperio, también se puede decir que a este uso de la voluntad le precede otro imperio de la razón, porque los actos de estas potencias se reflejan sobre sí mismos.

ARTÍCULO 4

El imperio y el acto imperado, ¿son un mismo acto?

3 q.19 a.2; *De un. Verbi.* a.5.

Objeciones por las que parece que el acto imperado no es el mismo acto que el imperio.

1. Actos diversos son de potencias

8. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945.

diversas. Pero el acto imperado es de una potencia y el imperio de otra, porque una es la potencia que impera y otra a la que se impera. Luego el acto imperado no es el mismo que el imperio.

2. Además, las cosas pueden separarse entre sí, si son diversas, pues nada se separa de sí mismo. Pero a veces el acto imperado se separa del imperio, pues alguna vez precede el imperio, pero no sigue el acto imperado. Luego el imperio es un acto distinto del imperado.

3. Además, las cosas que se relacionan entre sí como antes y después, son diversas. Pero el imperio precede naturalmente al acto imperado. Luego son diversos.

En cambio está lo que dice el Filósofo [9], que *donde hay una cosa por causa de otra, hay sólo una cosa.* Pero el acto imperado sólo existe por causa del imperio. Luego son una sola cosa.

Solución. *Hay que decir:* Nada impide que algunas cosas sean bajo un aspecto muchas y bajo otro una sola. Y aún más, todas las muchas cosas son bajo algún aspecto una sola, como dice Dionisio en el último capítulo del *De div. nom.*[10] Sin embargo, hay que tener en cuenta una diferencia en esto, que algunas cosas son absolutamente muchas y bajo un aspecto una sola, mientras que con otras ocurre al revés. Por otra parte, uno se dice del mismo modo que ente. Ahora bien, ente es absolutamente la sustancia, pero bajo algún aspecto también lo es el accidente o incluso el ente de razón. Por consiguiente, todas las cosas que son una según la sustancia, son una absolutamente, y muchas bajo algún aspecto. Por ejemplo: el todo en el género de sustancia, compuesto de partes integrales o esenciales, es uno absolutamente, pues el todo es ente y sustancia absolutamente, mientras que las partes son entes y sustancias en el todo. Pero las cosas que son diversas según sustancia y una sola según accidente, son absolutamente diversas y bajo un aspecto una sola; por ejemplo, muchos hombres son un solo pueblo, y muchas piedras, un montón. Esta es una unidad de composición o de orden. Igualmente, muchos individuos, que son uno por género o por especie, son absolutamente muchos y uno bajo algún aspecto, porque ser uno por género o por especie es ser uno según la razón.

Por otra parte, igual que en el género de las cosas naturales un todo se compone de materia y forma, por ejemplo, el hombre de cuerpo y alma, y es un solo ente material, aunque tenga multitud de partes; así también, en los actos humanos, el acto de una potencia inferior se relaciona materialmente con el acto de la superior, por cuanto la potencia inferior actúa en virtud de la superior que la mueve; pues también el acto de lo primero que mueve se relaciona formalmente con el acto del instrumento. Por consiguiente, está claro que el imperio y el acto imperado son un solo acto humano, como cualquier todo es uno solo, pero sus partes son muchas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si fueran potencias diversas no ordenadas entre sí, sus actos serían absolutamente diversos. Pero cuando una potencia es lo que mueve a otra, entonces sus actos son en cierto modo uno solo, pues *el acto de lo que mueve y el de lo movido es el mismo,* como se dice en el III *Physic.* [11]

2. *A la segunda hay que decir:* Del hecho de que el imperio y el acto imperado puedan separarse entre sí, se tiene que son muchos en las partes. Pues las partes del hombre pueden separarse entre sí y, sin embargo, son una sola cosa en el todo.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide que en lo que es múltiple en las partes y uno en el todo, algo pueda ser primero que otro. Por ejemplo: el alma es de algún modo anterior al cuerpo, y el corazón a los otros miembros.

ARTÍCULO 5

¿Se impera el acto de la voluntad?

In Ethic. 1 lect.20.

Objeciones por las que parece que el acto de la voluntad no es imperado.

1. Dice Agustín en el VIII *Confess.*[12]: *El ánimo impera al ánimo querer y,*

9. ARISTÓTELES, *Top.* 3 c.2 n.2 (BK 117a18). 10. C.13 §2: MG 3,977; S. TH., lect.2. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.15 (BK 202a18): S. TH., lect.4.5. 12. C.9: ML 32,758.

sin embargo, no lo hace. Pero querer es acto de la voluntad. Luego el acto de la voluntad no se impera.

2. Además, conviene ser imperado a quien conviene entender el imperio. Pero no es propio de la voluntad entender el imperio, porque la voluntad se diferencia del entendimiento, de quien es propio entender. Luego el acto de la voluntad no es imperado.

3. Además, si algún acto de la voluntad es imperado, por la misma razón lo son todos. Pero si todos los actos de la voluntad son imperados, es necesario proceder al infinito, porque un acto de la voluntad precede a un acto de la razón que impera, como se dijo (a.1); y si este acto de la voluntad es de nuevo imperado, otro acto de la razón precederá a ese imperio, y así hasta el infinito. Pero es inconveniente proceder al infinito. Luego el acto de la voluntad no es imperado.

En cambio, todo lo que está en nuestra potestad, está sometido a nuestro imperio. Pero los actos de la voluntad están totalmente en nuestra potestad, pues se dice que todos nuestros actos están en nuestra potestad en la medida en que son voluntarios. Luego nosotros imperamos los actos de la voluntad.

Solución. *Hay que decir:* El imperio no es otra cosa que el acto de la razón que ordena, con una moción, hacer algo, como se dijo (a.1). Pero es claro que la razón puede ordenar acerca del acto de la voluntad, pues igual que puede juzgar que es bueno querer algo, también puede ordenar imperando que el hombre quiera. De esto se desprende que el acto de la voluntad puede ser imperado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando el ánimo se impera perfectamente a sí mismo querer, quiere; pero el que algunas veces se impere y no quiera, se debe a que no impera perfectamente, como señala allí mismo Agustín. Ahora bien, hay imperio imperfecto porque la razón es movida desde diversas partes a imperar y a no imperar, y por eso fluctúa entre dos cosas y no impera perfectamente.

2. *A la segunda hay que decir:* Igual que, en los miembros corporales, cada uno de ellos no obra sólo para sí, sino para todo el cuerpo, así sucede también en las potencias del alma. Pues el entendimiento no entiende sólo para sí, sino para todas las potencias. Por consiguiente, el hombre se impera a sí mismo un acto de la voluntad, en cuanto que es inteligente y volente.

3. *A la tercera hay que decir:* Como el imperio es un acto de la razón, se impera el acto que está sometido a la razón. Ahora bien, el acto primero de la voluntad no nace de una ordenación de la razón, sino del instinto de la naturaleza o del de una causa superior, como ya se dijo (q.9 a.4). Por consiguiente, no es necesario proceder al infinito.

ARTÍCULO 6

¿Se impera el acto de la razón?

De virtut. q.1 a.7.

Objeciones por las que parece que no puede imperarse el acto de la razón.

1. Parece inconveniente que uno se impere a sí mismo. Pero es la razón la que impera, como se dijo antes (a.1). Luego el acto de la razón no se impera.

2. Además, lo que es por esencia es diverso de lo que es por participación. Pero la potencia cuyo acto es imperado por la razón, es razón por participación, como se dice en I *Ethic.*[13] Luego no se impera el acto de la potencia que es razón por esencia.

3. Además, se impera el acto que está en nuestra potestad. Pero conocer y juzgar lo verdadero, que es el acto de la razón, no está siempre en nuestra potestad. Luego el acto de la razón no puede ser imperado.

En cambio, lo que hacemos con libre albedrío, puede hacerse con nuestro imperio. Pero los actos de la razón se ejercen mediante el libre albedrío, pues dice el Damasceno[14] que *con libre albedrío el hombre investiga, escruta, juzga y dispone.* Luego los actos de la razón pueden ser imperados.

Solución. *Hay que decir:* La razón puede ordenar sobre su acto igual que

13. ARISTÓTELES, c.13 n.15.17 (BK 1102b13; b26): S. TH., lect.20. 14. *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94,945.

sobre los actos de las otras potencias, porque se refleja sobre sí misma. Por consiguiente, también su acto puede ser imperado. Pero hay que advertir que el acto de la razón puede ser contemplado de dos modos. Uno, en cuanto al ejercicio del acto. Y así el acto de la razón puede ser imperado siempre; por ejemplo: cuando se le indica a uno que atienda y use la razón. El segundo, en cuanto a su objeto, y respecto al objeto se advierten dos actos de la razón. El primero, conocer la verdad acerca de algo. Y esto no está en nuestra potestad, pues se realiza por virtud de una luz natural o sobrenatural. Por consiguiente, en cuanto a esto, el acto de la razón no está en nuestra potestad ni puede ser imperado. El otro acto de la razón se produce cuando asiente a lo que conoce. Por tanto, si las cosas conocidas fueran de tal modo que el entendimiento asintiera a ellas naturalmente, como ocurre con los primeros principios, el asentimiento o disentimiento con estas cosas no está en nuestra potestad, sino en el orden de la naturaleza, y, por consiguiente, no están sometidas a imperio, hablando con propiedad. Pero hay otras cosas conocidas que no convencen al entendimiento de tal modo que no pueda asentir o disentir, o al menos suspender el asentimiento o el disentimiento, por alguna causa. En estos casos, tanto el asentimiento como el disentimiento están en nuestra potestad y caen bajo el imperio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón se impera a sí misma del mismo modo que la voluntad se mueve a sí misma, como ya se dijo (q.9 a.3); es decir, por cuanto que ambas potencias se reflejan sobre su propio acto y pasan de una cosa a otra.

2. *A la segunda hay que decir:* Por la diversidad de objetos que se someten a un acto de la razón, nada impide que la razón participe de sí misma, igual que en el conocimiento de las conclusiones se participa del conocimiento de los principios.

3. La respuesta a la *tercera* es clara por lo dicho (a.6).

ARTÍCULO 7

¿Se impera el acto del apetito sensitivo?

1 q.81 a.3; infra q.56 a.4 ad 3; q.58 a.2; *De verit.* q.25 a.4; *De virtut.* q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que el acto del apetito sensitivo no es imperado.

1. Dice el Apóstol, en Rom 7,15: *No hago el bien que quiero,* y la *Glossa*[15] explica que el hombre no quiere tener concupiscencia y, sin embargo, la tiene. Pero tener concupiscencia es un acto del apetito sensitivo. Luego el acto del apetito sensitivo no está sometido a nuestro imperio.

2. Además, en cuanto a la transmutación formal, la materia corporal sólo obedece a Dios, como se estudió en la primera parte[16]. Pero el acto del apetito sensitivo tiene transmutación formal del cuerpo, por ejemplo, calor o frío. Luego el acto del apetito sensitivo no está sometido al imperio humano.

3. Además, lo motivo propio del apetito sensitivo es lo aprehendido por los sentidos o la imaginación. Pero no está siempre en nuestra potestad que aprehendamos algo con los sentidos o la imaginación. Luego el acto del apetito sensitivo no está sometido a nuestro imperio.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[17], que *lo que obedece a la razón se divide en dos, en desiderativo y en irascitivo,* que pertenecen al apetito sensitivo. Luego el acto del apetito sensitivo está sometido al imperio de la razón.

Solución. *Hay que decir:* Un acto está sometido a nuestro imperio en la medida que está en nuestra potestad, como ya se dijo (a.5 *sed contra).* Por tanto, para entender cómo el acto del apetito sensitivo está sometido a nuestro imperio, es necesario examinar cómo está en nuestra potestad. Ahora bien, hay que recordar que el apetito sensitivo se diferencia del apetito intelectivo, que se llama voluntad, en que el sensitivo es virtud de un órgano corporal, mientras que la voluntad no lo es. Pero todo acto de una vir-

15. *Glossa ordin.;* AGUSTÍN, *Contra Iulian.* 1.3 c.26: ML 44,734. 16. C.65 a.4; c.91 a.2; c.110 a.2. 17. NEMESIO, *De nat. hom.* c.16: MG 40,672.

tud que se sirve de órgano corporal no depende sólo de la potencia del alma, sino también de la disposición del órgano corporal; así, la visión depende de la potencia visiva y de la salud del ojo, que puede facilitar o dificultar. Por consiguiente, también el acto del apetito sensitivo no depende sólo de la potencia apetitiva, sino también de la disposición del cuerpo.

Ahora bien, lo que procede de parte de la potencia del alma sigue a una aprehensión. Pero la aprehensión imaginativa, por ser de lo particular, está regulada por la aprehensión de la razón, que es de lo universal, igual que una virtud activa particular está regulada por la virtud activa universal. Por consiguiente, desde esta parte, el acto del apetito sensitivo está sometido al imperio de la razón. La cualidad y la disposición del cuerpo, en cambio, no están sometidas al imperio de la razón. Por consiguiente, desde esta parte, es imposible que el movimiento del apetito sensitivo esté totalmente sometido al imperio de la razón.

Ocurre también a veces que el movimiento del apetito sensitivo de repente se excita ante las aprehensiones de la imaginación o de los sentidos. Entonces este movimiento queda al margen del imperio de la razón, aunque la razón habría podido evitarlo si lo hubiera previsto. Por eso dice el Filósofo, en el I *Polit.*[18], que la razón prescribe al irascible y al concupiscible, no *con autoridad despótica,* que es propia del señor para con el esclavo, sino *con autoridad política y real,* que es la que se ejerce con hombres libres, no sometidos totalmente al imperio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que el hombre no quiera tener concupiscencia, y de hecho la tenga, se debe a la disposición del cuerpo, que impide al apetito sensitivo seguir totalmente el imperio de la razón. Por eso el Apóstol añade allí mismo (v.23): *Veo otra ley en mis miembros, que se enfrenta a la ley de mi mente.* Esto también sucede por el movimiento súbito de la concupiscencia, como se dijo (a.7).

2. *A la segunda hay que decir:* La cualidad del cuerpo se relaciona de dos modos con el acto del apetito sensitivo. Uno, como precedente, en la medida que uno está de algún modo determinado según el cuerpo a alguna pasión concreta. El segundo, como consiguiente, por ejemplo, cuando se acalora por la ira. Pues bien, la cualidad precedente no está sometida al imperio de la razón, porque nace de la naturaleza o de alguna moción precedente, que no pueden aquietarse al instante. Pero la cualidad consiguiente sí sigue al imperio de la razón, porque sigue al movimiento local del corazón, que se mueve de distinta forma según los diversos actos del apetito sensitivo.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque para la aprehensión de los sentidos se requiere un sensible exterior, no está en nuestra potestad aprehender algo con los sentidos si no está presente lo sensible; y esta presencia no está siempre en nuestra potestad, pues cuando está, el hombre puede usar los sentidos como quiera si no hay impedimento por parte del órgano. La aprehensión de la imaginación, en cambio, está sometida a la ordenación de la razón, según la virtud o la debilidad de la potencia imaginativa, pues el que el hombre no pueda imaginar lo que piensa la razón, se debe a que no son cosas imaginables, por ejemplo, las cosas incorpóreas; o por debilidad de la virtud imaginativa, debida a alguna indisposición del órgano.

ARTÍCULO 8

¿Se impera el acto del alma vegetativa?

2-2 q.148 a.1 ad 3; 3 q.15 a.2 ad 1; q.19 a.2; *In Sent.* 2 d.20 q.1 a.2 ad 3; *De verit.* q.13 a.4; *Quodl.* 4 q.11 a.1.

Objeciones por las que parece que los actos del alma vegetativa están sometidos al imperio de la razón.

1. Las fuerzas del alma sensitiva son más nobles que las fuerzas de la vegetativa. Pero las fuerzas del alma sensitiva están sometidas al imperio de la razón. Luego mucho más las fuerzas del alma vegetativa.

2. Además, al hombre se le llama mundo menor[19], porque el alma está en

18. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b5): S. TH., lect.3.

19. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.2 n.2 (BK 252b26): S. TH., lect.4.

el cuerpo igual que Dios en el mundo. Pero Dios está en el mundo de tal modo, que todo lo que hay en el mundo obedece a su imperio. Luego también todo lo que hay en el hombre obedece al imperio de la razón, incluidas las fuerzas del alma vegetativa.

3. Además, la alabanza y el vituperio sólo se dan en actos que están sometidos al imperio de la razón. Pero sucede que hay alabanza y vituperio, y virtud y vicio en los actos de las potencias nutritiva y generativa, como se ve en la gula y la lujuria y en las virtudes opuestas. Luego los actos de estas potencias están sometidos al imperio de la razón.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[20], que *lo nutritivo y lo generativo no están regulados por la razón.*

Solución. *Hay que decir:* Unos actos proceden del apetito natural, otros del apetito animal o del intelectual, porque todo agente de algún modo apetece un fin. Ahora bien, el apetito natural no es consecuencia de ninguna aprehensión, como lo son el apetito animal y el intelectual. Por otra parte, la razón impera como virtud aprehensiva. Por eso los actos que proceden del apetito intelectivo o del animal puede imperarlos la razón, pero no los que proceden del apetito natural. Pero de esta clase son los actos del alma vegetativa, de ahí que Gregorio Niseno[21] diga: *Lo generativo y lo nutritivo se llama natural.* Por eso los actos del alma vegetativa no están sometidos al imperio de la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Un acto, cuanto más inmaterial es, más noble es y más sometido al imperio de la razón. Por eso del hecho mismo de que las fuerzas del alma vegetativa no obedecen a la razón se desprende que son las más bajas.

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza se aprecia en algún aspecto, es decir, porque el alma mueve al cuerpo como Dios mueve al mundo. Pero no en cuanto a todo, porque el alma no creó de la nada el cuerpo, como hizo Dios con el mundo; por eso le está completamente sometido a su imperio.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud y el vicio, la alabanza y el vituperio, no se deben a los actos mismos de las potencias nutritiva y generativa, que son la digestión y la formación del cuerpo humano, sino a los actos de la parte sensitiva ordenados a los de la generativa y nutritiva; por ejemplo, desear concupiscentemente el deleite del alimento o de lo venéreo, y usar o no según se debe.

ARTÍCULO 9

¿Se imperan los actos de los miembros exteriores?

1 q.81 a.3 ad 2; infra q.56 a.4 ad 3; q.58 a.2; *In Sent.* 2 d.20 q.1 a.2 ad 3; *De pot.* q.3 a.15 ad 4.

Objeciones por las que parece que los miembros del cuerpo no obedecen a la razón en cuanto a sus actos.

1. Consta que los miembros del cuerpo distan más de la razón que las fuerzas del alma vegetativa. Pero las fuerzas del alma vegetativa no obedecen a la razón, como se dijo (a.8). Luego mucho menos los miembros del cuerpo.

2. Además, el corazón es el principio del movimiento animal. Pero el movimiento del corazón no está sometido al imperio de la razón, pues dice Gregorio Niseno[22] que *lo pulsativo no es regulable por la razón.* Luego el movimiento de los miembros corporales no está sometido al imperio de la razón.

3. Además, dice Agustín en el XIV *De civ.* Dei[23] que *el movimiento de los miembros genitales a veces es inoportuno, sin que nadie lo pida; otras veces, en cambio, abandona a quien lo desea vehementemente, y se enfría el cuerpo cuando la concupiscencia hierve en el ánimo.* Luego los movimientos de los miembros no obedecen a la razón.

En cambio está lo que dice Agustín en el VIII *Confess.*[24]: *Impera el ánimo que se mueva la mano, y hay tanta prontitud, que difícilmente se distingue el imperio y la realización.*

Solución. *Hay que decir:* Los miembros del cuerpo son órganos de las potencias del alma. Por eso, del mismo modo que se comportan las potencias

20. NEMESIO, *De nat. hom.* c.22: MG 40,692. 21. NEMESIO, *De nat. hom.* c.22: MG 40,692. 22. NEMESIO, *De nat. hom. c.22:* MG 40,693. 23. C.16: ML 41,425. 24. C.9: ML 32,758.

del alma en la obediencia a la razón, así lo hacen también los miembros del cuerpo. Por consiguiente, porque las fuerzas sensitivas están sometidas al imperio de la razón, mientras que no lo están las fuerzas naturales, todos los movimientos de los miembros realizados por las potencias sensitivas están sometidos al imperio de la razón, mientras que los movimientos de los miembros que secundan a las fuerzas naturales no están sometidos al imperio de la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los miembros no se mueven a sí mismos, sino que los mueven las potencias del alma, y algunas de éstas son más próximas a la razón que las fuerzas del alma vegetativa.

2. *A la segunda hay que decir:* En las cosas que pertenecen al entendimiento y a la voluntad, se encuentra primero lo que es según la naturaleza y de esto derivan las otras cosas; por ejemplo: del conocimiento de los principios conocidos naturalmente deriva el conocimiento de las conclusiones, y de la voluntad del fin deseado naturalmente, la elección de lo que es para el fin. Igualmente, en los movimientos corporales, el principio también es según la naturaleza. Ahora bien, el principio del movimiento corporal deriva del corazón. Por eso el movimiento del corazón es según la naturaleza y no según la voluntad; este movimiento sigue, en efecto, como su accidente propio a la vida que surge de la unión del alma y el cuerpo. Igual que los movimientos de los seres graves y leves son consecuencia de su forma sustancial, por eso también se dice que los mueve lo que los genera, según el Filósofo en el VIII *Physic.*[25] Y por eso este movimiento se llama *vital.* De ahí que Gregorio Niseno[26] diga que igual que lo generativo y lo nutritivo no obedecen a la razón, tampoco lo pulsativo, que es lo vital. Lo pulsativo significa el movimiento del corazón, que se manifiesta a través de las venas pulsátiles.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho de que el movimiento de los miembros genitales no obedezca a la razón se debe a la pena del pecado, como dice Agustín en XIV *De civ. Dei* [21], para que el alma, por su desobediencia a Dios, sufra la pena de desobediencia sobre todo en el miembro mediante el cual se transmite el pecado original.

Pero como, a consecuencia del pecado del primer padre, como luego se dirá (q.85 a.1 ad 3), la naturaleza ha sido abandonada a sí misma, porque se le quitó el don sobrenatural que había otorgado Dios al hombre, hay que considerar la razón natural por la que el movimiento de estos miembros no obedece especialmente a la razón. Y la causa de esto la señala Aristóteles en el libro *De causis motus animalium*[28], al decir que *los movimientos del corazón y del miembro vergonzoso son involuntarios,* porque, aunque estos miembros se mueven a partir de una aprehensión, es decir, porque el entendimiento y la fantasía representan algo de lo que se siguen pasiones del alma, a las que sigue el movimiento de estos miembros, no obstante, no se mueven según el mandato de la razón o del entendimiento, porque para el movimiento de estos miembros se requiere una alteración natural: calidez o frigidez; y esta alteración, ciertamente, no está sometida al imperio de la razón. Por otra parte, esto ocurre especialmente en estos dos miembros, porque ambos son como animales separados, por cuanto son principios de vida, y el principio es virtualmente el todo. El corazón es el principio de los sentidos, y del miembro genital sale la virtud seminal, que es virtualmente el animal completo. Y por eso tienen naturalmente sus propios movimientos, porque es necesario que los principios sean naturales, como se dijo (a.2).

25. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 255b35): S. TH., lect.8. 26. NEMESIO, *De nat. hom.* c.22: MG 40,693. 27. C. 17.20: ML 41,425.428. 28. C.11 (BK 703b5).

CUESTIÓN 18

Bondad y malicia de los actos humanos en general

A continuación se debe estudiar la bondad y malicia de los actos humanos (cf. q.6 introd.)[a]. En primer lugar, cómo es buena o mala una acción humana; después, las consecuencias de la bondad y de la malicia de los actos humanos, como mérito o demérito, pecado y culpa (q.21).

Acerca de lo primero se presentan tres reflexiones: sobre la bondad y malicia de los actos humanos en general, sobre la bondad y malicia de los actos interiores (q.19) y sobre la bondad y malicia de los actos exteriores (q.20).

Sobre la bondad y malicia de los actos humanos en general se plantean once problemas:

1. ¿Es toda acción buena o hay alguna mala?—2. Las acciones del hombre, ¿son buenas o malas por su objeto?—3. ¿Lo son por las circunstancias?—4. ¿Lo son por el fin?—5. ¿Alguna acción del hombre es buena o mala en su especie?—6. ¿Los actos tienen la especie de bien o de mal por el fin?—7. ¿La especie que procede del fin está contenida en la especie que procede del objeto, como en su género, o al revés?—8. ¿Hay algún objeto indiferente según su especie?—9. ¿Algún acto individualizado es indiferente?—10. ¿Alguna circunstancia constituye al acto moral en la especie de bien o de mal?—11. Toda circunstancia que aumenta la bondad o malicia, ¿constituye al acto moral en la especie de bien o de mal?

ARTÍCULO 1

¿Toda acción humana es buena o hay alguna mala?

De malo q.2 a.4.

Objeciones por las que parece que toda acción del hombre es buena y ninguna mala.

1. Dice Dionisio en el capítulo 4 de *De div. nom.*[1] que el mal sólo obra en virtud del bien. Pero en virtud del bien no se hace el mal. Luego ninguna acción es mala.

2. Además, nada obra sino en cuanto que está en acto. Pero no hay nada malo en cuanto que está en acto, sino en cuanto que la potencia está privada de

1. § 20: MG 3,717; S. TH., lect.16.

a Esta parte, que corresponde estrictamente a la moralidad de los actos, la separa con nitidez de las demás cuestiones. Quizás lo hace por su complejidad, o por el deseo metodológico de diferenciarlas unas de otras. En todo caso estamos ya de manera explícita ante el problema de la moralidad, de sus fuentes, de sus normas, de sus determinaciones concretas.

La gran división que señala es desigual, como puede notarse. Primero se estudian los elementos especificantes de la bondad-maldad de las acciones (q. 18-20); después (q.21) las consecuencias derivantes.

Conviene hacer una aclaración terminológica. Santo Tomás emplea con mucha frecuencia la palabra «moral», y ciertamente jamás utiliza el vocablo abstracto de «moralidad». Esto pudiera dar la impresión de una deficiencia y un olvido lamentable o arcaico. Pero no es así. Solamente existe otro tipo de lenguaje: lo que hoy denominamos «moralidad» es conocido como «distinción de bondad y malicia de los actos humanos». Fácilmente puede comprobarse la semejanza de los contenidos. Otra cosa sería discutir si esa «distinción» según la bondad o malicia es tal, si puede aplicarse al campo moral y si conviene sólo a los actos o a toda la persona humana.

acto: la potencia en cuanto se perfecciona por el acto es bien, como se dice en el XI *Metaphys.*[2] Luego nada obra en cuanto es mal, sino sólo en cuanto es bien. Luego toda acción es buena y ninguna mala.

3. Además, el mal sólo puede ser causa accidentalmente, como demuestra Dionisio en el capítulo 4 de *De div. nom.*[3] Pero toda acción tiene de suyo un efecto. Luego ninguna acción es mala, sino que toda acción es buena.

En cambio está lo que dice el Señor en Jn 3,20: *Todo el que obra mal, odia la luz.* Luego alguna acción del hombre es mala.

Solución. *Hay que decir:* Hay que hablar del bien y del mal en las acciones igual que del bien y del mal en las cosas, porque todas las cosas producen acciones semejantes a ellas. Ahora bien, en las cosas todo tiene de bien cuanto tiene de ser, pues el bien y el ente se convierten, como se dijo en la primera parte (q.5 a.1.3; q.17 a.4 ad 2). Pero sólo Dios tiene toda la plenitud de su ser en unidad y simplicidad, mientras que todas las demás cosas tienen la plenitud de ser que les es conveniente con diversidad. Por eso sucede en algunas cosas que en un aspecto tienen ser y, sin embargo, les falta algo para la plenitud de ser que les es debida. Por ejemplo: para la plenitud del ser humano se requiere que sea un compuesto de alma y cuerpo, que tenga todas las potencias e instrumentos del conocimiento y del movimiento; por consiguiente, si algo de esto le falta a un hombre, le falta algo integrante de la plenitud de su ser. Por tanto, tiene de bondad cuanto tiene de ser, y en la medida en que le falta plenitud de ser, le falta bondad, que se llama mal; así, un hombre ciego tiene de bondad que vive, y de mal, que carece de visión. Si, por el contrario, no tuviera nada de bondad o de entidad, no podría decirse que fuera bueno ni malo. Pero porque pertenece a la razón de bien la plenitud de ser, si a alguien le falta algo de la plenitud debida de ser, no se llamará absolutamente bueno, sino bajo algún aspecto, en cuanto es ente; aunque se podría decir que es absolutamente ente y bajo algún aspecto no ente, como se dijo en la primera parte (q.5 a.1 ad 1).

Por consiguiente, hay que decir que toda acción tiene tanto de bondad cuanto tiene de ser, pero, en la medida que le falta algo de la plenitud de ser que se debe a una acción humana, en esa medida le falta bondad, y así se dice que es mala[b]; por ejemplo, si le falta una canti-

2. ARISTÓTELES, 1.8 c.9 n.16 (BK 1051a4; a29): S. TH., lect.10. 3. § 20: MG 3,717; § 32: MG 3,732; S. TH., lect. 16.22.

---

b En esta breve «definición» hallamos la fundamentación metafísica del orden moral: el bien y el mal moral están religados al bien y mal entitativos, y, por ello, tanto tiene una cosa de bondad cuanto tiene de ser, y tanto tiene de mal cuanto tiene de carencia del ser debido. Las superposiciones de planos para la bondad-maldad no serán infrecuentes y podrá hablarse (a.4) de una cuádruple bondad en los actos.

Esto nos remite a una cuestión muy polémica en la época del Santo: la pregunta sobre la «moralidad intrínseca» de las acciones.

Abelardo defendía que todo acto exterior es de suyo indiferente; la moralidad viene de la intención. Ya lo hemos escuchado a propósito de la q.12. También hemos señalado que P. Lombardo sustentaba la opinión de que cada acto posee una bondad esencial; es la bondad que luego llamaría Santo Tomás «bondad entitativa». Existen, sin embargo, algunos actos que son malos en sí mismos y que ninguna intención puede hacer buenos, mientras que los que son buenos por sí pueden convertirse en malos por la intención. A estos tipos de bondad o maldad *in se* (no transformables) se le llama *in genere.*

G. de Auxerre intentó precisar esa noción de *bonum in genere.* Algunos actos son siempre y por necesidad buenos, como, por ejemplo, el amor de caridad hacia Dios: éstos son buenos *in se et secundum se.* Hay otros actos que son buenos y que pueden ser viciados por una circunstancia: son buenos *in se,* pero no *secundum se.* Esta terminología no llegaría a imponerse.

Más fortuna tuvo, en cambio, la de Felipe el Canciller, que definiría el significado de *genus:* la «materia acerca de la cual», es decir, el objeto material del acto. La bondad intrínseca se remite a la causa material del acto. Esta forma de hablar fue seguida por A. de Hales, O. Rigaud, San Buenaventura, San Alberto Magno; para ellos, un acto es bueno-malo *in genere* cuando está unido intrínsecamente a la materia que le conviene.

Santo Tomás se aplica a discernir el contenido de todos estos lenguajes. La bondad «esen-

dad determinada según la razón o el lugar debido o algo similar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal obra en virtud de un bien deficiente, pues, si no hubiera en él nada de bien, ni sería ente ni podría obrar; pero si no fuera deficiente, no sería mal. Por tanto, también la acción causada es un bien deficiente que, bajo algún aspecto, es bien, pero absolutamente es mal.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que algo esté bajo algún aspecto en acto, y por eso pueda obrar, mientras que bajo otro aspecto esté privado de acto, y por ello cause una acción deficiente. Por ejemplo, un hombre ciego tiene en acto la virtud de andar, mediante la cual puede andar, pero en la medida que carece de vista, que dirige el andar, padece un defecto al andar cuando anda tropezando.

3. *A la tercera hay que decir:* Una acción mala puede tener de suyo algún efecto, por lo que tiene de bondad y de entidad. Así, un adulterio es causa de generación humana en cuanto tiene unión de varón y mujer, pero no en cuanto que carece del orden de la razón.

ARTÍCULO 2

Las acciones humanas, ¿son buenas o malas por su objeto?

Infra q.19 a.1; *In Sent. 2* d.36 a.5.

Objeciones por las que parece que una acción no tiene bondad o malicia por su objeto.

1. El objeto de una acción es una cosa. Pero *en las cosas no hay mal, sino en el uso de los que pecan,* como dice Agustín en el libro III *De doctr. christ.*[4] Luego la acción humana no tiene bondad o malicia por su objeto.

2. Además, el objeto se relaciona con la acción como materia. Pero la bondad de una cosa no proviene de la materia, sino más bien de la forma, que es acto. Luego el bien o el mal no están en los actos por el objeto.

3. Además, el objeto de una potencia activa se relaciona con la acción como el efecto con la causa. Pero la bondad de la causa no depende del efecto, sino más bien al contrario. Luego la acción humana no tiene bondad o malicia por el objeto.

En cambio está lo que se dice en Os 9,10: *Se hicieron abominables como las cosas que amaron.* Ahora bien, el hombre se hace abominable a Dios por la malicia de su operación. Luego la malicia de la operación depende de los objetos malos que ama el hombre. Y la misma razón hay acerca de la bondad de la acción.

Solución. *Hay que decir:* El bien y el mal de una acción, como de las demás cosas, se aprecia por la plenitud de ser o por su defecto, como se dijo (a.1). Ahora bien, parece que lo primero que pertenece a la plenitud de ser es lo que da la especie a una cosa. Pero del mismo modo que una cosa natural tiene la especie por su forma, una acción la tiene por su objeto; igual que un movimiento por su término. Por eso, del mismo modo que la primera bondad de una cosa natural se aprecia en su forma, que le da la especie, así también la primera bondad de un acto moral se aprecia en su objeto conveniente; por eso algunos lo llaman bien por género, por ejemplo, usar lo que es propio. Y del mismo modo que en las cosas naturales el primer mal se da si la cosa producida no consigue la forma específica, por ejemplo, si no se engendra un hombre, sino otra cosa en su lugar, así el primer mal en las acciones morales es lo que procede de su objeto, como tomar cosas ajenas. Y se llama mal por género, tomando género en lugar de especie, hablando del mismo

4. C.12: ML 34,73.

cial» del Lombardo no posee implicaciones morales; como dijimos, sólo tiene carácter entitativo. Y establece en seguida una clara distinción: existe una primera bondad del acto que procede de su forma genérica; esta bondad *ex genere* la obtiene el acto de su propio objeto. Pero hay además una bondad ulterior, que proviene de las «circunstancias» del acto, y especialmente de la más importante de ellas (ya vimos cómo sobrepasa tal categoría accidental), que es el fin; finalmente, queda una bondad de perfección que se da cuando esa acción surge de un hábito virtuoso.

modo con que llamamos *género humano* a toda la especie humana.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque las cosas exteriores sean buenas en sí mismas, no siempre guardan la debida proporción con una u otra acción. Por eso, en la medida en que se las considera como objetos de tales acciones, no tienen razón de bien.

2. *A la segunda hay que decir:* El objeto no es la materia *de la que* está hecha la acción, sino *sobre la que* versa; y tiene de algún modo razón de forma, en cuanto que da la especie.

3. *A la tercera hay que decir:* No siempre el objeto de una acción humana es objeto de una potencia activa, pues la potencia apetitiva es de algún modo pasiva, por cuanto es movida por lo apetecible, y, sin embargo, es el principio de los actos humanos. Tampoco los objetos de las potencias activas tienen siempre razón de efecto, sino cuando han sido ya transformados; por ejemplo, el alimento transformado es efecto de la potencia nutritiva, pero el alimento aún no transformado se relaciona con la potencia nutritiva como materia sobre la que obra. Ahora bien, del hecho de que el objeto es de algún modo efecto de una potencia activa, se sigue que es término de su acción y, por consiguiente, que le da la forma y la especie, pues un movimiento recibe la especie del término. Y aunque tampoco la bondad del efecto causa la bondad de la causa, sin embargo, se puede llamar buena una acción precisamente porque puede inducir un efecto bueno; y, así, la proporción misma de la acción con el objeto es la razón de su bondad.

ARTÍCULO 3

Las acciones humanas, ¿son buenas o malas por las circunstancias?

In Sent. 2 d.26 a.5; *De malo* q.2 a.4 ad 5.

Objeciones por las que parece que una acción no es buena o mala por las circunstancias.

1. Las circunstancias están alrededor del acto, como existiendo fuera de él, según se dijo (q.7 a.1). Pero *el bien y el mal están en las cosas mismas,* como se dice en VI *Metaphys.*[5] Luego una acción no tiene bondad o malicia por las circunstancias.

2. Además, la bondad o malicia de un acto son estudiadas principalmente por la doctrina moral. Pero las circunstancias, por ser accidentes de los actos, quedan fuera del estudio de un arte, *porque ningún arte considera lo que es por accidente,* como se dice en el VI *Metaphys.*[6] Luego la bondad o malicia de una acción no dependen de las circunstancias.

3. Además, a una cosa no se le atribuye por un accidente cualquiera lo que le conviene por su propia sustancia. Pero el bien y el mal convienen a una acción por su sustancia, porque una acción puede ser buena o mala por género, como se dijo (a.2). Luego ser buena o mala no conviene a una acción por las circunstancias.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el libro *Ethic.*[7], que el virtuoso obra *como se debe, cuando se debe y de acuerdo con las demás circunstancias.* Luego, al contrario, el vicioso, según cada vicio, obra cuando no se debe, donde no se debe, etc. Luego las acciones humanas son buenas o malas según las circunstancias.

Solución. *Hay que decir:* En las cosas naturales, toda la plenitud de perfección que se debe a una cosa no procede de la forma sustancial, que le da la especie, sino que se añade mucho con los accidentes que sobrevienen, como en el hombre, con el color, la figura, etc.; si falta alguno de éstos para una compostura decente, se origina un mal. Lo mismo ocurre también en la acción, pues la plenitud de su bondad no reside toda en su especie, sino que se añade algo con las cosas que sobrevienen como accidentes; y así son las circunstancias debidas. Por consiguiente, si falta algo de lo que se requiere para las debidas circunstancias, la acción será mala.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las circunstancias

5. ARISTÓTELES, 1.5 c.4 n.1 (BK 1027b25): S. TH., 1.5 lect.4. 6. ARISTÓTELES, 1.5 c.2 n.1 (BK 1026b4): S. TH., 1.5 lect.2. 7. ARISTÓTELES, 1.2 c.3 n.5 (BK 1104b26): S. TH., lect.3.

están fuera de la acción por cuanto no son de su esencia; sin embargo, están en la acción misma como accidentes. Del mismo modo que también los accidentes que están en las sustancias naturales, están fuera de sus esencias.

2. *A la segunda hay que decir:* No todos los accidentes se relacionan accidentalmente con sus objetos, sino que algunos son accidentes propios; y éstos son estudiados en todo arte. Así se estudian las circunstancias de los actos en la doctrina moral.

3. *A la tercera hay que decir:* Por convertirse el bien con el ente, igual que el ente se dice por sustancia y por accidente, también el bien se atribuye a algo tanto según su ser esencial como según el ser accidental, lo mismo en las cosas naturales que en las acciones morales.

ARTÍCULO 4

Las acciones humanas, ¿son buenas o malas por el fin?

In Sent. 2 d.36 a.5.

Objeciones por las que parece que el bien y el mal en los actos humanos no proceden del fin.

1. Dice Dionisio, en el capítulo 4 de *De div. nom.*[8], que *nada obra mirando al mal.* Por tanto, si derivara del fin que una acción fuera buena o mala, no habría ninguna acción mala. Y esto es claro que es falso.

2. Además, la bondad de un acto es algo que existe en él. Pero el fin es una causa extrínseca. Luego una acción no se dice buena o mala según el fin.

3. Además, sucede que alguna acción buena se ordena a un fin malo, como cuando uno da limosna por vanagloria, y al revés, que una acción mala se ordena a un fin bueno, como cuando uno roba para dar a un pobre. Luego no procede del fin el que una acción sea buena o mala.

En cambio está lo que dice Boecio en *Topic.*[9], que *aquello cuyo fin es bueno, es ello mismo bueno; y aquello cuyo fin es malo, también ello mismo es malo.*

Solución. *Hay que decir:* Las cosas se disponen igual en la bondad que en el ser. En efecto, hay cosas cuyo ser no depende de otra cosa, y en ellas basta considerar su mismo ser absolutamente. Pero hay cosas cuyo ser depende de otra, por lo que es necesario considerarlas en relación con la causa de la que dependen. Por otra parte, la bondad de una cosa depende del fin, igual que el ser de una cosa depende del agente y de la forma. Por eso, en las divinas personas, que no tienen una bondad que dependa de otra cosa, no se considera ninguna razón de bondad procedente del fin. Pero las acciones humanas, y las otras cosas cuya bondad depende de otra, tienen razón de bondad que procede del fin del que dependen, además de la bondad absoluta que hay en ellas.

Así, por consiguiente, en una acción humana puede considerarse la bondad en cuatro niveles: 1) por el género, en cuanto es acción, pues tiene tanta bondad como acción y entidad, según se dijo (a.1); 2) por la especie, que se recibe según el objeto conveniente; 3) por las circunstancias, como accidentes que son; 4) por el fin, según su relación con la causa de la bondad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien al que uno mira cuando obra, no siempre es un bien verdadero, sino que unas veces es bien verdadero y otras aparente. Y de acuerdo con éste se sigue una acción mala del fin.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el fin sea una causa extrínseca, la debida proporción al fin y la relación con él son inherentes a la acción.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide que a una acción que tenga una de dichas bondades, le falte otra. Según esto, puede suceder que una acción que es buena según su especie o según las circunstancias, se ordene a un fin malo y al revés. No obstante, no hay una acción completamente buena si no concurren todas las bondades, pues *cualquier defecto singular causa un mal; en cambio, el bien nace de una causa íntegra,* como dice Dionisio en el capítulo 4 de *De div. nom.*[10]

8. § 19: MG 3,716; § 31: MG 3,732; S. TH., lect.14.22. 9. *De differ. top.* 1.2: ML 64,1189. 10. § 30: MG 3,729; S. TH., lect.22.

ARTÍCULO 5

Alguna acción humana, ¿es buena o mala en su especie?

1 q.48 a.1 ad 2; *In Sent. 2* d.40 a.1; *Cont. Gentes* 3,9; *De malo* q.2 a.4; *De virtut.* q.1 a.2 ad 3.

Objeciones por las que parece que los actos morales no difieren específicamente en cuanto al bien y al mal.

1. El bien y el mal se encuentran en los actos del mismo modo que en las cosas, como se dijo (a.1). Pero en las cosas el bien y el mal no diversifican la especie, pues por especie es igual el hombre bueno que el malo. Luego tampoco en los actos diversifican la especie el bien y el mal.

2. Además, el mal, por ser privación, es un no ente. Pero un no ente no puede ser diferencia según el Filósofo, en III *Metaphys.* [11] Luego, como la diferencia constituye la especie, parece que un acto por ser malo no se constituye en especie distinta. Y así el bien y el mal no diversifican la especie de los actos humanos.

3. Además, actos diversos según la especie tienen efectos diversos. Pero un mismo efecto según la especie puede proceder de un acto bueno y de uno malo; por ejemplo, un hombre es engendrado de un adulterio y de una unión matrimonial. Luego un acto bueno y otro malo no difieren en especie.

4. Además, a veces los actos se dicen buenos o malos según las circunstancias, como se dijo (a.3). Pero las circunstancias, por ser accidentes, no dan la especie al acto. Luego los actos humanos no difieren en especie por la bondad y la malicia.

En cambio, según el Filósofo en II *Ethic.*[12], *hábitos semejantes proporcionan actos semejantes.* Pero el hábito bueno y el malo difieren en especie, como la liberalidad y la prodigalidad. Luego también el acto bueno y el malo difieren en especie.

Solución. *Hay que decir:* Todo acto recibe la especie de su objeto, como ya se dijo (a.2); por eso es necesario que la diferencia de objeto produzca diferencia de especie en los actos. Ahora bien, hay que tener en cuenta que una diferencia de objeto produce diferencia de especie en los actos, en cuanto que se refieren a un principio activo determinado, pero no produce esta diferencia con relación a otro principio activo; porque nada que sea por accidente constituye la especie, sino lo que es de por sí. Pero una diferencia de objeto puede ser de por sí en relación con un principio activo, y por accidente en relación con otro; por ejemplo, conocer un color y un sonido difieren de por sí en relación con los sentidos, pero no en relación con el entendimiento.

Por otra parte, en los actos humanos, el bien y el mal se dicen en relación con la razón[c], porque, como dice Dionisio

11. ARISTÓTELES, 1.2 c.3 n.8 (BK 998b22): S. TH., 1.3 lect.8. 12. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1103b21): S. TH., lect.1.

---

c Vuelve aquí la diferenciación de «fuentes» de la moralidad. De la razón como criterio de juicio moral haremos alguna anotación en la c.19. Pero, en cambio, nos interesa ahora fijarnos en otro aspecto del asunto y que completa la «definición» de bien moral.

Efectivamente, esta cuestión nos conduce a reflexionar sobre los distintos elementos en que Santo Tomás hace consistir el bien moral del hombre, pero simultáneamente nos impele a revisar algunos de los datos adquiridos de su doctrina y cuya intelección no cabe desconocer por la importancia que tiene en el planteamiento moral de su enseñanza.

El esquema moral elemental sería éste: existe un bien total, al que el hombre se siente vinculado y del que debe participar para gozar él mismo de esa plenitud. Esa participación no la consigue el hombre en esta vida más que por sus actos morales, que le van introduciendo en la plenitud de ese bien, que encierra a la vez el secreto de su felicidad. Ya vemos cómo en este rudimentario esquema Santo Tomás integra muchos principios: la existencia de un bien real y universal, la atracción innata del hombre por ese bien, la identificación de ese bien con la felicidad del hombre, la definición de la moral como un dinamismo actual de participación en el bien y de realización felicitante. Para nuestro tema es interesante delimitar alguno de ellos, a fin de que se comprendan bien las aportaciones del Santo y se eviten todo tipo de simplificaciones.

Por la parte que podemos llamar objetiva tenemos que el bien no es un concepto abstracto,

en el capítulo 4 del *De div. nom.*[13], el bien del hombre es *ser según la razón,* mientras que el mal es lo que *está fuera de la razón.* En efecto, el bien de cada cosa es lo que le conviene según su forma, y el mal es lo que tiene fuera del orden de su forma. Por consiguiente, es claro que la diferencia entre el bien y el mal, considerada en cuanto al objeto, se relaciona de por sí con la razón, es decir, según que el objeto convenga o no con la razón. Pero los actos se llaman humanos o morales en cuanto que proceden de la razón. Por consiguiente, es claro que el bien y el mal diversifican la especie en los actos morales, porque las

13. § 32: MG 3,732; S. TH., lect.22.

sino que es la plenitud de todo lo real. Tampoco es algo que contenga en sí únicamente elementos entitativos y metafísicos. El bien provoca en el individuo un verdadero cambio gozoso, y por ello se identifica con naturalidad el bien con la felicidad objetiva; gran y primera identificación que nunca debía olvidarse: el bien y todo lo que tiene categoría de bien participado es, a la vez, objeto felicitante. Felicidad, objeto moral y bien entitativo, coinciden en su cúspide. Nunca debiera haberse separado la felicidad del bien, y mucho menos en el terreno moral. Santo Tomás se confiesa aquí plenamente eudemonista. Kant aparece a esta luz como la contradicción pura y simple de su moral.

Pero el bien resulta ser el objeto preferido del apetito humano y, elevado a categorías absolutas, el último fin del deseo humano. Así pues, el bien que es la felicidad se convierte ahora en objetivo máximo de toda la vida humana. Esta concepción finalista, felicitante y tendente hacia el bien del hombre, constituye sin duda el tipo de análisis antropológico-moral de Santo Tomás. Puede negarse este análisis, pero no podrá ponerse en duda que existen fundamentos en la realidad para justificar esta visión del hombre. Los ideales de la vida moral se formarán a partir de estos presupuestos fundamentales, y así tendremos el actuar moral concebido como un camino hacia el bien y la felicidad.

El dinamismo y la operatividad subjetiva debe corresponderse con este primer esquema de lo real. Las acciones concretas *van haciendo bueno* al hombre. Por eso, al operar habitual del hombre bueno lo llamamos con un nombre diferente de la operación circunstancial: lo denominamos virtud. El hombre que obra habitualmente conforme al bien es reconocido como un hombre virtuoso.

Algo paralelo comprobamos en el tema de la felicidad moral. El hombre que obra bien está forjando cada día su felicidad. Aquí resalta el papel tan preponderante de la fruición; la fruición como prototipo de lo que le sucede al hombre en todas sus operaciones morales. El hombre *goza* en la conquista del bien. Si ese gozo, si ese descanso pleno de la potencia en su objetivo no existiera, tampoco existiría una completa acción humana, tampoco una similitud verdadera con el orden entitativo, donde el bien aparece unido a la felicidad. A este gozo del apetito en el bien conseguido lo llama Santo Tomás de distintas maneras, pero en todas ellas deja notar su presencia esencial dentro del acto moral, dentro del acto plenamente humano.

Como para confirmar más claramente su tesis, Santo Tomás propone el ejercicio de la vida virtuosa como la verdadera felicidad. Con esto se declara buen discípulo de Aristóteles. Y con ello ambos hacen de ese obrar moral bueno y habitual que llamamos virtud, la clave de la felicidad humana. Uno de los consejos aristotélicos y tomistas para la felicidad sana será el ejercicio de la virtud, pues en ella alcanza el hombre en esta tierra una dicha real y auténtica.

Esta doctrina se presta, por supuesto, a deformaciones. No todo lo que conduce a la felicidad ni todo lo que es considerado como felicidad es moral y bueno. Acaso por desproporción con el modo de ser de un hombre concreto, o acaso por el desconocimiento de sus circunstancias personales; acaso por error de la razón. Contra lo que dice Kant, esto es tan elemental, que justamente para evitarlo se propone todo el sistema ético de reglas racionales que conduce al descubrimiento del verdadero bien.

En todo caso cabe preguntarse hasta qué punto una concepción del bien moral separada de la realidad, separada de las aspiraciones más íntimas del hombre, separada de la felicidad y separada de la virtud, pueden atribuirse a Santo Tomás. Y, sin embargo, esta doctrina tan clara en el Maestro recibirá interpretaciones rigoristas que separarían casi todo placer y toda la felicidad humana de la virtud moral. Una y otra vez han recordado los discípulos estrictos del Santo que él nunca negó la identidad entre bien moral y felicidad. Una y otra vez se ha dicho que Santo Tomás no considera malo o incurablemente herido el dinamismo humano y las fuerzas primordiales de sus apetitos. Una y otra vez se ha repetido que esos dinamismos pueden producir en el hombre satisfacción, felicidad y bondad, y que ese «producto conjunto» es la virtud. Pero pese a todas estas llamadas, la moral práctica del catolicismo tendió en no pocos momentos a separar la virtud y el bien, del gozo y de la satisfacción del hombre bueno. Es un exceso que no debe atribuirse a Santo Tomás.

diferencias de por sí *(per se)* diversifican la especie.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También en las cosas naturales el bien y el mal, que es según la naturaleza o contra la naturaleza, diversifican la especie natural, pues un cuerpo muerto y un cuerpo vivo no son de la misma especie. De modo semejante, el bien, en cuanto que es según la razón, y el mal, en cuanto que está fuera de la razón, diversifican la especie moral.

2. *A la segunda hay que decir:* El mal implica una privación no absoluta, sino relativa a una potencia determinada, pues se llama malo un acto según su especie, no porque no tenga un objeto, sino porque tiene un objeto no conveniente con la razón, como quitar lo ajeno. Por eso, en cuanto que el objeto es algo positivamente, puede constituir la especie de un acto malo.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto conyugal y el adulterio, en cuanto se relacionan con la razón, difieren en especie y tienen efectos diferentes en especie, porque uno de ellos merece alabanza y premio, y el otro, vituperio y pena. Pero en cuanto se relacionan con la potencia generativa, no difieren en especie, y así tienen un mismo efecto según la especie.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las circunstancias se toman a veces como diferencia esencial del objeto, en cuanto se relacionan con la razón, y entonces pueden dar especie al acto moral. Y es necesario que esto ocurra siempre que las circunstancias cambien un acto bueno o malo, pues las circunstancias no podrían hacer un acto malo si no se opusieran a la razón.

ARTÍCULO 6

¿Los actos tienen la especie de bien o de mal por el fin?

In Sent. 2 d.40 a.2

Objeciones por las que parece que el bien y el mal que proceden del fin, no diversifican la especie de los actos.

1. Los actos reciben la especie del objeto. Pero el fin está fuera de la razón de objeto. Luego el bien y el mal que proceden del fin no diversifican la especie del acto.

2. Además, lo que es por accidente no constituye la especie, como se dijo (a.5). Pero es accidental a un acto estar ordenado a un fin determinado, como dar limosna por vanagloria. Luego los actos no se diversifican según especie por el bien y el mal que procede del fin.

3. Además, actos diversos según la especie pueden ordenarse a un mismo fin; por ejemplo, al fin de vanagloria pueden ordenarse actos de distintas virtudes y de distintos vicios. Luego el bien y el mal que toman según el fin no diversifican la especie de los actos.

En cambio está lo que se señaló antes (q.1 a.3), que los actos humanos reciben la especie del fin. Luego el bien y el mal que se toman según el fin diversifican la especie de los actos.

Solución. *Hay que decir:* Unos actos se llaman humanos porque son voluntarios, como se dijo (q.1 a.1). Ahora bien, en un acto voluntario se da un acto doble: un acto interior de la voluntad y un acto exterior; y cada uno de ellos tiene su objeto propio. Pero el objeto del acto interior voluntario es propiamente el fin, mientras que el objeto de la acción exterior es aquello sobre lo que versa. Pues bien, lo mismo que el acto exterior recibe la especie del objeto sobre el que versa, el acto interior de la voluntad recibe su especie del fin, como de su propio objeto.

Ahora bien, igual que lo que procede de la voluntad se comporta como formal con respecto a lo que procede del acto exterior, porque la voluntad utiliza para obrar los miembros como instrumentos, también los actos exteriores sólo tienen razón de moralidad en cuanto que son voluntarios. Por tanto, la especie de un acto humano se considera formalmente según el fin, y materialmente según el objeto del acto exterior. Por eso dice el Filósofo en el V *Ethic.* [14] que *quien roba para cometer adulterio es, hablando propiamente, más adúltero que ladrón.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También el fin tiene razón de objeto, como se dijo (a.6).

14. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 1130a24): S. TH., lect.3.

2. *A la segunda hay que decir:* Estar ordenado a un fin determinado, aunque es accidental para el acto exterior, no lo es para el acto interior de la voluntad, que se relaciona con el exterior como lo formal con lo material.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando muchos actos diferentes en especie se ordenan a un mismo fin, hay ciertamente diversidad de especie por parte de los actos exteriores, pero unidad de especie por parte del acto interior.

ARTÍCULO 7

La especie que procede del fin, ¿está contenida en la que procede del objeto, como en su género, o al contrario?

Objeciones por las que parece que la especie de bondad que procede del fin está contenida en la especie de bondad que procede del objeto, como una especie en su género; por ejemplo, cuando uno roba para dar limosna.

1. El acto recibe la especie del objeto, como se dijo (a.2.6). Pero es imposible que algo esté contenido en otra especie distinta que no esté contenida en su propia especie, porque una misma cosa no puede estar en diversas especies no subalternas. Luego la especie que procede del fin está contenida en la especie que procede del objeto.

2. Además, la última diferencia constituye siempre la especie especialísima. Pero parece que la diferencia que procede del fin es posterior a la diferencia que procede del objeto, porque el fin tiene razón de último. Luego la especie que procede del fin está contenida en la especie que procede del objeto como especie especialísima.

3 Además, una diferencia es tanto más especial cuanto más formal es, porque la diferencia se relaciona con el género como la forma con la materia. Pero la especie que procede del fin es más formal que la que procede del objeto, como se dijo (a.6). Luego la especie que procede del fin está contenida en la especie que procede del objeto, como una especie especialísima en un género subalterno.

En cambio, cada género tiene diferencias determinadas. Pero un acto de la misma especie por parte del objeto puede ordenarse a infinitos fines; por ejemplo, un robo, a infinitos bienes o males. Luego la especie que procede del fin no está contenida como en su género en la especie que procede del objeto.

Solución. *Hay que decir:* El objeto de un acto exterior puede relacionarse con el fin de dos modos: uno, como ordenado de por sí *(per se)* al fin; así luchar bien está ordenado de por sí a la victoria; el otro, por accidente; como tomar dinero ajeno se ordena por accidente a dar limosna. Ahora bien, como dice el Filósofo en el VII *Metaphys.*[15], es necesario que las diferencias que dividen un género y constituyen las especies de ese género, lo dividan de por sí. Pero si dividen por accidente, la división no procede rectamente; por ejemplo, si uno dice: *De los animales, uno racional y otro irracional, y de los animales irracionales, uno alado y otro no alado;* pues *alado* y *no alado* no son de por sí determinativos de lo que es irracional. Es necesario dividir así: *De los animales, uno que tiene pies y otro que no tiene pies; y de los que tienen pies, uno que tiene dos, otro que tiene cuatro, otro que tiene muchos,* pues éstas determinan de por sí la diferencia primera.

Por consiguiente, cuando el objeto no está de por sí ordenado a un fin, la diferencia específica que procede del objeto no es por sí determinativa de lo que procede del fin, sino al contrario. Por eso, una de estas especies no está en la otra, sino que el acto moral está en dos especies distintas. Por eso decimos que quien roba para cometer adulterio, comete dos malicias en su solo acto. Pero si el objeto se ordena de por sí al fin, una de estas diferencias es de por sí determinativa de la otra. Por eso una de estas especies estará contenida en la otra.

Ahora bien, queda por determinar cuál en cuál. Pero verlo, primero hay que tener en cuenta que una diferencia es tanto más específica cuanto más particular es la forma de la que depende. En segundo lugar, que cuanto más universal es un agente, más universal es la forma que produce. En tercer lugar, que cuanto más remoto es un fin, más co-

15. ARISTÓTELES, 1.6 c.12 n.5 (BK 1038a9): S. TH., 1.7 lect.12.

rresponde a un agente más universal: la victoria, por ejemplo, que es el último fin de un ejército, es el fin perseguido por el jefe máximo, mientras que ordenar una u otra sección es el fin que persigue uno de los jefes inferiores. Y de esto se sigue que la diferencia específica que procede del fin es más general, y que la diferencia que procede de un objeto ordenado de por sí a ese fin es específica respecto a él; pues la voluntad, cuyo objeto propio es el fin, es lo motivo universal de todas las potencias del alma, cuyos objetos son los de los actos particulares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según su sustancia, una cosa no puede estar en dos especies, de las cuales una no esté ordenada a la otra. Pero según los accidentes, una cosa puede estar contenida en diversas especies, por ejemplo, esta manzana está contenida en la especie de blanco según el color y en la de perfumado, según el olor. De modo similar, un acto que según su sustancia está en una especie de naturaleza, según las condiciones morales que son accidentes, puede estar referido a dos especies, como se dijo (q.1 a.3 ad 3).

2. *A la segunda hay que decir:* El fin es lo último en la ejecución, pero lo primero en la intención de la razón, según la cual se toman las especies de los actos morales.

3. *A la tercera hay que decir:* La diferencia se relaciona con el género como la forma con la materia, por cuanto hace que el género esté en acto. Pero también al género se le considera más formal que la especie, porque es más absoluto y menos contracto. Por eso también las partes de una definición se reducen al género de la causa formal, como se dice en el libro *Physic.*[16] Y, de acuerdo con esto, el género es la causa formal de la especie, y será tanto más formal cuanto más común.

ARTÍCULO 8

¿Hay algún acto indiferente según su especie?

In Sent. 2 d.40 a.5; *De malo* q.2 a.5.

Objeciones por las que parece que no hay ningún acto indiferente según su especie[d].

1. El mal es *una privación de bien,* se-

16. ARISTÓTELES, 1.2 c.3 n.2 (BK 194b26): S. TH., lect.5.

d Comienza así el estudio de la «indiferencia de los actos humanos», que continúa en el a.9. Aparentemente es un problema de índole menor, pero tiene su importancia por la radicalidad de la postura de Abelardo y por sus implicaciones en moral.

Odón Rigaud es, después de Abelardo, la figura mayor en este asunto. Él distingue la palabra de los restantes actos. A la palabra le niega la indiferencia, porque aplica literalmente el pasaje evangélico de Mt 12,36; pero los actos humanos, como comer o pasear, pueden ser indiferentes.

San Buenaventura rechaza las distinciones de O. Rigaud y establece una nueva: actos referidos positivamente a Dios y actos que carecen de tal referencia; de los primeros dice que son buenos, pero de los segundos no todos son malos, pues sería demasiado pedir a la naturaleza humana que dirijamos explícitamente todos nuestros actos a Dios. Dios nos deja libres, y muchos actos son moralmente indiferentes. La diversificación entre natural-sobrenatural es inmensa: no se condena lo natural, pero tampoco se le confiere categoría moral si sus actos no están informados por la caridad sobrenatural.

San Alberto Magno distingue mejor lo filosófico de lo teológico. En el primer plano puede haber un acto indiferente, pues no existe ninguna virtud humana que oriente nuestros actos a Dios. En el segundo no hay actos indiferentes, porque la caridad, aunque sea de manera implícita, ha de guiar nuestras acciones a Dios.

Santo Tomás se separa de todos. No existe tal distinción entre natural-sobrenatural para determinar la bondad de nuestros actos. Los actos deliberados son necesariamente buenos o malos, porque el fin que se propone el agente está conforme o disconforme con la regla moral. Esta primera aclaración se expone inicialmente en el *Comentario a las Sentencias.*

Ahora, en la *Suma* y en estas cuestiones, perfila más el asunto. Todos los actos humanos son conformes o disconformes con la razón. Pero hay importantes salvedades: 1) Puede existir algún acto indiferente en cuanto «su objeto» lo es (c.18 a.8). 2) La ordenación al fin de los actos humanos y por la cual nunca son indiferentes (c.18 a.9) no es preciso que esté explicitada

gún Agustín[17]. Pero la privación y el hábito son opuestos inmediatos según el Filósofo[18]. Luego no hay ningún acto que, según su especie, sea indiferente, que esté en el medio entre el bien y el mal.

2. Además, los actos humanos reciben su especie del fin o del objeto, como se dijo (a.6; q.1 a.3). Pero todo objeto y todo fin tienen razón de bien o de mal. Luego todo acto humano según su especie es bueno o malo; luego ninguno es indiferente según su especie.

3. Además, como se dijo (a.1), se llama acto bueno al que tiene la debida perfección de bondad, y malo al que le falta algo de eso. Pero es necesario que todo acto tenga toda la plenitud de bondad o que le falte algo. Luego es necesario que todo acto sea bueno o malo según su especie y que ninguno sea indiferente.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte*[19], que *hay algunos hechos medios, que pueden hacerse con buen ánimo o con malo, acerca de los cuales es temerario juzgar.* Luego hay algunos actos indiferentes según su especie.

Solución. *Hay que decir:* Todo acto recibe su especie del objeto, como se dijo (a.2.5), y el acto humano o moral recibe su especie del objeto referido al principio de los actos humanos, que es la razón. Por eso, si el objeto del acto incluye algo conveniente al orden de la razón, será un acto bueno según su especie, como dar limosna a un pobre; pero si incluye algo que se opone al orden de la razón, será un acto malo según su especie, como robar, que es tomar cosas ajenas. No obstante, puede suceder que el objeto de un acto no incluya nada perteneciente al orden de la razón, como levantar una brizna del suelo, salir al campo, y cosas semejantes; estos actos son indiferentes según su especie.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay dos clases de privación. Una que consiste en *haber sido privado,* que lo quita todo, no deja nada; por ejemplo, la ceguera quita totalmente la vista; las tinieblas, la luz; la muerte, la vida. Entre esta privación y el hábito opuesto no puede haber algo medio en cuanto a la propiedad afectada. Pero hay otra privación que consiste en *estar siendo privado,* por ejemplo, la enfermedad es privación de salud, no porque haya sido quitada toda la salud, sino porque es como una vía para la total sustracción de la salud, que realiza la muerte. Por consiguiente, esta privación, al dejar algo, no siempre es inmediata con el hábito opuesto. Y de este modo es el mal privación de bien, como dice Simplicio en *Commento super librum Praedic.*[20], porque no quita todo el bien, sino que deja algo; por lo que puede haber algo intermedio entre el bien y el mal.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo objeto y todo fin tiene alguna bondad y malicia, al menos la natural, pero no siempre conllevan bondad o malicia moral, que se aprecia en la relación con la razón, como se dijo (a.8). Y de esta bondad o malicia se trata ahora.

3. *A la tercera hay que decir:* No todo lo que tiene un acto pertenece a su especie. Por eso, aunque en la razón de su especie no esté contenido cuanto pertenece a su bondad, no por eso es malo por su especie, ni tampoco bueno; así, un hombre por su especie no es ni virtuoso ni vicioso.

ARTÍCULO 9

¿Algún acto individual es indiferente?

In Sent. 1 d.1 q.3 ad 3; 2 d.40 a.5; 4 d.26 q.1 a.4; *De malo* q.2 a.5.

Objeciones por las que parece que algún acto individualizado es indiferente.

1. No hay ninguna especie que no contenga o pueda contener algún individuo. Pero algún acto es indiferente según su especie, como se dijo (a.8). Lue-

17. *Enchir.* c.11: ML 40,236; *De civit. Dei* l.11 c.9: ML 41,325. 18. ARISTÓTELES, *Cat.* c.8 n.16 (BK 12b26). 19. L.2 c.18: ML 34,1296. 20. *In Cat.* 10 (CG 8,388.7).

---

en cada uno de ellos (q.19 a.10). 3) El hombre define, en su ámbito propio, qué es la «razón próxima», el contenido de su elección hacia el bien o hacia el mal, y «en general» hay una cierta «indiferencia» (indeterminación) hacia el bien a elegir.

go algún acto individual puede ser indiferente.

2. Además, a partir de actos individuales se producen hábitos conformes con ellos, como se dice en el II *Ethic.*[21] Pero algún hábito es indiferente, pues dice el Filósofo en el IV *Ethic.*[22] de algunos, como los plácidos y los pródigos, que no son malos y, no obstante, consta que no son buenos, porque se apartan de la virtud; por tanto, son indiferentes en cuanto al hábito. Luego algunos actos individuales son indiferentes.

3. Además, el bien moral pertenece a la virtud, y el mal moral, al vicio. Pero sucede que a veces uno no ordena a un fin virtuoso o vicioso un acto que por su especie es indiferente. Luego sucede que algún acto individual es indiferente.

En cambio está lo que dice Gregorio en una homilía[23]: *Es palabra ociosa la que carece de la utilidad de la rectitud o no está motivada por una necesidad justa o utilidad piadosa.* Pero una palabra ociosa es mala, porque *de ella darán razón los hombres en el día del juicio,* como se dice en Mt 12,36. Por otra parte, si está motivada por una necesidad justa o por utilidad piadosa, es buena. Luego toda palabra es buena o mala. Por la misma razón, por tanto, cualquier acto es bueno o es malo. Luego ningún acto individual es indiferente.

Solución. *Hay que decir:* A veces un acto es indiferente según la especie y, sin embargo, es bueno o malo considerado individualmente; precisamente porque el acto moral, como se dijo (a.3), no recibe la bondad sólo de su objeto, sino también de las circunstancias, que son como accidentes. Igual que algo conviene a un hombre individual en virtud de accidentes individuales, que no le conviene al hombre bajo la razón de especie. Y es necesario que todo acto individual tenga alguna circunstancia que lo acerque al bien o al mal, al menos desde la intención del fin; porque, como es propio de la razón ordenar, el acto que procede de la razón deliberativa, si no está ordenado al fin debido, por eso mismo se opone a la razón y tiene razón de mal; en cambio, si se ordena al fin debido, conviene con el orden de la razón, por lo que tiene razón de bien. Ahora bien, es necesario que se ordene o no al fin debido. Por consiguiente, es necesario que todo acto del hombre que procede de la razón deliberativa, considerado individualmente, sea bueno o malo.

Pero si no procede de la razón deliberativa, sino de una imaginación, como cuando uno se frota la barba o mueve una mano o un pie, ese acto no es propiamente moral o humano, pues esto lo recibe de la razón. Por tanto, será indiferente, pues queda fuera del género de los actos morales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Un acto puede ser indiferente según su especie de muchos modos. Uno, porque deba ser indiferente por su especie. Y en este sentido procede la objeción, pero ningún acto es así indiferente por la especie, pues no hay ningún objeto de un acto humano que no pueda ordenarse al bien o al mal mediante el fin o las circunstancias. Otro modo por el que puede decirse indiferente según la especie, es porque no recibe de ella el ser bueno o malo. Por tanto, puede llegar a ser bueno o malo por alguna otra cosa; así, el hombre no debe a su especie el ser blanco o negro, tampoco el no serlo, pues la blancura o la negrura le pueden sobrevenir al hombre de otro origen distinto de los principios de la especie.

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo[24] afirma que se llama propiamente malo a quien es nocivo para los demás hombres, y es según esto como dice[25] que el pródigo no es malo, porque no daña a nadie más que a sí mismo. Y lo mismo de todos los que no son nocivos para sus prójimos. Pero nosotros llamamos comúnmente malo a todo lo que se opone a la recta razón. Y según esto, todo acto individual es bueno o malo, como se dijo (a.9).

3. *A la tercera hay que decir:* Todo fin pretendido por la razón deliberativa pertenece al bien de alguna virtud o al mal de algún vicio, pues todo lo que uno

21. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1103b21): S. TH., lect.1. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.31 (BK 1121a26): S. TH., lect.1. 23. *In Evang.* 1.1 homil.6: ML 76,1098. 24. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.4 c.1 n.32 (BK 1121a29): S. TH., lect.1. 25. ARISTÓTELES, *Eth.* l.4 c.1 n.31 (BK 1121a26): S. TH., lect.1.

hace ordenadamente para sostenimiento o reposo de su cuerpo, se ordena al bien de la virtud en quien ordena su cuerpo al bien de la virtud. Y lo mismo vale en los otros casos.

ARTÍCULO 10

¿Alguna circunstancia constituye al acto moral en la especie de bien o de mal?

Supra a.5 ad 4; infra q.73 a.7; *In Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 q.ª3; *De malo* q.2 a.6.7.

Objeciones por las que parece que una circunstancia no puede constituir la especie de un acto bueno o malo.

1. La especie de un acto procede del objeto. Pero las circunstancias son distintas del objeto. Luego las circunstancias no dan la especie del acto.

2. Además, las circunstancias se relacionan con el acto moral como sus accidentes, según se dijo (a.7 a.1). Pero un accidente no constituye la especie. Luego la circunstancia no constituye ninguna especie de bien o de mal.

3. Además, una cosa no tiene muchas especies. Pero un acto tiene muchas circunstancias. Luego las circunstancias no constituyen un acto moral en una especie de bien o de mal.

En cambio, el lugar es una circunstancia. Pero el lugar constituye al acto moral en una especie de mal, pues robar algo de un lugar sagrado es sacrilegio. Luego las circunstancias constituyen al acto moral es una especie de bien o de mal.

Solución. *Hay que decir:* Igual que las especies de las cosas naturales se constituyen a partir de formas naturales, las especies de los actos morales se constituyen a partir de formas concebidas por la razón, como se desprende de lo dicho (a.5). Pero, porque la naturaleza está determinada a una única cosa y no es posible un proceso natural al infinito, es necesario llegar a una forma única, de la que se tome la diferencia específica, de modo que después de ella no pueda haber otra diferencia específica. Por eso, en las cosas naturales, lo que es accidente de una cosa no puede tomarse como diferencia que constituya la especie. Pero el proceso de la razón no está determinado a algo único, sino que, dada una cosa, puede proceder más allá. Por eso, lo que en un acto se toma como circunstancia accidente del objeto que determina la especie del acto, puede ser tomada de nuevo por la razón y ser ordenada como condición principal del objeto que determine la especie del acto. Por ejemplo: tomar lo ajeno recibe la especie de la razón de ajeno y, por eso, se constituye en la especie de hurto; y si se considera además la razón de lugar o de tiempo, el lugar y el tiempo estarán en razón de circunstancias. Pero porque la razón puede ordenar también acerca del lugar, del tiempo y de cosas semejantes, puede suceder que la condición de lugar referente al objeto se tome como contraria al orden de la razón; por ejemplo, la razón ordena que no hay que ultrajar un lugar sagrado. Según esto, tomar algo ajeno de un lugar sagrado añade una especial oposición al orden de la razón y, en consecuencia, el lugar, que antes era considerado como circunstancia, pasa ahora a ser considerado como condición principal del objeto que se opone a la razón. Y así, todas las veces que una circunstancia se refiere a un orden especial de la razón, a favor o en contra, es necesario que la circunstancia dé la especie al acto bueno o malo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La circunstancia que da especie al acto es considerada como condición del objeto, según se dijo (a.10), como una diferencia específica suya.

2. *A la segunda hay que decir:* La circunstancia que permanece en razón de circunstancia, por tener razón de accidente, no da especie; pero sí la da si se transforma en la condición principal del objeto.

3. *A la tercera hay que decir:* No toda circunstancia constituye al acto moral en una especie de bien o de mal, pues no toda circunstancia conlleva un acuerdo o desacuerdo con la razón. Por eso no es necesario que un acto esté en muchas especies, aunque sean muchas sus circunstancias. Aunque tampoco hay inconveniente en que un mismo acto moral esté en muchas especies morales, incluso distintas, como se dijo (a.7 ad 1; q.1 a.3 ad3).

ARTÍCULO 11

Toda circunstancia que aumente la bondad o malicia, ¿constituye al acto moral en una especie de bien o de mal?

Infra q.73 a.7; *In Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 q.ª3; *De malo* q.2 a.7.

Objeciones por las que parece que toda circunstancia relacionada con la bondad o malicia da especie al acto.

1. El bien y el mal son diferencias específicas de los actos morales. Por consiguiente, lo que establece diferencia en la bondad o malicia del acto moral, hace que se diferencie según una diferencia específica, lo que equivale a diferenciarse según la especie. Pero lo que aumenta la bondad o la malicia del acto, hace que se diferencie según la bondad y la malicia. Luego hace que se diferencie según la especie. Por consiguiente, toda circunstancia que añade bondad o malicia constituye especie.

2. Además, toda circunstancia que sobreviene tiene en sí alguna razón de bondad o de malicia, o no. Si no, no puede aumentar la bondad o malicia del acto, porque lo que no es bueno no puede hacer más bueno y lo que no es malo no puede hacer más malo. Pero si tiene en sí razón de bondad o de malicia, por eso mismo tiene especie de bien o de mal. Luego toda circunstancia que aumente la bondad o la malicia, constituye una especie nueva de bien o de mal.

3. Además, según Dionisio en el capítulo 4 del *De div. nom.*[26]: *El mal es causado por defectos singulares.* Ahora bien, cualquier circunstancia que agrava la malicia tiene un defecto especial. Luego cualquier circunstancia añade una especie nueva de pecado. Y, por la misma razón, cualquier circunstancia que aumente la bondad, parece que añade una nueva especie de bien; igual que cualquier unidad añadida a un número hace una especie nueva de número, pues el bien consiste *en número, peso y medida* (cf. 1 q.5 a.5).

En cambio, lo más y lo menos no diversifican la especie. Pero lo más y lo menos son circunstancias que añaden bondad o malicia. Luego no toda circunstancia que aumente la bondad o la malicia constituye al acto moral en especie de bien o de mal.

Solución. *Hay que decir:* Una circunstancia da especie de bien o de mal al acto moral en cuanto se refiere a un orden especial de la razón, como se dijo (a.10). Ahora bien, sucede a veces que una circunstancia no se refiere al orden de la razón en bien o en mal, a no ser que se presuponga otra circunstancia que otorgue al acto moral especie de bien o de mal. Por ejemplo, tomar algo en cantidad grande o pequeña no se relaciona con el orden de la razón en bien o en mal, si no se presupone alguna otra condición con la que el acto adquiera malicia o bondad, como ser ajeno, que se opone a la razón. Por eso, tomar lo ajeno en cantidad grande o pequeña no diversifica la especie de pecado, aunque puede agravarlo o disminuirlo. Por consiguiente, no toda circunstancia que añada bondad o malicia hace variar la especie del acto moral.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las cosas que se intensifican y remiten, la diferencia de intensidad o de remisión no diferencia la especie; así, lo que se diferencia por más o menos blancura no se diferencia por la especie de color. Del mismo modo, lo que hace diferencia en bien o en mal por aumento y disminución, no diferencia el acto moral según la especie.

2. *A la segunda hay que decir:* La circunstancia que agrava un pecado o aumenta la bondad de un acto, a veces no tiene bondad o malicia de por sí, sino por su ordenación a otra condición del acto, como se dijo (a.ll). Consiguientemente, no da nueva especie, sino que aumenta la bondad o malicia que proviene de esa condición del acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Cualquier circunstancia no induce un efecto singular por sí misma, sino por orden a otra cosa. Del mismo modo, no siempre añade nueva perfección si no es en relación con otra cosa. Por tanto, aunque aumente la bondad o la malicia, no siempre hace variar la especie de bien o de mal.

26. § 30: MG 3,729; S. TH., lect.22.

CUESTIÓN 19

Bondad y malicia del acto interior de la voluntad

A continuación hay que estudiar el acto interior de la voluntad (cf. q.18 introd.). Y acerca de esto se plantean diez problemas:

1. La bondad de la voluntad, ¿depende del objeto?—2. ¿Depende sólo del objeto?—3. ¿Depende de la razón?—4. ¿Depende de la ley eterna?—5. ¿La razón errónea obliga?—6. ¿Es mala la voluntad contraria a la ley de Dios, que sigue a una razón equivocada?—7. ¿En lo que es para el fin, la bondad de la voluntad depende de la intención del fin?—8. La cantidad de bondad o de malicia que hay en la voluntad, ¿es consecuencia de la cantidad de bien o de mal que hay en la intención?—9. La bondad de la voluntad, ¿depende de su conformidad con la ley divina?—10. ¿Es necesario que la voluntad humana se adapte a la voluntad divina en lo que quiere, para ser buena?

ARTÍCULO 1

La bondad de la voluntad, ¿depende del objeto?

Objeciones por las que parece que la bondad de la voluntad no depende del objeto.

1. Sólo puede haber voluntad del bien, porque el mal está *fuera de la voluntad,* como dice Dionisio en el capítulo 4 del *De div. nom.*[1] Por tanto, si la bondad de la voluntad se juzgara a partir del objeto, se seguiría que toda voluntad era buena y ninguna mala.

2. Además, el bien se encuentra en primer lugar en el fin; por eso la bondad del fin, en cuanto tal, no depende de otra cosa. Pero, según el Filósofo en el VI *Ethic.*[2], *la buena acción es fin, aunque el modo de hacer nunca es fin,* pues se ordena siempre a algún resultado como a su fin. Luego la bondad del acto de la voluntad no depende de objeto alguno.

3. Además, según es cada cosa, así hace a las demás. Pero el objeto de la voluntad es un bien con bondad de naturaleza. Luego no puede dar a la voluntad bondad moral. Por consiguiente, la bondad de la voluntad no depende del objeto.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el V *Ethic.*[3], que la justicia es aquello por lo que algunos quieren lo que es justo; y, por la misma razón, virtud es aquello por lo que algunos quieren el bien. Pero una voluntad buena es la que se ajusta a la virtud. Luego la bondad de la voluntad viene de que uno quiere el bien.

Solución. *Hay que decir:* El bien y el mal son de por sí diferencias del acto de la voluntad, porque el bien y el mal de por sí pertenecen a la voluntad, como lo verdadero y lo falso a la razón, cuyo acto se distingue de por sí con las diferencias de verdadero y falso; así decimos que una opinión es verdadera o falsa. Por eso la voluntad buena y la mala son diferentes según la especie. Ahora bien, la diferencia de especie en los actos se establece por los objetos, como se dijo (q.18 a.5). Por consiguiente, el bien y el mal en los actos de la voluntad se aprecian propiamente por los objetos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No siempre hay voluntad de un bien verdadero, sino que a veces la hay de un bien aparente, que, ciertamente, tiene alguna razón de bien, pero que no es conveniente para ser deseado. Por eso el acto de la voluntad no

1. § 32: MG 3,732; S. TH., lect.22. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 1140b6): S. TH., lect.4. 3. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1129a9): S. TH., lect.1.

es siempre bueno, sino que algunas veces es malo.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque un acto pueda ser el último fin del hombre de algún modo, no obstante, ese acto no es acto de la voluntad, como ya se dijo (q.1 a.1 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir:* El bien se presenta como objeto a la voluntad mediante la razón y, en cuanto está incluido en el orden de la razón, pertenece al género moral y causa bondad moral en el acto de la voluntad. La razón, en efecto, es el principio de los actos humanos y morales, como se dijo (q.18 a.5).

ARTÍCULO 2

La bondad de la voluntad, ¿depende sólo del objeto?

Objeciones por las que parece que la bondad de la voluntad no depende sólo del objeto.

1. El fin es más afín a la voluntad que a cualquier otra potencia. Pero los actos de las otras potencias reciben la bondad no sólo del objeto, sino también del fin, como se desprende de lo dicho (q.18 a.4). Luego también el acto de la voluntad recibe la bondad no sólo del objeto, sino también del fin.

2. Además, la bondad de un acto no procede sólo del objeto, sino también de las circunstancias, como ya se dijo (q.18 a.4). Pero sucede que la diversidad de bondad y de malicia en el acto de la voluntad es según la diversidad de las circunstancias: como que uno quiera cuando debe, donde debe, cuanto debe y como debe o como no debe. Luego la bondad de la voluntad no sólo depende del objeto, sino también de las circunstancias.

3. Además, la ignorancia de las circunstancias disculpa la malicia de la voluntad, como ya se trató (q.6 a.8). Pero esto no ocurriría si la bondad y la malicia de la voluntad no dependiera de las circunstancias. Luego la bondad y la malicia de la voluntad depende de las circunstancias y no sólo del objeto.

En cambio, un acto no recibe la especie de las circunstancias en cuanto tales, como ya se dijo (q.18 a.10 ad 2). Pero el bien y el mal son diferencias específicas del acto de la voluntad, como se dijo (a.1). Luego la bondad y la malicia de la voluntad no dependen de las circunstancias, sino sólo del objeto.

Solución. *Hay que decir:* En cualquier género, cuanto más anterior es algo, tanto más simple es y consiste en menos cosas; así los primeros cuerpos son simples. Por eso encontramos que las cosas que son primeras en cualquier género, son de algún modo simples y consisten en una sola cosa. Ahora bien, el principio de la bondad y de la malicia de los actos humanos procede del acto de la voluntad. Por eso la bondad y la malicia de la voluntad se observa por una sola cosa; en cambio, la bondad y la malicia de los demás actos puede observarse por cosas diversas.

Por otra parte, la unidad que es principio en cualquier género no es por accidente, sino de por sí, porque todo lo que es por accidente se reduce a lo que es de por sí como a su principio. Por eso la bondad de la voluntad depende de esta única cosa, de la que hace de por sí la bondad en un acto, es decir, del objeto; y no de las circunstancias, que son accidentes del acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El fin es el objeto de la voluntad, pero no de las otras fuerzas. Por eso, en cuanto al acto de la voluntad, no es diferente la bondad que procede del objeto, de la bondad que procede del fin, como en los actos de las otras fuerzas; a no ser quizá por accidente, en cuanto que un fin depende de otro fin, y una voluntad de otra voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Supuesto que haya voluntad de bien, ninguna circunstancia puede hacerla mala. Por consiguiente, decir que alguien quiere un bien cuando no debe o donde no debe, puede entenderse de dos modos. Uno, de modo que esa circunstancia se refiera a lo querido, y así no hay voluntad de bien, porque querer hacer algo cuando no debe hacerse, no es querer el bien. El otro modo, si se refiere al acto de querer; y así es imposible que alguien quiera el bien cuando no debe, porque el hombre debe querer siempre el bien; a no ser acaso por accidente, por cuanto que, si se quiere este bien, se impide querer un bien debido: entonces no viene el mal de que uno quiera aquel bien,

sino de que no quiere el otro. Y lo mismo hay que decir de las otras circunstancias.

3. *A la tercera hay que decir:* La ignorancia de las circunstancias disculpa la malicia de la voluntad, en la medida que condiciona lo querido, es decir, en cuanto que ignora las circunstancias del acto que quiere.

ARTÍCULO 3

La bondad de la voluntad, ¿depende de la razón?

Objeciones por las que parece que la bondad de la voluntad no depende de la razón.

1. Lo primero no depende de lo posterior. Pero el bien pertenece antes a la voluntad que a la razón, como se desprende de lo dicho (q.9 a.1). Luego el bien de la voluntad no depende de la razón.

2. Además, dice el Filósofo en el VI *Ethic.*[4] que la bondad del entendimiento práctico es *lo verdadero conforme con el apetito recto.* Pero el apetito recto es voluntad buena. Luego la bondad de la razón práctica depende más de la bondad de la voluntad que al contrario.

3. Además, lo que mueve no depende de lo que es movido, sino al revés. Pero la voluntad mueve a la razón y a las otras fuerzas, como se dijo (q.9 a.1). Luego la bondad de la voluntad no depende de la razón.

En cambio está lo que dice Hilario en el X *De Trin.*[5]: *Es inmoderada toda pertinacia en decisiones tomadas cuando la voluntad no está sometida a la razón.* Pero la bondad de la voluntad consiste precisamente en no ser inmoderada. Luego la bondad de la voluntad depende de que esté sometida a la razón.

Solución. *Hay que decir:* La bondad de la voluntad depende propiamente del objeto, como se dijo (a.1.2). Pero el objeto de la voluntad le es presentado a ella por la razón, pues el bien entendido es el objeto de la voluntad que le es proporcionado; en cambio, el bien sensible o imaginario no es proporcionado a la voluntad, sino al apetito sensitivo, porque la voluntad puede tender al bien universal, que aprehende la razón, mientras que el apetito sensitivo sólo tiende a un bien particular, que aprehende la fuerza sensitiva. Por eso la bondad de la voluntad depende de la razón del mismo modo que depende del objeto[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien, bajo la razón de bien, esto es, de apetecible, pertenece antes a la voluntad que a la razón. Pero bajo la razón de verdadero pertenece antes a la razón que a la voluntad bajo razón de apetecible, porque el apetito de la voluntad no puede referirse al bien si antes no es aprehendido por la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo habla ahí del entendimiento práctico, en cuanto que es aconsejador y razonador acerca de lo que es para el fin, pues así se perfecciona mediante la prudencia. Ahora bien, en lo que es para el fin, la rectitud de la razón consiste en su conformidad con el apetito del fin debido. No obstante, el mismo apetito del fin debido presupone una recta aprehensión del fin, que realiza la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad mueve a la razón de algún modo,

4. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1139a29): S. TH., lect.2. 5. N.1: ML 10,344.

a Esta q.19 contiene temas muy importantes. Sobre la especificación de la voluntad según el fin y el objeto ya hemos hablado anteriormente, comentando al Santo.

Pero faltaba otro punto de referencia para discernir la bondad o maldad de las acciones. Es la conclusión a la que llegaría Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias.*

El primer concepto que aparece es «la razón». Su concepción como norma moral procede de Aristóteles, y el Doctor de Aquino lo entiende como un juicio de orden hacia el fin. Esta síntesis entre fin del acto y la razón que indica el orden la realiza él en la *Suma contra gentiles.* En sus obras disputadas *De malo* y *De veritate* se referirá a la razón como lo que proporciona especie moral al objeto, aunque en esta q.19 establece que la rectitud última de esta «razón natural» deriva de la ley eterna, cuya imagen es.

Sin embargo, desea deslindar con claridad esa razón natural, de la ley eterna, aunque el tema será explicado mejor más adelante, en la q.94, al hablar de la ley natural.

y la razón de algún modo mueve a la voluntad: desde el objeto, como ya se dijo (q.9 a.1).

ARTÍCULO 4

La bondad de la voluntad, ¿depende de la ley eterna?

Objeciones por las que parece que la bondad de la voluntad humana no depende de la ley eterna[b].

1. A una sola cosa sólo pertenece una sola regla y medida. Pero la regla de la voluntad humana, de la que depende su bondad, es la recta razón. Luego la bondad de la voluntad no depende de la ley eterna.

2. Además, *la medida es del mismo género que lo medido,* como se dice en X *Metaphys.*[6] Pero la ley eterna no es del mismo género que la voluntad humana. Luego la ley eterna no puede ser medida de la voluntad humana, de modo que de ella dependa su bondad.

3. Además, la medida debe ser muy cierta. Pero la ley eterna nos es desconocida. Luego no puede ser medida de nuestra voluntad hasta el punto de que la bondad de nuestra voluntad dependa de ella.

En cambio está lo que dice Agustín, en el libro XXII *Contra Faustum*[7], que *el pecado es algo hecho, dicho o deseado en contra de la ley eterna.* Pero la malicia de la voluntad es la raíz del pecado. Luego, como la malicia se opone a la bondad, la bondad de la voluntad depende de la ley eterna.

Solución. *Hay que decir:* En todas las causas ordenadas, el efecto depende más de la causa primera que de la causa segunda, porque la causa segunda sólo actúa en virtud de la causa primera. Ahora bien, que la razón humana sea la regla de la voluntad humana, a partir de la cual se mide su bondad, se debe a la ley eterna, que es la razón divina. Por eso se dice en Sal 4,6-7: *Muchos dicen: «¿Quién nos mostrará el bien? Sobre nosotros ha sido impresa como un sello la luz de tu rostro, Señor».* Como si dijera: «La luz de la razón que hay en nosotros puede mostrarnos el bien y regular nuestra voluntad, en la medida que es la luz de tu rostro, esto es, procedente de tu rostro». Por consiguiente, es claro que la bondad de la voluntad humana depende mucho más de la ley eterna que de la razón humana, y, cuando falla la razón humana, se debe recurrir a la ley eterna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una sola cosa no tiene muchas medidas próximas; sin embargo, puede tener muchas medidas subordinadas entre sí.

2. *A la segunda hay que decir:* La medida próxima es del mismo género que lo medido, pero no una medida remota.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la ley eterna nos es desconocida como está en la mente divina, no obstante, se nos da a conocer de algún modo mediante la razón natural que procede de ella como su propia imagen, o mediante alguna revelación sobreañadida.

ARTÍCULO 5

¿La voluntad que está en desacuerdo con la razón errónea es mala?

In Sent. 2 d.39 q.3 a.3; *De verit.* q.17 a.4; *In Gal.* 5 lect.1; *Quodl.* 8 q.6 a.3; *Quodl.* 9 q.7 a.2; *Quodl.* 3 q.12 a.2; *In Rom.* 14 lect.2.

Objeciones por las que parece que la voluntad que está en desacuerdo con la razón errónea no es mala[c].

6. ARISTÓTELES, 1.9 c.1 n.13 (BK 1053a24): S. TH., 1.10 lect.2. 7. C.27: ML 42,418.

b El origen de este tema está en San Agustín. De él lo heredó A. de Hales y toda la escuela franciscana. Esta enseñará que debe existir una ley eterna, ya que el espíritu humano posee la facultad de contemplar la verdad inmutable. Pedro de Taranto dirá algo similar, al establecer que la conducta humana necesita de una ley inmutable e infalible.

Desarrollando este concepto, Santo Tomás concluye que la ley eterna, por la que se rige lo creado, sólo puede ser obra de la razón divina. La razón divina se convierte así en el principio rector de todo el orden del universo, también el moral. Mas ello no obstaculiza la autonomía e independencia de la razón natural, que orienta la vida y acciones de los humanos.

c Extraña no hallar un apartado expreso para la conciencia. Pero Santo Tomás dedica una reflexión muy concreta a ella, para explicarnos la obligatoriedad de la conciencia errónea.

1. La *razón* es la regla de la voluntad humana en cuanto que deriva de la ley eterna, como se dijo (a.4). Pero la razón errónea no deriva de la ley eterna. Luego la razón errónea no es regla de la voluntad humana. Por consiguiente, la voluntad que está en desacuerdo con la razón errónea no es mala.

El siglo XIII se mueve en una indeterminación bastante grande sobre el tema de la conciencia. Una de las primeras delimitaciones proviene de Felipe el Canciller (hacia 1235), cuando éste la distingue de la sindéresis y la define como el resultado de la aplicación de esta sindéresis a un dato concreto de la razón.

En la escuela franciscana, Juan Rochelle distingue hasta tres sentidos, uno de los cuales sería la sindéresis, otro un hábito innato y otro todavía un hábito adquirido. San Buenaventura se decidirá por definir la conciencia como un hábito en parte innato y en parte adquirido.

San Alberto Magno tomará una dirección muy diferente. Distingue la conciencia de la sindéresis y la define como un juicio, es decir, no un hábito, sino un acto de la razón práctica. Santo Tomás toma la doctrina de su maestro y coincide con él en definirla como un juicio o acto de razón (1 q.79 a.13). Así quedará establecido en la escuela tomista, mientras que otros autores definirán la conciencia de diverso modo, hasta llegar a hacer de ella un acto de la voluntad.

Al escudriñar la mente del Santo se nos plantea una duda que aquí aparece insinuada y que puede servir para completar más adelante el cuadro total del acto humano: ¿Coincide la conciencia con el juicio práctico precedente a la elección?; ¿coincide con la recta razón, norma próxima del obrar? Amparándose en distintos pasajes del Santo, unos han hecho coincidir la conciencia con el juicio práctico; otros con el dictamen de la razón recta, mientras que otros la distinguen de ambos. Los textos invocados no dan para tantas precisiones, ya que deben ser tomados con sumo cuidado, sabiendo la costumbre que tiene el Santo de emplear sinónimamente distintos términos.

Estas disquisiciones no deben llevarnos al olvido de lo que de una vez por todas dejó establecido el Santo: la conciencia es la norma próxima del actuar humano; su voz debe ser oída en toda ocasión, pues sin esa escucha no podemos admitir que un acto moral sea moralmente bueno. Justamente para destacarlo mejor se plantea tan detenidamente el problema de la conciencia errónea.

Que la conciencia puede equivocarse de buena fe, es algo fácilmente experimentable en la vida humana. Hacia 1240, algunos autores, basándose en este dato, defendían que, siendo la ley el principio formal de la obligación, la conciencia, en sí misma, no tiene poder para discernir entre el bien o el mal. Tenemos así planteado el tono con que se trataría este problema: referencia de la conciencia a la ley divina y objetividad del acto moral.

La escuela franciscana formulará en un principio la no obligatoriedad de la conciencia cuando ésta dicta algo esencialmente malo, ya que la conciencia no puede obligar más que subordinadamente a la ley divina. Pero más tarde se plantea la necesidad de obrar según conciencia, aun cuando se equivoque, pero dando por supuesto que esa equivocación sea absoluta. La razón que se aducía era la existencia de un lazo objetivo, *secundum veritatem,* y un lazo subjetivo, *secundum conscientiam,* entre el hombre y Dios: objetivamente no puede estar uno obligado a hacer un acto contrario a la ley divina, pero subjetivamente sí. Así lo explicaba Juan de la Rochelle, hablando de la conciencia de los judíos ante la condena a muerte de Jesucristo.

San Alberto será el primero que hará firme esta tesis: la conciencia obliga siempre, también en caso de falsedad, pues entonces desobedecer a la conciencia significa un menosprecio del precepto dictado (e incluso, puede añadirse, de quien últimamente lo dicta).

Santo Tomás, desde el *Comentario de las Sentencias,* defiende la necesidad de obedecer siempre a la conciencia. La voluntad recibe su especie moral del objeto tal como se lo presenta la razón. Si esta presentación hecha por la conciencia es errónea con error absoluto e invencible, obliga ciertamente, no porque nos induce a elegir algo intrínsecamente malo, ya que entonces no tendría fuerza obligatoria por sí misma, sino porque vincula necesariamente la voluntad. Lo mismo se dice en la cuestión *De veritate:* la voluntad que no se adhiere a la conciencia errónea incurre en un grave menosprecio a la ley divina. Y lo repetirá en estas cuestiones nuestras de la *Suma teológica.*

Pero se plantea todavía una cuestión curiosa y simultáneamente significativa de las dificultades que aquella época encontraba para determinar exactamente el alcance total de la bondad y de la maldad moral. Se trata de lo siguiente: ¿puede considerarse como bueno un acto conforme a conciencia errónea, es decir, un acto desviado de la ordenación al fin último?

La escuela franciscana responderá generalmente que no, pese a algunas discrepancias. Santo Tomás tiene dos opiniones, aunque pueden reducirse a una sola, pese a sus diferencias evidentes.

Nunca declara el Santo «moralmente bueno» un acto conforme a conciencia errónea. Este es el punto clave de las discordancias.

2. Además, según Agustín[8], el precepto de una potestad inferior no obliga si contraría el precepto de una potestad superior; por ejemplo, si un procónsul manda algo que prohíbe el emperador. Pero la razón errónea a veces propone algo que es contrario a un precepto del superior, de Dios, que tiene la suprema potestad. Luego el dictamen de la razón errónea no obliga. Luego la voluntad no es mala si está en desacuerdo con la razón errónea.

3. Además, toda voluntad mala se reduce a alguna especie de malicia. Pero la voluntad que está en desacuerdo con la razón errónea no puede reducirse a ninguna especie de malicia; por ejemplo, si la razón errónea se equivoca en esto, en que hay que fornicar, la voluntad de quien no quiere fornicar no puede reducirse a ninguna malicia. Luego la voluntad que está en desacuerdo con la razón errónea no es mala.

En cambio, como se dijo en la primera parte (q.79 a.13), la conciencia no es otra cosa que la aplicación de la ciencia a un acto. Ahora bien, la ciencia está en la razón. Luego la voluntad que está en desacuerdo con la razón errónea, es contraria a la conciencia. Pero una voluntad así es mala, pues se dice en Rom 14,23: *Todo lo que no nace de la fe, es pecado,* es decir, todo lo que es contrario a la conciencia. Luego la voluntad que está en desacuerdo con la razón errónea es mala.

Solución. *Hay que decir:* Como la conciencia es en cierto modo un dictamen de la razón (pues es una aplicación de la ciencia al acto, como se dijo en la primera parte, q.79 a.13), es lo mismo preguntar si la voluntad que está en desacuerdo con la razón es mala, que preguntar si la conciencia errónea obliga. Acerca de esto algunos[9] distinguieron tres géneros de actos: unos son buenos por género, otros son indiferentes y otros son malos por género. En consecuencia, dicen que, si la razón o la conciencia determina que hay que hacer algo que es bueno por su género, no hay error. Igualmente, si determina que no hay que hacer algo que es malo por su género, pues la misma razón ordena el bien y prohíbe el mal. Pero si la razón o la conciencia le dice a uno que el hombre está obligado a realizar por precepto lo que es de por sí malo, o que está prohibido lo que es de por sí bueno, la razón o conciencia será errónea. Igualmente, si la razón o conciencia le dice a uno que lo que es de por sí indiferente, como levantar una brizna del suelo, está prohibido o mandado, la razón o conciencia será errónea. Dicen, según esto, que la razón errónea acerca de cosas indiferentes, mandando o prohibiendo, obliga; de modo que la voluntad que esté en desacuerdo con esta conciencia errónea, será mala y pecado. Pero la razón o conciencia que yerra mandando lo que es de por sí malo, o prohibiendo lo que es de por sí bueno y necesario para la salvación, no obliga; por eso, en estos casos, la voluntad que está en desacuerdo con la razón o conciencia errónea, no es mala.

Pero esto se dice sin razón, pues en lo indiferente la voluntad que no está de acuerdo con la razón o conciencia erró-

8. *Serm. ad popul.* serm.62 c.8: ML 38,421. 9. BUENAVENTURA, *In Sent. 2* d.39 a.1 q.3 (QR 2,906); ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol. 2-2* n.388 (QR 3,388).

En el *Comentario a las Sentencias* dice: para que un acto sea bueno, no basta que yo lo considere bueno. Es necesario que objetivamente sea bueno. Por tanto, si se hace algo que es objetivamente malo, aunque la razón lo considere bueno, no se evita el pecado, y éste dura mientras permanece la conciencia errónea. Esta doctrina la modificará Santo Tomás recurriendo en obras posteriores al pecado de ignorancia: si la ignorancia es directa o indirectamente querida, entonces hay falta; en caso de ignorancia invencible y puesto que ya sé dijo (q.6 a.8) que ésta priva al acto de su carácter moral, Santo Tomás juzgará que la conciencia errónea excusa de toda culpa (q.19 a.6).

Pero ya se puede comprobar que ni siquiera en este caso concede el Santo que este acto sea positivamente bueno. Falta la integridad que pedirá para todo lo bueno moralmente.

Se revela así un cierto hiato entre el orden de la razón como instancia última de bondad, como ordenadora de la voluntad al fin último, como norma próxima obligatoria para la acción moral, y la bondad del objeto, que parece decir una «relación» diferente. Es la tensión dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo que está latente en todos los sistemas éticos.

nea, es mala de algún modo por su objeto, del que depende la bondad o malicia de la voluntad; pero no del objeto según su propia naturaleza, sino en cuanto que por accidente la razón lo aprehende como mal que hay que realizar o evitar. Y porque el objeto de la voluntad es lo que propone la razón, como se dijo (a.3), la voluntad toma razón de mal de lo que la razón propone como mal, si es llevada a ello. Ahora bien, esto sucede no sólo en lo indiferente, sino también en lo que es de por sí bueno o malo, porque no sólo lo indiferente puede recibir razón de bien o de mal por accidente, sino también lo que es bueno puede recibir razón de mal, y lo que es malo, razón de bien. Por ejemplo: abstenerse de la fornicación es un bien, pero la voluntad no se dirige a este bien si no se lo propone la razón; por consiguiente, si la razón errónea lo propone como mal, se dirigirá a ello bajo razón de mal. Por eso la voluntad será mala, porque quiere el mal; no, ciertamente, lo que es malo de por sí, sino lo que es malo por accidente, por la aprehensión de la razón. Igualmente, creer en Cristo es de por sí bueno y necesario para la salvación, pero la voluntad sólo se dirige a ello en la medida que la razón lo propone. Por tanto, si la razón lo propone como malo, la voluntad se dirigirá a ello como mal, no porque lo sea de por sí, sino porque es mal por accidente a consecuencia de la aprehensión de la razón. Y por eso dice el Filósofo en VII *Ethic.*[10] que, *hablando con propiedad, es incontinente quien no sigue la razón recta; pero, por accidente, quien no sigue la razón falsa.* En consecuencia, hay que decir sin reservas que toda voluntad que está en desacuerdo con la razón, sea ésta recta o errónea, siempre es mala.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El juicio de la razón errónea, aunque no proceda de Dios, la razón errónea lo propone como verdadero y, por consiguiente, como derivado de Dios, de quien procede toda verdad.

2. *A la segunda hay que decir:* La expresión de Agustín ha lugar cuando se sabe que la potestad inferior manda algo en contra del mandato de la potestad superior. Pero si alguno creyera que el mandato del procónsul era mandato del emperador, despreciaría el precepto de éste al despreciar el del procónsul. Y, de igual modo, si un hombre conociera que la razón humana dictaba algo contra un precepto de Dios, no estaría obligado a seguir a la razón, pues entonces la razón no sería totalmente errónea. Pero, cuando la razón errónea propone algo como precepto de Dios, entonces es lo mismo despreciar el dictamen de la razón que el precepto de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando la razón aprehende algo malo, siempre lo aprehende bajo alguna razón de mal; por ejemplo, porque se opone a un principio divino, o porque es escándalo, o por algo semejante. Y, entonces, esta mala voluntad se reduce a esa clase de malicia.

ARTÍCULO 6

¿La voluntad acorde con la razón errónea es buena?

De verit. q.17 a.3 ad 4; *Quodl.* 8 q.6 a.3.5; *Quodl.* 9 q.7 a.2; *Quodl.* 3 q.12 a.2 ad 2.

Objeciones por las que parece que la voluntad que está de acuerdo con la razón errónea, es buena.

1. Igual que la voluntad que está en desacuerdo con la razón, tiende hacia lo que la razón juzga como malo, la voluntad que está de acuerdo con la razón tiende a lo que la razón juzga como bueno. Pero la voluntad que no está de acuerdo con la razón, incluso con la errónea, es mala. Luego la voluntad concorde con la razón, incluso errónea, es buena.

2. Además, la voluntad concorde con el precepto de Dios y la ley eterna es siempre buena. Pero la ley eterna y el precepto de Dios se nos proponen mediante la aprehensión de la razón, incluso de la errónea. Luego la voluntad concorde incluso con la razón errónea, es buena.

3. Además, la voluntad que no está de acuerdo con la razón errónea, es mala. Por tanto, si la voluntad que está de acuerdo con la razón errónea es también mala, parece que toda voluntad de

10. ARISTÓTELES, c.9 n.1 (BK 1151a33): S. TH., lect.9.

quien tiene razón errónea es mala. Y, así, este hombre estará perplejo y pecará necesariamente, lo que es inconveniente. Luego la voluntad acorde con la razón errónea es buena.

En cambio, la voluntad de quienes mataban a los apóstoles era mala. Pero concordaba con su razón errónea, según Jn 16,2: *Llega la hora en que todo el que os mate, pensará que sirve a Dios.* Luego la voluntad acorde con la razón errónea puede ser mala.

Solución. *Hay que decir:* Igual que la cuestión anterior es la misma que la pregunta sobre si la conciencia errónea vincula, ésta es la misma que la pregunta sobre si la conciencia errónea disculpa. Ahora bien, esta cuestión depende de lo que ya se dijo de la ignorancia, pues se dijo (q.6 a.8) que la ignorancia causa involuntario unas veces y otras no. Y porque el bien y el mal moral se dan en un acto en cuanto que es voluntario, como se desprende de lo dicho (q.2), es claro que la ignorancia que causa involuntario, quita la razón de bien o de mal moral; pero no la que no causa involuntario. También se dijo (q.6 a.8) que la ignorancia que es de algún modo querida, sea directa sea indirectamente, no causa involuntario. Y llamo ignorancia directamente voluntaria a aquella a la que se dirige un acto de la voluntad, e indirectamente, por negligencia, porque uno no quiere saber lo que está obligado a saber, como ya se dijo (q.6 a.8).

Por consiguiente, si la razón o conciencia yerra con error voluntario, sea directamente, sea por negligencia, porque es error acerca de lo que uno está obligado a saber, entonces este error no evita que la voluntad concordante con la razón o conciencia que yerra así, sea mala. Por ejemplo: si una razón errónea dice que el hombre está obligado a llegar a la esposa de otro, la voluntad concorde con esta razón errónea es mala, porque este error proviene de la ignorancia de la ley de Dios, que está obligado a conocer. Pero, si la razón yerra al creer que una mujer escondida fraudulentamente es su esposa y, cuando ella pide el débito, quiere conocerla; su voluntad queda disculpada hasta no ser mala, porque este error proviene de la ignorancia de una circunstancia, que disculpa y causa involuntario.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como señala Dionisio en el capítulo 4 del *De div. nom.*[11], *el bien se produce de una causa íntegra; en cambio, el mal de defectos singulares.* Por eso, para llamar malo aquello hacia lo que se dirige la voluntad, basta que sea malo por su propia naturaleza, o que sea aprehendido como malo. Pero para que esto sea bueno se requiere que lo sea de ambos modos.

2. *A la segunda hay que decir:* La ley eterna no puede errar, pero la razón humana sí. Por eso la voluntad que está de acuerdo con la razón humana no siempre es recta, ni siempre es concorde con la ley eterna.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en los asuntos silogísticos, dado un inconveniente es necesario que se sigan otros; en los morales, puesto un inconveniente, por necesidad se siguen otros. Por ejemplo, supuesto que uno busque la vanagloria, tanto si hace lo que tiene que hacer por vanagloria, como si no, pecará. Y, sin embargo, no está perplejo, porque puede desechar la mala intención. Del mismo modo, supuesto un error de la razón o de la conciencia, que proceda de una ignorancia que no disculpe, es necesario que se siga un mal en la voluntad. Y, no obstante, el hombre no está perplejo, porque puede salir del error, ya que la ignorancia es vencible y voluntaria.

ARTÍCULO 7

La bondad de la voluntad en lo que es para el fin, ¿depende de la intención del fin?

In Sent. 2 d.38 a.4.5.

Objeciones por las que parece que la bondad de la voluntad no depende de la intención del fin.

1. Se ha dicho ya (a.2) que la bondad de la voluntad depende sólo del objeto. Pero en las cosas que son para el fin, el objeto de la voluntad es distinto del fin intentado. Luego en estas cosas

11. § 30: MG 3,729; S. TH., lect.22.

la bondad de la voluntad no depende de la intención del fin.

2. Además, querer cumplir el mandato de Dios pertenece a una voluntad buena. Pero esto puede relacionarse con un fin malo, por ejemplo con la vanagloria o la codicia, cuando uno quiere obedecer a Dios para conseguir bienes temporales. Luego la bondad de la voluntad no depende de la intención del fin.

3. Además, el bien y el mal diversifican la voluntad igual que diversifican el fin. Pero la malicia de la voluntad no depende de la malicia del fin intentado, porque quien quiere robar para dar limosna, tiene mala voluntad, aunque intente un fin bueno. Luego tampoco la bondad de la voluntad depende de la bondad del fin intentado.

En cambio está lo que dice Agustín en el IX *Confess.*[12] que Dios premia la intención. Pero Dios premia algo precisamente porque es bueno. Luego la bondad de la voluntad depende de la intención del fin.

Solución. *Hay que decir:* La intención puede relacionarse de dos modos con la voluntad: como precedente y como concomitante[13]. La intención precede causalmente a la voluntad cuando queremos algo por la intención de un fin. Entonces el orden al fin es considerado como razón de la bondad de la misma cosa querida; por ejemplo, cuando uno quiere ayunar por Dios, pues el ayuno tiene razón de bien precisamente porque se hace por Dios. Por eso, como la bondad de la voluntad depende de la bondad de la cosa querida, como ya se dijo (a. 1.2), es necesario que dependa de la intención del fin.

La intención es consiguiente a la voluntad cuando se añade a una voluntad preexistente, por ejemplo, si uno quiere hacer algo, y después lo refiere a Dios. Entonces la bondad de la primera voluntad no depende de la intención siguiente, a no ser en cuanto que se reitera el acto de la voluntad con la intención siguiente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando la intención es causa de querer, el orden al fin se toma como razón de bondad en el objeto, como se dijo (a.7).

2. *A la segunda hay que decir:* No puede llamarse buena una voluntad si una intención mala es causa del querer, pues quien quiera dar limosna por conseguir gloria vana, quiere lo que de por sí es bueno bajo razón de mal y, por eso, según es querido por él, es malo. Por tanto, su voluntad es mala. Pero si la intención es consiguiente, entonces la voluntad pudo ser buena, y por la intención siguiente no queda desvirtuado el acto de voluntad que precedió, sino el acto de voluntad que se repite.

3. *A. la tercera hay que decir:* Como ya se señaló (a.6), *el mal proviene de defectos singulares, pero el bien de una causa completa e íntegra.* Por eso, tanto si hay voluntad de lo que es de por sí malo, incluso bajo razón de bueno, como si la hay de bien bajo razón de mal, la voluntad será siempre mala. Por el contrario, para que la voluntad sea buena, se requiere que sea de bien bajo razón de bien; es decir, que quiera el bien y por el bien.

ARTÍCULO 8

La cantidad de bondad o de malicia que hay en la voluntad, ¿es consecuencia de la cantidad de bien o de mal que hay en la intención?

Objeciones por las que parece que la cantidad de bondad que hay en la voluntad depende de la cantidad de bondad que hay en la intención.

1. Acerca de Mt 12,35: *El hombre bueno saca cosas buenas del buen tesoro de su corazón,* dice la *Glossa* (interl.): *Uno hace tanto bien cuanto intenta.* Pero la intención no sólo da bondad al acto exterior, sino también a la voluntad. Luego uno tiene tanto de buena voluntad cuanto intenta.

2. Además, si se aumenta la causa, se aumenta el efecto. Pero la bondad de la intención es causa de la voluntad buena. Luego cuanto más bien intenta uno, mejor es la voluntad.

2. Además, en las cosas malas, cuanto más intenta uno, más peca, pues si uno, al lanzar una piedra, intentara co-

12. Cf. 1.13 c.26: ML 32,863. 13. En otros manuscritos se lee «consiguiente», término que parece más acorde con el contexto. *(N. del T.)*

meter un homicidio, sería reo de homicidio. Luego, por igual razón, en las cosas buenas hay tanto más buena voluntad cuanto más bien intenta.

En cambio puede haber una intención buena y una voluntad mala. Luego, por la misma razón, puede haber una intención más buena y una voluntad menos buena.

Solución. *Hay que decir:* Acerca del acto y de la intención del fin puede apreciarse una cantidad doble: una por parte del objeto, porque quiere o hace un bien mayor; otra por parte de la intensidad del acto, porque quiere o hace intensamente, y esto es mayor por parte del agente. Por consiguiente, si hablamos de la cantidad de ambos en cuanto al objeto, es claro que la cantidad del acto no es consecuencia de la cantidad de la intención. Y esto, por lo que se refiere al acto exterior, puede ocurrir de dos modos. Uno, porque el objeto que se ordena al fin intentado no es proporcionado a ese fin; por ejemplo, si uno diera diez libras, no podría conseguir su intención si intentase comprar una cosa que valiera cien libras. Otro modo, por los impedimentos que pueden sobrevenir al acto exterior y que no está en nuestra potestad quitarlos; por ejemplo, uno intenta ir hasta Roma y le surgen inconvenientes que le imposibilitan hacerlo. Pero en cuanto al acto interior de la voluntad sólo hay un modo, porque los actos interiores de la voluntad están en nuestra potestad, mientras que no lo están los exteriores. Pero la voluntad puede querer algún objeto no proporcionado con el fin intentado y, así, la voluntad que se dirige a ese objeto considerado absolutamente, no es tan buena como la intención. No obstante, porque también la intención misma a veces pertenece al acto de la voluntad, en cuanto que es su razón, por eso la cantidad de buena intención redunda en la voluntad, por cuanto la voluntad quiere un gran bien como fin, aunque el medio con que quiere conseguir tan gran bien no sea digno de ese fin.

Pero si se considera la cantidad de la intención y la del acto según su intensidad, entonces la intensidad de la intención redunda en el acto interior y en el acto exterior de la voluntad, porque la intención misma de algún modo se relaciona formalmente con los dos, como se desprende de lo dicho (q.12 a.4; q.18 a.6). Aunque, si hay una intención intensa, materialmente es posible que el acto interior o el exterior no sean tan intensos, hablando materialmente; por ejemplo, cuando uno no quiere tomar una medicina tan intensamente como quiere la salud. Sin embargo, el mismo intentar intensamente la salud, redunda formalmente en querer intensamente la medicina.

No obstante, hay que tener en cuenta que la intensidad de un acto interior o exterior puede referirse a la intención como objeto; por ejemplo, cuando intenta intensamente querer, o hacer algo intensamente. Sin embargo, no por eso quiere u obra intensamente, porque la bondad de un acto interior o exterior no es consecuencia de la cantidad de bien intentado, como se dijo. De ahí que uno no merezca cuanto intenta merecer, porque la cantidad de mérito reside en la intensidad del acto, como se dirá más adelante (q.20 a.4; q.114 a.4).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa *Glossa* se refiere a la consideración de Dios, que tiene en cuenta sobre todo la intención del fin. Por eso la otra *Glossa*[14] dice en el mismo lugar que *el tesoro del corazón es la intención, con la cual juzga Dios las obras;* pues, como se dijo (a.8), la bondad de la intención redunda de algún modo en la bondad de la voluntad, que hace también meritorio ante Dios el acto exterior.

2. *A la segunda hay que decir:* La bondad de la intención no es causa completa de una voluntad buena. Por lo cual el argumento no se sigue.

3. *A la tercera hay que decir:* La malicia de la intención sola es suficiente para la malicia de la voluntad y, por eso, también la voluntad es tan mala como la intención. Pero no vale el mismo argumento en cuanto a la bondad, como se dijo (ad 2).

14. *Glossa ordin.* super Mt 12,35; RÁBANO MAURO, *In Mt 12,35* 1.4: ML 107,931.

ARTÍCULO 9

La bondad de la voluntad, ¿depende de su conformidad con la voluntad divina?

In Sent. 1 d.48 a.1; *De verit.* q.23 a.7.

Objeciones por las que parece que la bondad de la voluntad humana no depende de la conformidad con la voluntad divina.

1. Es imposible que la voluntad del hombre se conforme con la voluntad divina, como demuestra lo que se dice en Is 55,9: *Como se elevan los cielos sobre la tierra, se elevan mis caminos de vuestros caminos y mis pensamientos, de vuestros pensamientos.* Por tanto, si para la bondad de la voluntad se requiriera la conformidad con la voluntad divina, se seguiría que era imposible que la voluntad del hombre fuera buena. Y esto es inconveniente.

2. Además, nuestra voluntad deriva de la voluntad divina, como nuestra ciencia, de la ciencia divina. Pero no se requiere para nuestra ciencia que sea conforme con la ciencia divina, pues Dios sabe muchas cosas que nosotros ignoramos. Luego no se requiere que nuestra voluntad sea conforme con la voluntad divina.

3. Además, la voluntad es el principio de la acción. Pero nuestra acción no puede ser conforme con la acción divina. Luego tampoco nuestra voluntad con su voluntad.

En cambio está lo que se dice en Mt 26,39: *No como yo quiero, sino como quieres Tú,* que significa que *quiere ser un hombre recto y dirigirse a Dios,* como explica Agustín en *Enchirid.*[15] Ahora bien, la rectitud de la voluntad es su bondad. Luego la bondad de la voluntad depende de su conformidad con la voluntad divina.

Solución. *Hay que decir:* La bondad de la voluntad depende de la intención del fin, como se ha dicho (a.7). Ahora bien, el fin último de la voluntad humana es el sumo bien, que es Dios, como ya se dijo (q.1 a.8; q.3 a.1). Por consiguiente, se requiere para la bondad de la voluntad humana que se ordene al sumo bien, que es Dios.

Por otra parte, este bien se relaciona en primer lugar y de por sí con la voluntad divina como con su objeto propio. Ahora bien, lo que es primero en cualquier género, es medida y razón de todas las cosas que son de ese género. Pero cada cosa es recta y buena en cuanto que alcanza la propia medida. Luego, para que la voluntad del hombre sea buena, se requiere que se conforme con la voluntad divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad del hombre no puede conformarse con la voluntad divina por equiparación, sino por imitación. Y del mismo modo que la ciencia del hombre se conforma con la ciencia divina porque conoce lo verdadero; también la acción del hombre se conforma con la acción divina porque es conveniente para el agente. Y esto ocurre por imitación, no por equiparación.

Por tanto, quedan respondidas las objeciones *segunda* y *tercera.*

ARTÍCULO 10

¿Es necesario que la voluntad humana se conforme con la voluntad divina en lo que quiere, para ser buena?

In Sent. 1 d.48 a.2.3.4; *De verit.* q.23 a.8.

Objeciones por las que parece que la voluntad del hombre no debe conformarse siempre con la voluntad divina en lo que quiere.

1. No podemos querer lo que desconocemos, pues el objeto de la voluntad es el bien aprehendido. Pero, en la mayoría de los casos, ignoramos lo que Dios quiere. Luego la voluntad humana no puede conformarse con la voluntad divina en lo que quiere.

2. Además, Dios quiere castigar al que sabe por su presciencia que va a morir en pecado mortal. Luego, si el hombre tuviera que conformar su voluntad con la voluntad divina en lo que quiere, se seguiría que el hombre tendría que querer su condenación. Y esto es inconveniente.

3. Además, nadie está obligado a querer algo que sea contrario a la piedad. Pero si el hombre quisiera lo que Dios quiere, esto sería alguna vez contrario a

15. Cf. *Enarr. in Psalm.* ps.32 enarr.2 serm.1: ML 36,278.

la piedad; por ejemplo, cuando Dios quiere que muera el padre de uno, si el hijo quisiera esto mismo, sería contrario a la piedad. Luego el hombre no está obligado a conformar su voluntad con la voluntad divina en lo que quiere.

En cambio está lo que acerca de Sal 31,2: *A los rectos se debe alabanza,* dice la *Glossa*[16]: *Tiene corazón recto quien quiere lo que Dios quiere.* Pero todos están obligados a tener corazón recto. Luego todos están obligados a querer lo que Dios quiere.

2. Además, la forma de la voluntad procede del objeto, como la de cualquier acto. Luego, si el hombre está obligado a conformar su voluntad con la voluntad divina, se sigue que tiene que conformarla en lo querido.

3. Además, el enfrentamiento de voluntades consiste en esto, en que los hombres quieren cosas diversas. Pero quienquiera que tenga voluntad opuesta a la voluntad divina, tiene mala voluntad. Luego quienquiera que no conforme su voluntad con la divina en lo que quiere, tiene mala voluntad.

Solución. *Hay que decir:* La voluntad se dirige a un objeto según lo que le propone la razón, como se demostró (a.3.5). Ahora bien, puede suceder que la razón considere una cosa de diversas maneras, de modo que, bajo una razón sea buena, y bajo otra no lo sea. Por eso la voluntad de uno que quiere que suceda algo, en la medida que tiene razón de bien, es buena; y la voluntad de otro que quiere que eso mismo no suceda, en la medida que tiene razón de mal, es una voluntad buena también. Por ejemplo: un juez tiene voluntad buena cuando quiere la ejecución de un ladrón, porque es justa; pero también es buena la voluntad de la esposa o del hijo que no quiere que ese mismo sea ejecutado, por cuanto la ejecución es mala según la naturaleza.

Por otra parte, como la voluntad es consecuencia de la aprehensión de la razón o entendimiento, en la medida que la razón del bien aprehendido sea más común, también la voluntad se dirigirá a un bien más común. Como se ve en el ejemplo anterior: pues el juez tiene cuidado del bien común, que es la justicia y, por eso, quiere la ejecución del ladrón, que tiene razón de bien por relación con el estado común; en cambio, la esposa del ladrón tiene que considerar el bien privado de la familia y, de acuerdo con esto, quiere que su marido ladrón no sea ejecutado. Ahora bien, Dios, que es el hacedor y gobernador del universo, aprehende el bien de todo el universo; por eso todo lo que quiere, lo quiere bajo razón de bien común, que es su bondad, que es el bien del todo el universo. En cambio, la aprehensión de la criatura, según su naturaleza, se refiere a un bien particular proporcionado a su naturaleza. Pero puede suceder que algo sea bueno según una razón particular y no lo sea según una razón universal, o al revés, como se ha dicho. Y, por tanto, sucede que una voluntad es buena por querer algo considerado según una razón particular, que, sin embargo, Dios no quiere según una razón universal, o al contrario. Por eso sucede también que diversas voluntades de diversos hombres, referentes a cosas opuestas, pueden ser buenas, por cuanto quieren que algo ocurra o no ocurra por diversas razones particulares.

Pero no es recta la de quien quiere un bien particular si no lo refiere al bien común como a fin, porque incluso el apetito natural de una parte se ordena al bien común del todo. Ahora bien, la razón cuasi formal de querer lo que se ordena a un fin, se toma del fin. Por eso, para que uno quiera con voluntad recta un bien particular, es necesario que el bien particular sea querido materialmente, pero que el bien común divino sea querido formalmente. Por consiguiente, la voluntad humana tiene que conformarse con la divina en lo que quiere formalmente, pues está obligada a querer el bien divino y común; pero no materialmente, por la razón ya señalada. Sin embargo, en cuanto a ambos bienes, la voluntad humana se conforma con la divina de algún modo. Porque se conforma con la voluntad divina en el fin último, en la medida que se conforma con ella en la razón común de lo querido. Cuando, en cambio, no se conforma con ella

16, *Glossa ordin.; Glosa de* PEDRO LOMBARDO: ML 191,325; cf. AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.32,1 enarr.2 serm.1: ML 36,277.

en lo querido materialmente, se conforma por razón de causa eficiente, porque las cosas concretas tienen de Dios, como de su causa efectiva, esta inclinación propia que sigue a su naturaleza o aprehensión natural. Por eso se acostumbró decir, en cuanto a esto, que la voluntad del hombre se conforma con la divina, porque quiere lo que Dios quiere que quiera.

Hay también otro modo de conformidad según la razón de causa formal: que uno quiera algo por caridad, como Dios quiere. Esta conformidad se reduce a la conformidad formal que se aprecia por el orden al fin último, que es el objeto propio de la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Podemos saber qué es lo que quiere Dios según razón común, pues sabemos que lo que Dios quiere, lo quiere bajo razón de bien. Por eso, quien quiere algo bajo alguna razón de bien, tiene voluntad conforme con la voluntad divina, en cuanto a la razón de lo querido. Pero no sabemos qué quiere Dios en particular. Y, en cuanto a esto, no estamos obligados a conformar nuestra voluntad con la divina. Sin embargo, en el estado de gloria todos verán, en cada cosa que quieran, su orden hacia lo que Dios quiere acerca de eso. Por ello todos conformarán en todo su voluntad con Dios materialmente y no sólo formalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no quiere la condenación de nadie bajo razón de condenación, ni la muerte de nadie en cuanto que es muerte, porque *quiere que todos los hombres se salven* (1 Tim 2,4); pero lo quiere bajo razón de justicia. Por eso basta, con respecto a esto, que el hombre quiera la justicia de Dios y que se guarde el orden de la naturaleza.

Con eso queda respondida la objeción *tercera.*

Respuesta a las objeciones en contra: 1. *A la primera hay que decir:* Quiere más lo que Dios quiere quien conforma su voluntad con la divina en cuanto a la razón de lo querido, que quien la conforma en cuanto a la cosa misma querida, porque la voluntad se dirige más principalmente al fin que a lo que es para el fin.

2. *A la segunda hay que decir:* La especie y la forma de un acto se aprecian mejor según la razón del objeto que según lo que es material en el objeto.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay enfrentamiento de voluntades cuando algunos quieren cosas diversas según distinta razón. Pero si, bajo una misma razón, uno quisiera algo que otro no quiera, se induciría enfrentamiento de voluntades. Pero esto no está en lo propuesto.

CUESTIÓN 20

Bondad y malicia de los actos humanos exteriores

A continuación debemos estudiar la bondad y la malicia concernientes a los actos exteriores (cf. q.18 introd.). Y acerca de esto se plantean seis problemas:

1. La bondad y la malicia, ¿están antes en el acto de la voluntad o en el acto exterior?—2. Toda la bondad o malicia del acto exterior, ¿depende de la bondad de la voluntad?—3. La bondad o la malicia del acto interior, ¿es la misma que la del acto exterior?—4. El acto exterior, ¿añade bondad o malicia al acto interior?—5. Un acontecimiento subsiguiente, ¿añade bondad o malicia al acto exterior?—6. Un mismo acto exterior, ¿puede ser bueno y malo?

ARTÍCULO 1

La bondad o la malicia, ¿está antes en el acto de la voluntad o en el acto exterior?

De malo q.2 a.3.

Objeciones por las que parece que el bien y el mal están antes en el acto exterior que en el acto de la voluntad.

1. La voluntad recibe su bondad del objeto, como ya se dijo (q.19 a.1.2). Pero el acto exterior es el objeto del acto interior de la voluntad, pues se dice que queremos el robo o que queremos dar limosna. Luego el bien y el mal están primero en el acto exterior que en el acto de la voluntad.

2. Además, el bien conviene antes con el fin, porque las cosas que son para el fin reciben la razón de bien del orden al fin. Pero el acto de la voluntad no puede ser fin, como ya se dijo (q.1 a.1 ad 2); mientras que el acto de cualquier otra potencia sí puede ser fin. Luego el bien está primero en el acto de cualquier otra potencia que en el acto de la voluntad.

3. Además, el acto de la voluntad se comporta formalmente con el acto exterior, como ya se dijo (q.18 a.6). Pero lo formal es posterior, pues la forma sobreviene a la materia. Luego el bien y el mal están en el acto exterior primero que en el de la voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Retract.*[1], que *la voluntad es la que peca y la que vive rectamente.* Luego el bien y el mal morales residen primero en la voluntad.

Solución. *Hay que decir:* Algunos actos exteriores pueden llamarse buenos o malos de dos modos. Uno, según su género y según las circunstancias que se advierten en ellos; por ejemplo, se dice que es bueno dar limosna si se observan las debidas circunstancias. Del otro modo, se dice que algo es bueno o malo por su orden al fin; por ejemplo, se dice que es malo dar limosna por vanagloria. Ahora bien, como el fin es el objeto propio de la voluntad, es claro que la razón de bien o de mal, que recibe el acto exterior de su orden al fin, se encuentra antes en el acto de la voluntad y que de él deriva al acto exterior. Pero la bondad o malicia que tiene el acto exterior de por sí, por la debida materia y por las debidas circunstancias, no deriva de la voluntad, sino más bien de la razón. Por eso, si se considera la bondad del acto exterior en cuanto que está en la ordenación y en la aprehensión de la razón, es anterior a la bondad del acto de la voluntad; pero si se considera en cuanto que está en la ejecución de la obra, sigue a la bondad de la voluntad, que es su principio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

1. L.1 c.9: ML 32,596.

primera hay que decir: El acto exterior es objeto de la voluntad en cuanto que la razón se lo presenta a ella como un bien aprehendido y ordenado por la razón, y así es anterior al bien del acto de la voluntad. Pero en cuanto consiste en la ejecución de la obra, es efecto de la voluntad y sigue a la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin es anterior en la intención, pero posterior en la ejecución.

3. *A la tercera hay que decir:* La forma, en cuanto que se recibe en la materia, es posterior a la materia en la vía de generación, aunque sea anterior por naturaleza; pero en cuanto que está en la causa agente, es de todos los modos anterior. Ahora bien, la voluntad se relaciona con el acto exterior como causa eficiente. Por eso la bondad del acto de la voluntad es la forma del acto exterior que está en la causa agente.

ARTÍCULO 2

Toda la bondad o malicia del acto exterior, ¿depende de la bondad de la voluntad?

In Sent. 2 d.40 a.2.

Objeciones por las que parece que toda la bondad y la malicia del acto exterior dependen de la voluntad.

1. Se dice en Mt 7,18: *Un árbol bueno no puede dar frutos malos, ni un árbol malo dar frutos buenos.* Pero por árbol se entiende la voluntad y por fruto, la obra, según la *Glossa*[2]. Luego no puede ocurrir que la voluntad interior sea buena y el acto exterior malo, o a la inversa.

2. Además, dice Agustín en el libro *Retract.*[3] que sólo se peca con la voluntad. Luego, si no hay pecado en la voluntad, no lo habrá en el acto exterior. Y así toda la bondad y malicia del acto exterior depende de la voluntad.

3. Además, el bien y el mal de que hablamos ahora, son diferencias del acto moral. Pero las diferencias dividen de por sí al género, según el Filósofo en VII *Metaphys.*[4] Luego, como el acto es moral por ser voluntario, parece que el bien y el mal se reciben en el acto sólo de la voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Contra mendacium*[5], que *hay cosas que se pueden hacer bien casi sin un fin bueno o sin buena voluntad.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se advirtió (a.1, en un acto exterior puede contemplarse una doble bondad o malicia: una según la debida materia y circunstancias, y otra según el orden al fin. Y la que surge del orden al fin depende toda ella de la voluntad. En cambio, la que proviene de la materia debida o de las circunstancias, depende de la razón, y de ésta depende la bondad de la voluntad, porque se dirige a ella.

Pero hay que tener en cuenta que, como ya se dijo (q.19 a.6 ad 1), para que una cosa sea mala, basta un defecto singular, mientras que para que algo sea bueno no basta un bien singular, sino que se requiere integridad de bondad. Por consiguiente, si la voluntad es buena tanto por su propio objeto como por el fin, se sigue que el acto exterior es bueno. Pero, para que el acto exterior sea bueno, no basta la bondad de la voluntad que viene de la intención del fin, sino que, si la voluntad es mala por la intención del fin o por el acto querido, se sigue que el acto exterior es malo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad buena, significada por el árbol bueno, hay que entenderla como dotada de bondad tanto por parte del acto querido como del fin intentado.

2. *A la segunda hay que decir:* Uno no peca con la voluntad sólo cuando quiere un mal fin, sino también cuando quiere un mal acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo voluntario no se atribuye sólo al acto interior de la voluntad, sino también a los actos exteriores, en cuanto que proceden de la voluntad y de la razón. Por consiguiente, acerca de unos y otros actos puede haber diferencia de bien y de mal.

2. *Glossa ordin.* sobre Mt 7,18; AGUSTÍN, *Contra Iulian.* 1.1 c.8: ML 44,667. 3. L.1 c.9: ML 32,596. 4. ARISTÓTELES, 1.6 c.12 n.5 (BK 1038a9): S. TH., 1.7 lect.12. 5. C.7: ML 40,528.

ARTÍCULO 3

La bondad y la malicia del acto exterior, ¿es la misma que la del acto interior?

Objeciones por las que parece que la bondad o malicia del acto interior de la voluntad no es la misma que la del acto exterior[a].

1. El principio del acto interior es la fuerza interior aprehensiva o apetitiva del alma, mientras que el principio del acto exterior es la potencia que ejecuta el movimiento. Pero donde hay diversos principios de acción, hay diversos actos. Por otra parte, el acto es sujeto de bondad o de malicia, y un mismo accidente tampoco puede estar en diversos sujetos. Luego el acto interior y el exterior no pueden tener la misma bondad.

2. Además, *virtud es lo que hace bueno a quien la tiene, y buena la obra que realiza,* como se dice en II *Ethic.*[6] Pero la virtud intelectual que está en la potencia imperante es distinta de la virtud moral que está en la potencia imperada, como se indica en I *Ethic.*[7] Luego es distinta la bondad del acto interior, que es de la potencia imperante, y la del acto exterior, que es de la potencia imperada.

3. Además, la causa y el efecto no pueden ser una misma cosa, pues nada es causa de sí mismo. Pero la bondad del acto interior es causa de la bondad del acto exterior, o a la inversa, como se dijo (a.1.2). Luego la bondad de ambos no puede ser la misma.

En cambio está lo que se demostró antes (q.18 a.6), que el acto de la voluntad se comporta como lo formal respecto al acto exterior. Pero lo formal y lo material hacen una sola cosa. Luego es una sola bondad la del acto interior y la del exterior.

Solución. *Hay que decir:* El acto interior de la voluntad y el acto exterior, considerados en el género moral, son un único acto, como se dijo (q.17 a.4). Pero sucede algunas veces que el acto que es uno en cuanto al sujeto, puede tener muchas razones de bondad o malicia y, otras veces, una sola. Por tanto, hay que decir que unas veces la bondad o la malicia del acto interior y la del exterior son la misma y, otras veces, distintas; pues, como ya se dijo (a.1.2), estas dos bondades o malicias, la del acto interior y la del exterior, se ordenan entre sí. Pero, en las cosas que se ordenan una a otra, a veces una es buena únicamente porque se ordena a otra, como una bebida amarga es buena sólo porque es curativa. Por eso no es distinta la bondad de la curación de la de la bebida, sino la misma. Sin embargo, otras veces lo que se ordena a otra cosa tiene en sí alguna razón de bien, además del orden a otro bien, como el medicamento sabroso tiene razón de bien deleitable, además de ser curativo.

Por consiguiente, hay que decir que, cuando el acto exterior es bueno o malo sólo por orden al fin, entonces es del todo la misma bondad o malicia la del acto de la voluntad, que se orienta de por sí hacia el fin, y la del acto exterior, que mira al fin mediante el acto de la voluntad. Pero cuando el acto exterior tiene bondad o malicia de por sí, es de-

6. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 7. ARISTÓTELES, c.13 n.20 (BK 1103a3): S. TH., lect.20.

---

a Puesto que la moralidad «esencial» viene determinada por la voluntad, parece que el acto exterior no añadiría nada a la bondad-malicia de la acción. Evidentemente, no es así, y de ahí las distinciones de estos tres artículos, pues no es lo mismo adulterar de hecho que ser adúltero en el deseo. Siguiendo la tradición evangélica, en el deseo ya hay pecado, pero la consumación añade culpa, responsabilidades y consecuencias.

Por eso, en los siguientes artículos (a.4-5), advierte el Santo que los efectos del acto pueden ser considerables y, en ocasiones, llegan a revestir mayor gravedad que los actos mismos. Se distingue, naturalmente, en ellos entre las consecuencias previstas y las imprevistas, que engrosarán las categorías de culpa o perdón según la unidad propia o accidental a la acción de que se trata.

Caso diferente, muy polémico hasta el día de hoy y muy discernido de variadas actitudes en casos conflictivos, es el «doble efecto» —uno positivo y otro negativo, aunque ambos simultáneos— de la acción moral. Sobre esta distinción se han fundamentado soluciones radicalmente antitéticas.

cir, por la materia o las circunstancias, entonces la bondad del acto exterior es una y la bondad de la voluntad, que procede del fin, otra; de modo que, no obstante, la bondad del fin redunda de la voluntad al acto exterior, y la bondad de la materia y de las circunstancias redunda al acto de la voluntad, como ya se dijo (a. 1.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ese argumento demuestra que el acto exterior y el interior son distintos según el género de la naturaleza. Sin embargo, de cosas distintas así se constituye una única en el género moral, como ya se dijo (q.17 a.4).

2. *A la segunda hay que decir:* Como se señala en el VI *Ethic.*[8], las virtudes morales se ordenan a sus propios actos, que son como fines, pero la prudencia, que está en la razón, se ordena a lo que es para el fin. Por eso se requieren varias virtudes. Pero la razón recta no recibe del fin mismo de las virtudes otra bondad que la de la virtud, porque la bondad de la razón se participa en cada una de las virtudes.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando algo deriva de una cosa a otra como de una causa agente unívoca, entonces es distinto lo que hay en una y en otra; por ejemplo, cuando lo caliente calienta, es numéricamente distinto el calor de lo que calienta y el calor de lo calentado, aunque sea el mismo específicamente. Pero cuando algo deriva de una cosa a otra por analogía o proporción, entonces es una sola cosa numéricamente; por ejemplo, de lo sano que hay en un cuerpo animal deriva lo sano a la medicina y a la orina, y no es distinta la salud de la medicina y de la orina de la salud del animal, que la medicina realiza y la orina indica. Y así deriva la bondad del acto exterior de la bondad de la voluntad, y al revés, por el orden del uno al otro.

ARTÍCULO 4

El acto exterior, ¿añade bondad o malicia al acto interior?

In Sent. 2 d.40 a.3; *De malo* q.2 a.2 ad 8.

Objeciones por las que parece que el acto exterior no añade bondad o malicia al acto interior.

1. Dice Crisóstomo, en *Super Matth.*[9]: *La voluntad es la que es premiada por el bien o condenada por el mal.* Pero las obras son testimonios de la voluntad. Luego Dios no busca las obras por sí mismo, para saber cómo juzgar, sino por los demás, para que todos entiendan que Él es justo. Pero el bien y el mal han de apreciarse más según el juicio de Dios que según el juicio de los hombres. Luego el acto exterior no añade bondad o malicia al acto interior.

2. Además, es una misma la bondad del acto interior y la del exterior, como se dijo (a.3). Pero el aumento se hace por adición de una cosa a otra. Luego el acto exterior no añade bondad o malicia al acto interior.

3. Además, toda la bondad de las criaturas no añade nada a la bondad divina, porque toda ella deriva de la bondad divina. Pero la bondad del acto exterior a veces deriva toda ella de la bondad del acto interior, otras veces al revés, como se dijo (a. 1.2). Luego ninguno de ellos añade bondad o malicia al otro.

En cambio, todo agente busca conseguir el bien y evitar el mal. Luego, si con el acto exterior no se añadiera bondad o malicia, quien tiene buena o mala voluntad en vano realizaría una obra buena o dejaría una obra mala. Y esto es inconveniente.

Solución. *Hay que decir:* Si hablamos de la bondad del acto exterior que recibe de la voluntad del fin, entonces el acto exterior no añade nada de bondad, a no ser que la misma voluntad de suyo se haga mejor en cosas buenas y peor en malas. Y esto parece que puede ocurrir de tres modos. Uno, por el número; por ejemplo, cuando uno quiere hacer algo con buen o mal fin y en ese momento no lo hace, pero más tarde quiere y lo hace; se duplica el acto de la voluntad y, así, se hace un doble bien o un doble mal. Otro modo, por la extensión; por ejemplo, cuando uno quiere hacer algo con un fin bueno o malo y desiste por algún impedimento, y otro, en cambio, continúa el movimiento de la voluntad

8. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1144a8): S. TH., lect.10. 9. Homil.19: MG 57,274.

hasta llevarlo a cabo; es claro que esta segunda voluntad dura más tiempo en el bien o en el mal y, por ello, es mejor o peor. El tercer modo, por la intensidad, pues hay algunos actos exteriores que, porque son deleitables o penosos, por su propia naturaleza intensifican o atenúan la voluntad. Pero consta que la voluntad es tanto mejor o peor cuanto más intensamente tiende al bien o al mal.

Si, en cambio, hablamos de la bondad del acto exterior que tiene por la materia o por las circunstancias debidas, entonces se relaciona con la voluntad como término y como fin; y así aumenta la bondad o la malicia de la voluntad, porque toda inclinación o movimiento se perfecciona cuando consigue el fin o alcanza el término. Por eso una voluntad no es perfecta si no es tal que obre, dada la oportunidad. Pero si, habiendo una voluntad perfecta, que obraría si pudiera, falta la posibilidad, el defecto de la perfección que viene del acto exterior es completamente involuntario. Ahora bien, lo involuntario no disminuye el premio o la pena, si uno falla del todo involuntariamente al hacer el bien o el mal, igual que no merece pena ni premio por hacer el mal o el bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Crisóstomo habla de la voluntad del hombre que ha sido consumada y no cesa en su acto si no es a causa de la imposibilidad de realizarlo.

2. *A la segunda hay que decir:* Ese argumento procede a partir de la bondad del acto exterior que recibe de la voluntad del fin. Pero la bondad del acto exterior que recibe de la materia y de las circunstancias es distinta de la bondad de la voluntad que procede del fin, pero no es distinta de la bondad de la voluntad que procede del acto mismo querido, sino que se relaciona con ella como su razón y su causa, según se dijo ya (a.1.2).

Y con esto queda respondida la objeción *tercera.*

ARTÍCULO 5

Un acontecimiento subsiguiente, ¿aumenta la bondad o la malicia del acto exterior?

Infra q.73 a.8; *De malo* q.1 a.3 ad 15; q.3 a.10 ad 5.

Objeciones por las que parece que un acontecimiento subsiguiente aumenta la bondad o la malicia del acto.

1. El efecto preexiste virtualmente en la causa. Pero los acontecimientos siguen a los actos como los efectos a las causas. Luego preexisten virtualmente en los actos. Pero todo se juzga bueno o malo según la virtud, pues *virtud es lo que hace bueno a quien la posee,* como se dice en II *Ethic.*[10] Luego los acontecimientos aumentan la bondad o malicia del acto.

2. Además, las cosas buenas que hacen los oyentes son efectos que se siguen de la predicación de un doctor. Pero estas cosas buenas redundan al mérito del predicador, como demuestra lo que se dice en Flp 4,1: *Hermanos míos queridísimos y muy deseados, mi alegría y mi corona.* Luego el acontecimiento subsiguiente aumenta la bondad o la malicia del acto.

3. Además, sólo aumenta la pena si crece la culpa; por eso se dice en Deut 25,2: *Según el tamaño del pecado será la medida de la pena.* Pero con el acontecimiento subsiguiente se aumenta la pena, pues se dice en Éx 21,3: *Si el buey embestía desde hacía días, habían avisado al amo y no lo había encerrado, y mató a un hombre o a una mujer, el buey será lapidado y su dueño ejecutado.* Pero no sería ejecutado si no hubiera matado a un hombre, aunque no hubiera encerrado el buey. Luego el acontecimiento subsiguiente aumenta la bondad o la malicia del acto.

4. Además, si uno interviene en una causa de muerte golpeando o dando sentencia, y no se sigue la muerte, no contrae irregularidad. Pero la contraería si se siguiera la muerte. Luego el acontecimiento subsiguiente incrementa la bondad o la malicia del acto.

10. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6.

En cambio, un acontecimiento subsiguiente no hace malo al acto que era bueno, ni bueno al que era malo. Por ejemplo, si uno da limosna a un pobre y éste la emplea para pecar, nada se le imputa a quien dio la limosna y, de un modo semejante, si alguien soporta pacientemente una injuria que se le ha hecho, no por eso queda disculpado quien la hizo. Luego el acontecimiento subsiguiente no aumenta la bondad o malicia del acto.

Solución. *Hay que decir:* El acontecimiento subsiguiente es premeditado o no. Si es premeditado, es claro que añade bondad o malicia, pues cuando uno piensa que de su obra pueden seguirse muchos males, y no por eso desiste, su voluntad se muestra mucho más desordenada.

Pero si el acontecimiento subsiguiente no es premeditado, entonces hay que distinguir. Porque si se sigue de por sí o en la mayoría de los casos, ese acontecimiento aumenta la bondad o malicia del acto, pues es claro que es mejor por su género el acto del que pueden seguirse muchos bienes, y peor aquel del que derivan naturalmente muchos males. Pero si el acontecimiento subsiguiente es accidental y excepcional, entonces no incrementa la bondad o la malicia del acto, pues no se juzga una cosa por lo que es por accidente, sino por lo que es de por sí.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud de una causa se aprecia en lo que es su efecto de por sí, no en lo que lo es por accidente.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cosas buenas que hacen los oyentes se siguen de la predicación del doctor de por sí. Por eso redundan al premio del predicador, sobre todo cuando se intentan previamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Ese acontecimiento por el que se manda aplicarle una pena, se sigue de por sí de esa causa y, además, se pone deliberadamente. Por eso se tiene en cuenta para la pena.

4. *A la cuarta hay que decir:* Ese argumento procedería si la irregularidad siguiera a la culpa. Pero no sigue a la culpa, sino al hecho, por algún defecto del sacramento.

ARTÍCULO 6

Un mismo acto exterior, ¿puede ser bueno y malo?

In Sent. 2 d.40 a.4.

Objeciones por las que parece que un mismo acto puede ser bueno y malo.

1. *El movimiento continuo es uno solo,* como se dice en el V *Physic.*[11] Pero un solo movimiento continuo puede ser bueno y malo; por ejemplo, si uno que va sin interrupción a una iglesia, primero intenta la vanagloria y después, servir a Dios. Luego un mismo acto puede ser bueno y malo.

2. Además, según el Filósofo en el III *Ethic.*[12], la acción y la pasión son un único acto. Pero puede haber una pasión buena, como la de Cristo, y una acción mala, como la de los judíos. Luego un mismo acto puede ser bueno y malo.

3. Además, por ser el esclavo como un instrumento del dueño, la acción del esclavo es acción del dueño, como la acción de un instrumento es acción del artífice. Pero puede ocurrir que la acción del esclavo proceda de una voluntad buena del dueño, y sea así buena, y de una mala voluntad del esclavo, y sea así mala. Luego el mismo acto puede ser bueno y malo.

En cambio, cosas contrarias no pueden estar en un mismo sujeto. Pero el bien y el mal son contrarios. Luego un acto no puede ser bueno y malo.

Solución. *Hay que decir:* Nada impide que algo sea una sola cosa porque está en un género, y que sea múltiple si se refiere a otro género. Por ejemplo: una superficie continua es una sola si se la considera en el género de la cantidad, pero es múltiple en la medida que se la refiere al género del color, si en parte es blanca y en parte, negra. De acuerdo con esto, nada impide que un acto sea uno solo, referido al género de la naturaleza, y que no sea uno solo referido al

11. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 228a20): S. TH., lect.8. 12. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 202a18): S. TH., lect.4.

género moral, y también a la inversa, como se dijo (a.3 ad 1; q.18 a.7 ad 1); porque un andar continuo es un solo acto según el género de la naturaleza, pero puede suceder que sean muchos según el género moral, si cambia la voluntad del que anda, porque ella es el principio de los actos morales. Por consiguiente, si se toma un acto como está en el género moral, es imposible que sea bueno y malo-con bondad y malicia moral; pero, si es uno con unidad de naturaleza y no con unidad moral, puede ser bueno y malo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ese movimiento continuo que procede de diversa intención, aunque sea uno con unidad de naturaleza, no lo es con unidad moral.

2. *A la segunda hay que decir:* La acción y la pasión pertenecen al género moral en la medida que tienen razón de voluntario. Por tanto, en la medida que se las llama voluntarias a causa de voluntades diversas, son dos moralmente y puede estar en ellas por una parte el bien y por otra el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto del esclavo, en cuanto procede de la voluntad del esclavo, no es acto del señor, sino sólo en cuanto que procede de su mandato. Por eso la mala voluntad del esclavo no lo hace malo.

CUESTIÓN 21

Consecuencias de los actos humanos en razón de su bondad o malicia

A continuación se debe estudiar lo que se sigue de los actos humanos en razón de la bondad o malicia (cf. q.18 introd.). Y acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. El acto humano, por ser bueno o malo, ¿tiene razón de rectitud o de pecado?—2. ¿Tiene razón de laudable o de culpable?—3. ¿Tiene razón de mérito o de demérito?—4. ¿Tiene razón de mérito o de demérito ante Dios?

ARTÍCULO 1

El acto humano, por ser bueno o malo, ¿tiene razón de rectitud o de pecado?

Objeciones por las que parece que el acto humano, en cuanto que es bueno o malo, no tiene razón de rectitud o de pecado[a].

1. *Los pecados son monstruos en la naturaleza,* como se dice en el II *Physic.*[1] Pero los monstruos no son actos, sino cosas producidas al margen del orden natural. Ahora bien, lo que es por arte y por razón, imita a lo que es por naturaleza, como se dice en el mismo lugar[2]. Luego el acto, por ser desordenado y malo, no tiene *razón* de pecado.

2. Además, se produce un pecado en la naturaleza y en el arte cuando no se llega al fin intentado por la naturaleza y por el arte, como se dice en el II *Physic.*[3] Pero la bondad o la malicia del acto humano consiste sobre todo en la intención del fin y en su persecución. Luego parece que la malicia del acto no induce razón de pecado.

3. Además, si la malicia del acto indujera razón de pecado, se seguiría que dondequiera que hubiera mal habría pecado. Pero esto es falso, porque la pena, aunque tenga *razón* de mal, no la tiene

1. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 199b4): S. TH., lect.14. 2. ARISTÓTELES, *Phys,* 1.2 c.8 n.5 (BK 199al6): S. TH., lect.13. 3. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 199a33): S. TH., lect.14.

---

a Esta última cuestión, pese a su brevedad y a su índole sólo consecuente, se ha considerado como muy sustanciosa y actual. Quizás obedece este juicio al deseo de encontrar en el Santo temas de gran trascendencia histórica, como el de la responsabilidad social de las acciones humanas.

El artículo 1 no hace sino redefinir la noción de bueno y malo conforme a la idea de orden y de desorden. En el primero se cumple la atribución de rectitud, rectitud que significa conformidad con el orden de la razón y de la ley eterna. En el segundo se verifica lo que normalmente entendemos por pecado. Algo similar se nos explica más adelante para establecer las denominaciones de culpable o laudable, que reciben su nombre de la imputabilidad de las acciones a un agente.

La idea de demérito o de mérito las vincula el Santo al tema de la justicia para con los demás (a.3). Define al individuo como una parte de la sociedad; sus actos buenos o malos redundan consiguientemente en la sociedad, aunque sean actos privados; mucho más si son actos que van en favor o en contra directamente de toda la sociedad. Aunque en el segundo caso alcancen mayor mérito o demérito ante la sociedad, no por eso debemos decir que no acontece lo mismo en el caso de la acción privada. Subsiste en este artículo una concepción del hombre y de la moral plenamente integrada en lo social y que pocas veces se hallará tan expresamente en otros escritos. Después de Santo Tomás, pero en tiempos muy recientes, esta relación entre individuo y sociedad dentro de lo moral se ha ampliado mucho, de tal modo que ahora no se concibe una moral sin implicaciones sociales, aunque ello tampoco deba equivaler a transformar la moral en un mero producto de lo social.

de pecado. Luego, porque un acto sea malo, no tiene razón de pecado.

En cambio, la bondad del acto humano, como se demostró (q.19 a.4), depende principalmente de la ley eterna; por consiguiente, su malicia consiste en que está en desacuerdo con la ley eterna. Pero esto hace razón de pecado, pues dice Agustín en XXII *Contra Faustum*[4], que *es pecado el dicho, hecho o deseo contrarios a la ley eterna.* Luego el acto humano tiene razón de pecado precisamente por ser malo.

Solución. *Hay que decir:* El mal es más que el pecado, igual que el bien es más que la rectitud; pues toda privación de bien en cualquier cosa constituye razón de mal, pero el pecado consiste propiamente en el acto que se realiza por un fin, cuando no guarda el orden debido a ese fin. Ahora bien, el orden debido a un fin se mide según una regla, que es la virtud natural que inclina a tal fin, en lo que se hace según la naturaleza. Por consiguiente, cuando el acto procede de una virtud natural según la inclinación natural hacia el fin, se observa rectitud en el acto, porque el medio no sale de los extremos, es decir, el acto no sale del orden del principio activo hacia el fin. Pero cuando uno se aparta de esa rectitud del acto, entonces llega la razón de pecado.

Pero, en lo que hacemos mediante la voluntad, la regla próxima es la razón humana, y la regla suprema, la ley eterna. Luego cuando un acto del hombre procede hasta el fin según el orden de la razón y de la ley eterna, es recto; pero cuando se desvía de esa rectitud, se dice que es pecado. Por otra parte, es claro por lo ya dicho (q.19 a.3.4) que todo acto de la voluntad es malo precisamente por apartarse del orden de la razón y de la ley eterna, y que todo acto bueno concuerda con la razón y con la ley eterna. Por tanto, se sigue que el acto humano, por ser bueno o malo, tiene razón de rectitud o de pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que los monstruos son pecados por cuanto han sido producidos a partir de un pecado que está en el acto de la naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin es doble: último y cercano. Ahora bien, en el pecado de la naturaleza, al acto le falta ciertamente el fin último, que es la perfección de lo producido, pero no cualquier fin próximo, pues la naturaleza obra formando algo. Lo mismo ocurre en el pecado de la voluntad, siempre hay defecto en cuanto al fin último que se intenta, porque ningún acto voluntario malo se puede ordenar a la bienaventuranza, que es el fin último, aunque no falte un fin próximo, al que tiende y que consigue la voluntad. Por eso también, como esta intención del fin próximo se ordena al fin último, en la misma intención de este fin puede encontrarse razón de rectitud y de pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo se ordena a un fin mediante su acto y, por eso, la razón de pecado, que consiste en una desviación del orden al fin, consiste propiamente en un acto. Pero la pena se refiere a la persona que peca, como se dijo en la primera parte (q.48 a.5 ad 4; a.6 ad 3).

ARTÍCULO 2

El acto humano, por ser bueno o malo, ¿tiene razón de laudable o de culpable?

Objeciones por las que parece que el acto humano, porque es bueno o malo, no tiene razón de laudable o de culpable.

1. *Hay pecado incluso en lo que realiza la naturaleza,* como se dice en el II *Physic.*[5] Pero las cosas naturales no son laudables ni culpables, como se dice en el III *Ethic.*[6] Luego el acto humano, por ser malo o pecado, no tiene razón de culpa y, por consiguiente, tampoco tiene razón de laudable por ser bueno.

2. Además, el pecado se presenta en los actos morales igual que en los actos del arte, porque, como se dice en el II *Physic.*[7], *peca el gramático que no escribe rectamente y el médico que no receta rectamente.* Pero no se culpa a un artífice por haber

4. *C.21:* ML 42,418. 5. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 199a35): S. TH., lect.14. 6. ARISTÓTELES, c.5 n.15 (BK 1114a23): S. TH., lect.12. 7. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 199a33): S. TH., lect.14.

hecho algo malo, porque es propio de la industria del artífice poder hacer una obra buena y una obra mala, cuando quiera. Luego parece que tampoco el acto moral tiene razón de culpable por ser malo.

3. Además, dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*[8] que el mal es *débil e impotente.* Pero la debilidad y la impotencia quitan o disminuyen la razón de culpa. Luego el acto humano no es culpable por ser malo.

En cambio está lo que dice el Filósofo[9], que *son laudables las obras de las virtudes, mas vituperables o culpables las obras contrarias.* Pero los actos buenos son actos de virtud, porque *virtud es lo que hace bueno a quien la posee y a su obra,* como se dice en el II *Ethic.*[10]; por eso los actos opuestos son actos malos. Luego el acto humano tiene razón de laudable o de culpable por ser bueno o malo.

Solución. *Hay que decir:* El mal está en más que el pecado, igual que el pecado está en más que la culpa, pues se llama laudable o culpable un acto precisamente porque se imputa a quien lo hace, puesto que alabar o culpar no es otra cosa que imputar a alguien la bondad o la malicia de su acto. Ahora bien, un acto se imputa al agente cuando está en su potestad, cuando tiene dominio sobre su acto. Pero esto ocurre en todos los actos voluntarios, porque el hombre tiene dominio sobre sus actos mediante la voluntad, como se demuestra con lo dicho (q.1 a.1.2). Por tanto, queda que sólo en los actos voluntarios el bien o el mal constituyen razón de alabanza o de culpa; y en éstos el mismo mal es pecado y culpa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los actos naturales no están en la potestad del agente natural, pues la naturaleza está determinada a una sola cosa. Por eso, aunque en los actos naturales haya pecado, no hay en ellos culpa.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón se comporta de un modo diferente en las cosas artificiales que en las morales. En la artificiales, la razón se ordena a un fin particular, que es algo excogitado por la razón. En las morales, en cambio, la razón se ordena al fin común de toda la vida humana. Ahora bien, el fin particular se ordena al fin común. Luego, como hay pecado por desviación del orden al fin, según se dijo (a.1), en un acto de arte se encuentra pecado de dos modos. Uno, por desviación del fin particular intentado por el artífice, y este pecado será propio del arte; por ejemplo, si el artífice, intentando hacer una obra buena, la hace mala, o intentando hacer una obra mala, la hace buena. El otro modo, por desviación del fin común de la vida humana y, así, se dice que peca si intenta hacer una obra mala que defraude a alguien, y la hace. Pero este pecado no es propio del artífice en cuanto artífice, sino en cuanto que es hombre. Por eso se culpa al artífice en cuanto artífice por el primer pecado, y al hombre en cuanto hombre, por el segundo. Pero en los asuntos morales, en los que se considera el orden de la razón al fin común de la vida humana, el pecado y el mal siempre se consideran por la desviación del orden de la razón al fin común de la vida humana. Por consiguiente, se culpa de un pecado de este género al hombre en cuanto que es hombre y en cuanto que es moral. Por eso dice el Filósofo, en el VI *Ethic.*[11], que *en el arte es preferible el que quiere pecar, pero no en la prudencia, ni tampoco en las virtudes morales,* que dirige la prudencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Esa debilidad que hay en los males voluntarios está sometida a la potestad humana. Por eso no quita ni disminuye la razón de culpa.

ARTÍCULO 3

El acto humano, por ser bueno o malo, ¿tiene razón de mérito o de demérito?

Objeciones por las que parece que el acto humano no tiene razón de mérito y de demérito por su bondad o malicia.

1. El mérito y el demérito se dicen

8. § 31: MG 3,732; S. TH., lect.22. 9. ARISTÓTELES, *Eth.* 3 c.1 n.1 (BK 1109b31): 4 c.5 n.14 (BK 1127b4); *De virt. et vit.* c.1 n.2 (1249a28). 10. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1140b22): S. TH., lect.4.

por orden a la retribución, que sólo tiene lugar en lo que es para otro. Pero no todos los actos humanos buenos o malos son para otro, sino que algunos son para uno mismo. Luego no todo acto humano bueno o malo tiene razón de mérito o de demérito.

2. Además, ninguno merece pena o premio por disponer como quiere de lo que él es dueño; así, si un hombre destruyera una propiedad suya, no sería castigado como si destruyera algo de otro. Pero el hombre es dueño de sus actos. Luego no merece pena ni premio por disponer bien o mal de su acto.

3. Además, porque alguien adquiera un bien para sí mismo, no merece que nadie le recompense; y la misma razón vale para los males. Pero el mismo acto bueno es una perfección y un bien para quien lo hace, mientras que el acto desordenado es un mal para quien lo realiza. Luego el hombre no merece ni desmerece porque haga un acto bueno o malo.

En cambio está lo que se dice en Is 3,10-11: *Decid al justo que bien, que comerá el fruto de sus acciones. ¡Ay del impío! Le irá mal, se le dará el mérito de su manos.*

Solución. *Hay que decir:* El mérito y el demérito se dicen por orden a la retribución que se hace según justicia. Pero se le hace a uno retribución según justicia porque obra en provecho o en perjuicio de otro. Ahora bien, hay que tener en cuenta que cualquiera que viva en una sociedad, es en cierta medida parte y miembro de toda la sociedad. Luego quienquiera que hace algo para bien o para mal de alguien que vive en sociedad, esto redunda a toda la sociedad; como quien hiere una mano, consiguientemente hiere al hombre. Luego, cuando uno obra para bien o para mal de otra persona singular, le corresponde de dos modos razón de mérito o de demérito. Uno, porque le debe retribuir la persona singular a la que ayuda u ofende. Otro, porque le debe retribución todo el colectivo. Además, cuando uno ordena su acto directamente para bien o para mal de todo el colectivo, le debe retribución primero y principalmente todo el colectivo, en efecto, pero secundariamente todas las partes del colectivo. Pero también se debe retribución a uno cuando hace algo que revierte en su propio bien o mal, pues también esto revierte en el común, porque él mismo es parte de la colectividad; aunque no se le deba retribución por cuanto es bien o mal para una persona singular, que es la misma que obra, a no ser que acaso se deba retribución a sí misma, por cierta semejanza con la justicia del hombre para consigo.

Queda claro, por tanto, que el acto bueno o el malo tienen razón de laudable o de culpable en la medida que están en la potestad de la voluntad; tienen razón de rectitud y de pecado, según su orden al fin; y razón de mérito y de demérito, según la retribución de justicia para con otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A veces los actos buenos o malos del hombre, aunque no se ordenan al bien o al mal de otra persona singular, se ordenan, no obstante, al bien o al mal de otro: de la comunidad misma.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre, que tiene dominio sobre su acto, en cuanto que pertenece a una comunidad, de la que es parte, también merece algo o desmerece, en la medida que dispone sus actos bien o mal; como también si administra bien o mal sus otros bienes, con los que debe servir a la comunidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Ese mismo bien o mal que uno se hace a sí mismo con su propio acto, redunda a la comunidad, como se dijo (a.3).

ARTÍCULO 4

El acto humano, por ser bueno o malo, ¿tiene razón de mérito o de demérito ante Dios?

Infra q.114 a.1.

Objeciones por las que parece que el acto bueno o malo del hombre no tiene razón de mérito o de demérito en relación con Dios.

1. Se ha dicho (a.3) que el mérito y el demérito implican un orden a la recompensa por el beneficio o el daño causados a otro. Pero el acto bueno o malo del hombre no llega a ser un provecho o daño de Dios, pues se dice en Job 35,6.7: *Si pecas, ¿qué daño le haces? Si obras justamente, ¿qué le das?* Luego el acto del hombre, bueno o malo, no tiene ra-

zón de mérito o de demérito ante Dios.

2. Además, un instrumento no merece ni desmerece ante quien lo usa, porque toda la acción del instrumento es de quien lo usa. Pero el hombre, cuando obra, es instrumento de la virtud divina, que lo mueve principalmente, por eso se dice en Is 10,15: *¿Acaso se jacta el hacha frente al que corta con ella?; ¿o se tiene por grande la sierra ante quien la maneja?,* donde claramente se compara al hombre con un instrumento. Luego el hombre, obrando bien o mal, nada merece ni desmerece ante Dios.

3. Además, el acto humano tiene razón de mérito o de demérito en cuanto que se ordena a otro. Pero no todos los actos del hombre se ordenan a Dios. Luego no todos los actos buenos o malos tienen razón de mérito o de demérito ante Dios.

En cambio está lo que se dice en Ecle 12,14: *Todo lo que se hace, Dios lo llevará a juicio, sea bueno o malo.* Pero el juicio implica retribución, respecto a la cual se habla de mérito o de demérito. Luego todo acto bueno o malo del hombre tiene razón de mérito o de demérito.

Solución. *Hay que decir:* El acto de un hombre tiene razón de mérito o de demérito en cuanto que se ordena a otro, por razón de él o de la comunidad; pero de ambos modos nuestros actos buenos o malos tienen razón de mérito o de demérito ante Dios. Ciertamente por razón de Él, porque es el último fin del hombre. Ahora bien, hay obligación de referir todos los actos al fin último, como ya se trató (q.19 a.10). Por eso, quien realiza un acto malo que no puede ser referido a Dios, no observa el honor de Dios, que se debe al fin último. Además, por parte de toda la comunidad del universo, porque, en toda comunidad, quien rige la comunidad tiene sobre todo el cuidado del bien común, por lo que a él le corresponde retribuir cuanto se hace bien o mal en la comunidad. Ahora bien, Dios es el gobernador y rector de todo el universo, como se estudió en la primera parte (q.103 a.5), y especialmente de las criaturas racionales. Por consiguiente, es claro que los actos humanos tienen razón de mérito o de demérito en relación con Dios, de lo contrario se seguiría que Dios no se preocuparía de los actos humanos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Mediante el acto de un hombre nada puede aumentarle o disminuirle a Dios de suyo; sin embargo, el hombre, en cuanto de él depende, sustrae algo a Dios o se lo otorga, cuando observa o no observa el orden que Dios instituyó.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios mueve al hombre como instrumento, pero de un modo que no excluye que el hombre se mueva a sí mismo mediante el libre albedrío, como se desprende de lo dicho (q.9 a.6 ad 3). Por eso con su acto merece o desmerece ante Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre no se ordena a la comunidad política con todo su ser y con todas sus cosas; por eso no es necesario que cualquier acto suyo sea meritorio o demeritorio por orden a la comunidad política. Sin embargo, todo lo que el hombre es y todo lo que puede y tiene, ha de ser ordenado a Dios, y, por eso, todo acto bueno o malo del hombre tiene razón de mérito o de demérito ante Dios en la medida que es, por la misma razón de acto.

TRATADO DE LAS PASIONES DEL ALMA

Introducción a las cuestiones 22 a 48

Por VICTORINO RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, O. P.

1. **Razón de ser y estructura del tratado**

Al estudio de los actos humanos, en los que se refleja dinámicamente la imagen de Dios y por los que se accede a la bienaventuranza, incorpora Santo Tomás un amplio tratado sobre las *pasiones del alma,* actos humanos secundarios, o por participación, que «son comunes al hombre y a los animales» (Pról. a la cuestión 6). No se trata de una comunión unívoca, sino análoga, pues la pasión o emoción en el hombre, a diferencia de la del animal, participa intrínsecamente de la racionalidad y libertad, tanto que sus propias facultades, el apetito concupiscible y el apetito irascible, son sujeto propio de varias virtudes morales. Se trata, pues, de un amplio y complejo capítulo de antropología filosófico-teológica y de vida humana y moral, que completa, por una parte, el tratado de la sensualidad trazado en la primera parte, cuestión 81, y prolonga, por otro lado, el ámbito de la vida moral por el complejo psiquismo inferior. En este segundo aspecto, el estudio de las pasiones, en su ser psicológico y en su ser moral, entra de lleno en la teología moral estructurada en la segunda parte de la *Suma teológica.*

La primera división bipartita del tratado, en psicología de las pasiones y moralidad de las mismas, es paralela a la división del tratado anterior de los actos humanos en su voluntariedad (q.6-17) y en su moralidad (q.18-21). Ulteriormente, como a las pasiones las estudia primero en general (q.22-25) y luego en especial (q.26-48), de igual modo dedica primero una cuestión a su moralidad en general (q.24) y luego otras dos a la peculiar modalidad de la delectación (q.34) y del dolor (q.39).

Por lo demás, la estructuración del tratado es sumamente sencilla para quien esté iniciado en el método científico de Santo Tomás. En cuanto a las pasiones en general, se indaga qué son, cuántas y cuáles son, cómo son y orden que guardan entre sí. Sobre cada una en particular se pregunta por su especificidad, su causa, sus efectos, sus remedios. Al final de esta breve introducción daremos un cuadro sinóptico del articulado.

2. **Noción tomista de pasión**

Antes de definir lo que es propiamente la pasión psicológica, *movimiento del apetito sensitivo por la imaginación de un bien o de un mal,* conforme a la descripción del Damasceno, analizada en los tres artículos de la cuestión 22, hace Santo Tomás, como es su estilo, una clarificación del término *pasión* (en latín *passio,* del verbo *pati;* en griego *pazos,* del verbo *pazein),* que tanto

en el latín clásico como en el escolástico tiene un contenido más amplio que el usual en español: es más que padecimiento (v.gr., la pasión de Cristo), deseo o ira vehementes (v.gr., morir o matar por pasión) u otro desequilibrio pasional. Distingue, pues, Santo Tomás, en el primer artículo de la cuestión 22 y lugares paralelos, tres modos de padecer *(pati): a)* Cualquier clase de recepción, sin excluir nada del sujeto pasivo, y en este sentido padece el sentido y la inteligencia, al recibir las imágenes o ideas; *b)* cualquier movimiento de alteración con adquisición de una cualidad conveniente y pérdida o exclusión de otra inconveniente, y en este sentido padece el enfermo al curarse o el triste al alegrarse; *c)* cualquier movimiento de alteración con adquisición de una cualidad nociva y pérdida de la opuesta conveniente, y en este sentido padece el que enferma, o se entristece o es contrariado en su inclinación natural. Este tercer sentido es el más propio de la pasión en el uso que hace Santo Tomás del término. Tratándose aquí de las «pasiones del alma», el segundo y tercer sentido de pasión apuntado se concreta en las afecciones sensibles o emociones, conforme a la definición del Damasceno. Aparte de esta acepción de orden psicológico, el término *passio* tiene en Santo Tomás, además de la acepción amplia señalada en primer lugar (cualquier recepción en cualquier sujeto), acepciones más amplias de orden físico y metafísico. La *pasión* psicológica, como movimiento de alteración que es, constituye, junto con el movimiento local, el movimiento de generación-corrupción y el movimiento aumento-disminución, el último de los diez predicamentos, en contraposición a la *acción,* que es el noveno. La *pasión* significa también, junto con la cualidad pasible, la tercera especie de cualidad *(passio et patibilis qualitas).* En un sentido más trascendente, llama pasiones a las propiedades o atributos propios de alguna esencia, y así se dice que las pasiones del ser *(passiones entis)* son la verdad, la bondad, la unidad, la belleza; o que la verdad y el error son in-com-*patibles.* Se trata, pues, de un término de una gran variedad analógica de contenido. La vinculación o afinidad de la pasión psicológica, o conmoción psico-orgánica, a la pasión-cualidad se debe a que el movimiento pasional, cuyo agente y paciente es el mismo apetente, es una alteración o conmoción de cualidades sensibles, y en este aspecto es reducible a la tercera especie de cualidad[1].

Aparte de esta comunidad o extensión analógica del término *pasión* al orden físico y metafísico, hay que tener en cuenta otra más concreta de cada pasión al afecto homónimo de orden psicológico superior. Se trata de la diferencia esencial de contenido de un mismo término, según se refiera a una afección pasional o emotiva, o a una afección volitiva o sentimental. A cada pasión específica (amor, deseo, gozo, odio, aversión, tristeza, esperanza, desesperanza, temor, audacia, ira) corresponde una afección volitiva del mismo nombre, si bien a veces se matiza con otros términos más específicos del psiquismo superior; v.gr., benevolencia o caridad en vez de amor, intención en vez de deseo, etc. Debe tenerse en cuenta esta bivalencia de los términos que se refieren inmediatamente a las pasiones, porque muy frecuentemente, en estos artículos del tratado, hay implicación de los actos correlativos de

[1] Cf. S. TOMÁS, infra q.49 a.2; *De Verit.* 26,1; *In Physic.* 3 lect.5; *In VII Physic. 1* lect.4

la voluntad, muy explicable por el influjo y reflujo mutuos de lo sensual y de lo espiritual en el hombre. No debe extrañar, por ejemplo, que en la cuestión de la delectación se hable del placer estético y del placer científico, ajenos a la vivencia animal. Muchos aspectos de la caridad y de la esperanza no se analizarán más ampliamente al tratar de los actos de estas virtudes teologales en la *Secunda secundae,* porque se suponen estudiados en el tratado de las pasiones. Ya se sabe, desde el principio, que Santo Tomás, en la *Suma,* procura evitar las repeticiones. Con ello no sólo se logra ganar espacio y tiempo, sino también armonización de ideas.

El lector podrá advertir cómo Santo Tomás subraya continuamente el factor orgánico de los movimientos pasionales. Desde la primera parte (q.20 a.1) viene manteniendo que la pasión está integrada por dos elementos esenciales: el anímico o *formal* y el orgánico o *material.* Es más, estas afecciones se llaman y son propiamente *pasiones* por razón del factor orgánico, sujeto de movimiento propiamente dicho. Sin embargo, los magistrales análisis de Santo Tomás atienden principalísimamente al proceso psicológico-moral de estos movimientos, que son los que interesan directamente a la teología. Por lo demás, para los análisis más apurados de los procesos fisiológicos y bioquímicos de las pasiones, en general y en particular, Santo Tomás no disponía de la experimentación científica requerida.

3. **Mirada retrospectiva del estudio de las pasiones**

En el ámbito de la cultura occidental en que nace y se desarrolla el tratado de Santo Tomás, el conocimiento de las pasiones es tan antiguo como el de la vida del hombre. Su constancia histórica, precientífica, puede comprobarse fácilmente tanto en la literatura homérica como en la Sagrada Escritura. El segundo gran paso, científico-filosófico, lo da Aristóteles en los estudios de psicología, y muy singularmente en su *Retórica* (I 11; II 2-11). Con un enfoque predominantemente moral y peyorativo se ocuparon de la génesis y procedimiento de anulación de las pasiones, como enfermedades del alma *(morbus animae)* los estoicos. San Agustín asume esta herencia y aplica toda su capacidad introspectiva, singularmente en los libros IX y XIV *De civitate Dei* y en el X de las *Confessiones,* al discernimiento y racionalización de las pasiones, actitud que ya había adoptado Nemesio de Emesa, en *De natura hominis,* a finales del siglo IV, y mantendrían después el pseudo Dionisio, a finales del siglo V, y San Juan Damasceno, en *De fide orthodoxa,* a principios del siglo VIII. Tanto Aristóteles y los naturalistas que le precedieron en la indagación de la naturaleza del hombre (Hipócrates, por ejemplo), como los filósofos estoicos, San Agustín y los pensadores cristianos aludidos, centraron la atención en las cuatro pasiones más frecuentes y perceptibles: placer, dolor, deseo, temor.

También fueron conscientes de la conmoción orgánica o fisiológica que refleja, acompaña, origina o sigue a la afección psíquica. Incluso hay intentos de localización de todas o de algunas de las pasiones de acuerdo con la observación elemental de los estados pasionales más perceptibles. Santo Tomás recogerá estos datos, que son bien rudimentarios, lo cual no es de ex-

trañar, cuando ya en la segunda mitad del siglo XX, con todo el progreso de la psicofisiología, los resultados de la investigación sobre los puntos terminales de los estímulos y reacciones emotivas en la corteza cerebral y sobre el centro coordinador en el hipotálamo son tan poco precisos.

Con estas breves indicaciones quedan consignadas las principales *fuentes* bibliográficas del tratado de Santo Tomás. El mismo hará referencia explícita a ellas, no pretendiendo ser original, siéndolo grandemente en aspectos fundamentales. Además de la Sagrada Escritura, con 100 citas explícitas, el orden de frecuencia de los autores citados en el tratado de la *Suma de Teología* es el siguiente: Aristóteles, 302 citas; S. Agustín, 94; S. Juan Damasceno, 28; Pseudo Dionisio, 17; Cicerón, 14; Nemesio de Emesa, 10; S. Gregorio Magno, 5; Platón, 4; Avicena, 3; Boecio, 2; S. Ambrosio, 2.

4. Extensión y peculiaridades del tratado de las pasiones en la «Suma de Teología»

A primera vista llama la atención el gran número de cuestiones dedicadas a las pasiones: 27 cuestiones, con un total de 132 artículos. En obras anteriores ya se había ocupado de lo mismo, pero más sucintamente. En *De veritate* dedica a las pasiones los 10 artículos de la cuestión 26, prolongación de la cuestión 25 sobre el apetito sensitivo. En *In Sent.* 3 d.15 q.2, se ocupó de ellas referidas a Cristo; y en la d.26 q.1, se fijó especialmente en la esperanza, al tratar de la virtud teologal del mismo nombre. En *De malo,* a lo largo de las cuestiones 8-15, tratando de los vicios capitales, toca constantemente el tema de las pasiones. En *In Ethic.* 2 lect.5, recoge la noción precisa de pasión y su clasificación general. Estos son los principales *lugares paralelos* del presente tratado en la *Suma,* si bien en otras obras, y a lo largo de la misma *Suma de Teología,* hay ampliaciones y matizaciones sobre cada una de las pasiones dignas de tenerse en cuenta, según se irá señalando en la cabecera de cada uno de los artículos.

En este lugar principal notamos un esfuerzo colosal de recopilación de datos bíblicos, patrísticos y profanos, de sistematización y de profundidación psicológico-moral. Tanto es así que los comentaristas clásicos de Santo Tomás, excepto Conrado Koellin y Bartolomé Medina, apenas se detuvieron en estas 27 cuestiones; bastaba el texto de Santo Tomás. En este siglo merecieron una magistral exposición en la obra de Santiago M. Ramírez, O.P., *De passionibus animae. In I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio,* donde se somete el texto a examen y a las pertinentes aclaraciones y señalización de fuentes.

Como indicaba antes, el aspecto orgánico o psicofisiológico de las pasiones, su causa *material* y expresión corporal, es muy elemental, sobre la base de la experiencia directa individual o comparada, al no disponer de técnicas de experimentación con hombres o animales. En cambio, el aspecto anímico o *formal* de las pasiones, sus motivaciones y especificidad, intensificación e interferencias, y su variado vocabulario, suponen una finura de análisis bien notable. Además de las *once* pasiones específicas, cuya razón de ser se expone en la cuestión 23: *amor, odio, deseo, aversión, gozo, tristeza, esperanza, desespera-*

ción, temor, audacia e ira, presenta otras muchas que son matizaciones accidentales de las anteriores: placer, dolor, delectación, voluptuosidad, libídine, alegría, exultación, hilaridad, jocundidad, amistad, celo, admiración, confianza, desconfianza, presunción, acidia, dejadez, temeridad, turbación, inquietud, tedio, rencor, furor, afasia, misericordia, envidia, indignación, vergüenza, sonrojo, horror, estupor, agonía[2]. Todas ellas pueden influir en las afecciones superiores de la voluntad o reflejar sentimientos volitivos; de ahí el mismo nombre para vivencias esencialmente diversas. Santo Tomás, cuando llega el caso, señala oportunamente esta bivalencia de contenido de un mismo término.

Otra peculiaridad del tratado de la *Suma,* no desconocida en las obras anteriores, pero menos acentuada, es el hecho de la *participación intrínseca* de la voluntariedad y consiguiente moralidad de las pasiones. Santo Tomás no utiliza explícitamente la expresión completa, pero sí el concepto en la expresión equivalente de «dominio político» (libre, no servil o despótico) de la voluntad sobre el apetito sensitivo, mediante el juicio estimativo de la cogitativa o «ratio particularis»[3].

En cuanto al orden de las cuestiones del tratado se advierte una disparidad entre el enunciado en el prólogo de la cuestión 22, donde antepone el tema del orden de las pasiones al tema de su moralidad, y el seguido luego de hecho, anteponiendo el tema de la moralidad al del orden. Es decir, se invierte el tratamiento de las cuestiones 24 y 25. Por crítica textual no es fácil dilucidar cuál orden es el más coherente con el pensamiento del autor. El posponer la cuestión de la moralidad (orden señalado en el prólogo de la cuestión 22) tendría su razón de ser en la precedencia natural de lo psicológico sobre lo moral, tal como se observó en el tratado de los actos humanos. El posponer la cuestión del orden de las pasiones, tal como está en la obra realizada, tendría una razón de ser principalmente pedagógica: señalar el orden de las pasiones inmediatamente antes de tratar de cada una en particular. Esta razón de relatividad u orden en el conjunto de las pasiones no tendrá aplicación cuando se trate de la moralidad de cada una de las pasiones (c.34 y 39).

5. **Índice orgánico del tratado de las pasiones**

I. LAS PASIONES EN GENERAL (q.22-25).
- A. Absolutamente (q.22-24):
  - *a)* En su ser psicológico (q.22-23).
    - 1) Su naturaleza o esencia (q.22).
    - 2) Su división (q.23).
  - *b)* En su ser moral (c.24).
- B. Relativamente u ordenación de ellas entre sí (q.25).

II. LAS PASIONES EN PARTICULAR (q.26-48).
- A. Del apetito concupiscible (q.26-39).
  - *a)* El amor (q.26-29).

[2] Sobre las variaciones accidentales de las pasiones y su correspondiente nomenclatura puede verse *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* 26,4 ad 5.

[3] Cf. *Suma teológica,* I q.78 a.4; 81 a.3 ad 2; I-II q.17 a.7; 24 a.1 ad 2; *In Ethic.* 1, lect.20.

a) Directamente (q.26-28).
1) En sí absolutamente (q.26).
2) Relativamente a su causa (q.27) y a su efecto (q.28).
b) Indirectamente, en relación a su contrario, el odio (q.29).
b) El deseo y su contrario, la huida (q.30).
c) El placer (q.31-39).
a) Directamente (q.31-34).
1) En su ser psicológico (q.31-33).
— En sí absolutamente (q.31).
— Relativamente a su causa (q.32) y a su efecto (q.33).
2) En su ser moral (q.34).
b) Indirectamente, en relación a su contrario o tristeza (q.35-39).
1) En su ser psicológico (q.35-38).
— En sí absolutamente (q.35).
— Relativamente a su causa (q.36), a su efecto (q.37) y a su remedio (q.38).
2) En su ser moral (q.39).
B. Del apetito irascible (q.40-48).
a) La esperanza y su contrario, la desesperación (q.40).
b) La audacia y su contrario, el temor (q.41-45).
a) El temor (q.41-44).
1) En sí absolutamente (q.41).
2) Relativamente a su objeto (q.42), a su causa (q.43), a su efecto (q.44).
b) La audacia (q.45).
c) La ira (q.46-48).
a) En sí absolutamente (q.46).
b) Relativamente a su causa (q.47) y a su efecto (q.48).

BIBLIOGRAFÍA[4]

AGUSTÍN, S., *Confesiones:* ML 32; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum:* ML 40; *De civitate Dei:* ML 41.
ALBERTO MAGNO, S., *De animalibus,* en *Opera omnia,* ed. Borgnet (Paris 1891) XI-XII.
ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea, Rhetorica. De anima, De partibus animalium.* Ed. J. A. Smith y W. D. Ross (Oxford 1930-1931).
BOETIO, *De consolatione philosophiae:* ML 64.
CICERÓN, *Tusculanae quaestiones* (Leipzig 1918).
FERNÁNDEZ MANZANEDO, M., O.P., *Naturaleza de las pasiones o emociones* y *Clasificación de las pasiones o emociones:* Studium 23 (1983) 47-69.357-378.
GREGORIO NISENO, S., *De hominis opificio:* MG 46.
MEDINA, B., O.P., *Expositio in Primam Secundae Divi Thomae Aquinatis* (Salmanticae 1577).
NEMESIO DE EMESA, *De natura hominis.* Ed. J. Valla (Lyon 1538).
RAMÍREZ, J. M., O.P., *De passionibus animae. In I-II Summae Theologiae Divi Thomae expositio.* Ed. V. Rodríguez, O.P. (Madrid, CSIC, 1973).
ÚBEDA PURKISS, M., O.P., *Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones:* Cienc. Tom. n.248.250, t.80 (1953); t.81 (1984).

[4] Indico las principales fuentes escritas que tuvo Santo Tomás a mano y algún otro trabajo de información histórico-doctrinal que ayudan a comprender el texto del autor.

CUESTIÓN 22

Del sujeto de las pasiones del alma

Completado lo anterior, debe tratarse ahora de las pasiones del alma (cf. q.6 introd.), primero en general y luego en particular (q.26). Consideradas en general, las pasiones ofrecen cuatro temas de estudio: primero, su sujeto (q.22); segundo, la diferencia entre ellas (q.23); tercero, su relación mutua (q.25); cuarto, la malicia y bondad de las mismas (q-24).

La primera cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. ¿Existe alguna pasión en el alma?—2. ¿Se halla más bien en la parte apetitiva que en la parte aprehensiva?—3. ¿Reside más bien en el apetito sensitivo que en el intelectivo, llamado voluntad?

ARTÍCULO 1

¿Existe alguna pasión en el alma?[a]

In Sent. 3 d.15 a.1 q.ª2; *De verit.* q.26 a.1-2.

Objeciones por las que parece que no existe ninguna pasión en el alma.

1. En efecto, padecer es propio de la materia. Pero el alma no está compuesta de materia y forma, como ya se ha expuesto (1 q.75 a.5). Luego no hay ninguna pasión en el alma.

2. Aún más: La pasión es un movimiento, como dice III *Physic.*[1] Pero el alma no es movida, como prueba I *De anima*[2]. Luego no hay pasión en el alma.

3. Y también: La pasión es el camino para la corrupción, porque *toda pasión acrecentada altera la sustancia,* como dice el libro *Topicorum*[3]. Pero el alma es incorruptible. Luego no hay ninguna pasión en el alma.

En cambio está lo que dice el Apóstol[4] en Rom 7,5: *Mientras estábamos en la carne, las pasiones de los pecados, que eran por la ley, obraban en nuestros miembros.* Ahora bien, los pecados están propiamente en el alma. Luego también las pasiones, dichas *de los pecados,* están en el alma.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *padecer* se emplea de tres modos. Uno, en sentido general, en cuanto que todo recibir es padecer, aunque nada se sustraiga de la cosa, como si se dijera que el aire padece cuando es iluminado. Pero esto más propiamente es ser perfeccionado que padecer.

Según otro modo se dice padecer propiamente, cuando se recibe alguna cosa con pérdida de otra. Mas esto sucede de dos maneras. Algunas veces se quita a la cosa lo que no le es conveniente, como, cuando el cuerpo de un animal es sanado, se dice padecer, porque recibe la salud, siendo eliminada la enfermedad.

Otras veces ocurre lo contrario, y así enfermar se dice padecer porque se recibe la enfermedad, con pérdida de la salud. Y éste es el modo que se aplica con mayor propiedad a la pasión. Pues se dice padecer por cuanto una cosa es atraída hacia el agente; y lo que se aparta de lo que le es conveniente parece ser lo que más es atraído hacia otro. E igualmente dice I *De generat.*[5] que, cuan-

1. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 202a25): S. TH., lect.5 n.310. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.3-8 (BK 40612): S. TH., lect.6 n.75-86. 3. ARISTÓTELES, 6 c.6 n.21 (BK 145a3). 4. SAN PABLO. 5. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 318b2): S. TH., lect.8 n.59.

a Para conocer la esencia de la pasión se indaga su propio *sujeto,* que es más que soporte o causa material *in qua.* Se trata del sujeto propio del movimiento pasional (el «mobile»), que califica esencialmente al movimiento. Como se trata de un movimiento más del alma que del cuerpo *(passiones animae),* el sujeto en cuestión es más el psíquico que el orgánico: la potencia apetitiva inferior, que es, a la vez, causa eficiente o principio elicitivo de la pasión.

do de lo que es menos noble se engendra algo más noble, hay generación en sentido absoluto y corrupción en sentido relativo; y, viceversa, cuando de lo que es más noble se engendra algo menos noble.

Y sucede que la pasión se da en el alma de estos tres modos. Efectivamente, según la mera recepción se dice que *sentir y entender son un cierto padecer*[6]. Mas la pasión acompañada de sustracción no existe sino por transmutación corporal. De ahí que la pasión propiamente dicha no pueda convenir al alma sino accidentalmente, es decir, en cuanto el compuesto padece. Pero también en esto hay diferencia, porque cuando semejante transmutación se hace a peor, posee más propiamente la razón de pasión que cuando se hace a mejor. Por eso la tristeza es pasión más propiamente que la alegría.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Padecer, en cuanto conlleva pérdida y transmutación, es propio de la materia. De ahí que no se halle más que en los compuestos de materia y forma. Pero padecer, en cuanto implica mera recepción, no es necesariamente propio de la materia, sino que puede darse en cualquier ser existente en potencia. Y el alma, aunque no esté compuesta de materia y forma, tiene, no obstante, algo de potencialidad, según la cual le conviene recibir y padecer en el sentido en que entender es padecer, como dice III *De anima*[7].

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque padecer y ser movida no convenga al alma esencialmente, le conviene, sin embargo, accidentalmente, como dice I *De anima*[8].

3. *A la tercera hay que decir:* La razón aducida vale respecto de la pasión que tiene lugar con transmutación hacia lo que es peor, y tal pasión no puede convenir al alma, a no ser accidentalmente, pues por su propia naturaleza conviene al compuesto, que es corruptible.

ARTÍCULO 2

¿Se halla la pasión más bien en la parte apetitiva que en la aprehensiva?

1 q.81 a.1; *In Sent.* 3 d.15 q.2 q.[a]2; *De verit.* q.26 a.3; *In De div. nom.* c.2 lect.4; *In Ethic. 2* lect.5.

Objeciones por las que parece que la pasión se halla más bien en la parte apetitiva que en la aprehensiva.

1. Lo que es primero en cada género parece ser lo máximo de cuanto está en ese género y su causa, como dice II *Metaphys.*[9] Pero la pasión se encuentra en la parte aprehensiva antes que en la parte apetitiva, pues la parte apetitiva no padece a no ser que preceda pasión en la parte aprehensiva. Luego la pasión se halla más bien en la parte aprehensiva que en la parte apetitiva.

2. Aún más: Lo que es más activo parece ser menos pasivo, pues la acción se opone a la pasión. Pero la parte apetitiva es más activa que la aprehensiva. Luego parece que la pasión se halla más bien en la parte aprehensiva.

3. Y también: Así como el apetito sensitivo es una potencia en órgano corporal, así también lo es la potencia aprehensiva sensitiva. Pero la pasión del alma tiene lugar, propiamente hablando, por una transmutación corporal. Luego no se halla la pasión en la parte apetitiva sensitiva más bien que en la aprehensiva sensitiva.

En cambio está lo que dice San Agustín en IX *De civ. Dei*[10], que *los movimientos del ánimo a los que los griegos llaman «pathe» y algunos de los nuestros, como Cicerón, perturbaciones, otros los llaman afecciones o afectos, pero otros más expresivamente los denominan pasiones, como en griego.* Lo cual evidencia que las pasiones del alma son lo mismo que las afecciones. Ahora bien, las afecciones pertenecen claramente a la parte apetitiva y no a la aprehensiva. Luego también las pasiones se hallan más bien en la parte apetitiva que en la aprehensiva.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se

6. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 410a25): S. TH., lect. 12 n.183. 7. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 429b25): S. TH., lect.9 n.720. 8. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 406b5): S. TH., lect.6 n.84. 9. ARISTÓTELES, 1 a c.1 n.5 (BK 429b25): S. TH., l.2 lect.2 n.292. 10. C.4: ML 41,258.

ha indicado (a.1), el nombre de pasión implica que el paciente sea atraído hacia el agente. Ahora bien, el alma es más atraída hacia una cosa por la potencia apetitiva que por la aprehensiva, pues por la potencia apetitiva el alma dice orden a las cosas como son en sí mismas. Por eso dice el Filósofo en VI *Metaphys.*[11] que *el bien y el mal,* que son los objetos de la potencia apetitiva, *existen en las cosas mismas.* Por otra parte, la potencia aprehensiva no es atraída hacia una cosa en cuanto es en sí misma, sino que la conoce según la intención que de la cosa tiene en sí o recibe según su modo propio. Por eso se dice también en el mismo lugar[12] que *lo verdadero y lo falso,* que pertenecen al conocimiento, *no están en las cosas, sino en la mente.* Luego es evidente que la razón de pasión se halla más bien en la parte apetitiva que en la aprehensiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Sucede a la inversa en lo concerniente a la perfección y en lo concerniente al defecto. Porque en lo que se refiere a la perfección, la intensidad se determina por la aproximación a un primer principio único, de manera que cuanto más cercana a él se halla una cosa, tanto es más intensa. Como la intensidad de lo lúcido se determina por su aproximación a lo sumamente luminoso, de manera que cuanto más se acerca a ello una cosa, tanto es más lúcida. Pero en lo que se refiere al defecto, la intensidad se determina no por la aproximación a lo sumo, sino por el alejamiento de lo perfecto, pues en esto consiste la razón de privación y defecto. Y, por tanto, cuanto menos se aparta de lo que es primero, tanto es menos intenso. Por eso, al principio siempre es pequeño el defecto, que, después, al ir avanzando, se acrecienta más. Ahora bien, la pasión pertenece al orden de lo defectuoso, porque corresponde a un ser en cuanto está en potencia. De ahí que en los seres que se aproximan a lo que es primero en la perfección, es decir, a Dios, se encuentre menos la razón de potencia y pasión; mientras en los otros, consiguientemente, más. Y así también en la primera potencia del alma, esto es, en la aprehensiva se da menos la razón de pasión.

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia apetitiva se considera más activa, porque es más principio del acto exterior. Esto le compete por la misma razón por la que es más pasiva, o sea, por cuanto dice orden a las cosas como son en sí mismas, pues por la acción exterior llegamos a conseguirlas.

3. *A la tercera hay que decir:* El órgano del alma, como ya se ha indicado (1 q.78 a.8), puede sufrir alteración de dos maneras. Una, por transmutación espiritual, en cuanto recibe la intención de la cosa. Y esto se da esencialmente en el acto de la potencia aprehensiva sensitiva. Así, el ojo es inmutado por las cosas visibles, no de modo que sea coloreado, sino de modo que reciba la intención del color. Hay también otra transmutación natural del órgano que se da en él en cuanto a su disposición natural; por ejemplo, que se calienta o se enfría, o sufre otros cambios similares. Esta transmutación es accidental al acto de la potencia aprehensiva sensitiva, como cuando el ojo se fatiga por la intensidad de la mirada, o se inutiliza por el exceso de luz. Pero tal transmutación se ordena esencialmente al acto del apetito sensitivo. Por eso en la definición de los movimientos de la parte apetitiva se pone como elemento material alguna transmutación natural del órgano. Así se dice que *la ira es el ardor de la sangre junto al corazón*[13]. Es evidente, por lo tanto, que la razón de pasión se halla más bien en el acto de la potencia apetitiva sensitiva que en el acto de la potencia aprehensiva sensitiva, aunque una y otra son actos de un órgano corporal [b].

11. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b25): S. TH., l.6 lect.4 n.1230. 12. ARISTÓTELES, ibid.; S. TH., l.c. n.1231. 13. ARISTÓTELES, *De an.* 1 c.1 n.11 (BK 403a31): S. TH., lect.2 n.24.

b Esta integración esencial del factor psíquico y del factor orgánico o neurovegetativo correspondiente en la definición integral de toda pasión lo había ya señalado perfectamente en 1 q.20 a.1 ad 1, y en *De anima,* c.1 lect.2.

ARTÍCULO 3

¿Reside la pasión más bien en el apetito sensitivo que en el intelectivo, llamado voluntad?

1 q.2 a.1 ad 1; *In Sent.* 3 d.15 q.2 q.ª2; 4 d.49 q.3 a.1 q.ª2 ad 1; D*e verit.* q.26 a.3; *In Ethic. 2* lect.5.

Objeciones por las que parece que la pasión no reside en el apetito sensitivo más bien que en el intelectivo.

1. En efecto, dice Dionisio en el c.2 *De div. nom.* [14] que Hieroteo *fue instruido por una inspiración más divina, no sólo aprendiendo, sino también padeciendo las cosas divinas.* Pero la pasión de las cosas divinas no puede pertenecer al apetito sensitivo, cuyo objeto es el bien sensible. Luego la pasión reside en el apetito intelectivo lo mismo que en el sensitivo.

2. Además, cuanto más potente es lo activo, tanto más fuerte es la pasión. Pero el objeto del apetito intelectivo, que es el bien universal, es un principio activo más potente que el objeto del apetito sensitivo, que es el bien particular. Luego la razón de pasión se halla más bien en el apetito intelectivo que en el apetito sensitivo.

3. Y también: El gozo y el amor se dice que son pasiones. Pero éstas se hallan en el apetito intelectivo y no sólo en el sensitivo, pues de lo contrario no se atribuirían en las Sagradas Escrituras a Dios y a los ángeles. Luego las pasiones no residen más en el apetito sensitivo que en el intelectivo.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro 11[15] describiendo las pasiones animales: *La pasión es un movimiento de la potencia apetitiva sensible en la imaginación del bien o del mal. Y de otro modo: La pasión es un movimiento irracional del alma por la conjetura de un bien o un mal.*

Solución. *Hay que decir:* La pasión, como ya se ha expuesto (a.1), se halla propiamente donde hay transmutación corporal, la cual ciertamente se encuentra en los actos del apetito sensitivo, y no sólo espiritual[16], como sucede en la aprehensión sensitiva, sino también natural. Ahora bien, en el acto del apetito intelectivo no se requiere transmutación alguna corporal, porque semejante apetito no es potencia de ningún órgano. Por lo cual es evidente que la razón de pasión se halla más propiamente en el acto del apetito sensitivo que del intelectivo, como también es claro por las definiciones citadas del Damasceno[17].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera boy que decir: Pasión de las cosas divinas* se llama allí a la afección a las cosas divinas y a la unión a las mismas por el amor, lo cual, sin embargo, tiene lugar sin transmutación corporal.

2. *A la segunda hay que decir:* La magnitud de la pasión no sólo depende de la fuerza del agente, sino también de la pasividad del paciente, porque los seres muy pasibles padecen mucho aun de parte de activos débiles. Por consiguiente, aunque el objeto del apetito intelectivo sea más activo que el objeto del apetito sensitivo, sin embargo, el apetito sensitivo es más pasivo.

3. *A la tercera hay que decir:* El amor, el gozo y otras cosas similares, cuando se atribuyen a Dios o a los ángeles, o a los hombres respecto del apetito intelectivo, significan el simple acto de la voluntad con un efecto semejante, pero sin pasión. Por eso dice San Agustín en IX *De civ. Dei*[18]: *Los ángeles no sólo castigan sin ira, sino que también socorren sin compasión de la miseria; y, sin embargo, siguiendo el uso del lenguaje humano, también a ellos se les aplican los nombres de esas pasiones por cierta semejanza de operación, no por debilidad en sus afectos.*

14. §9: MG 3,648; S. TH., lect.4 n.191. 15. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.22: MG 94,941. 16. *Espiritual* equivale aquí a *inmaterial*, ya que el significado de este término tiene alcance más amplio, pues se extiende a toda eminencia sobre las leyes de la potencialidad, que puede ser inferior a la espiritualidad propiamente dicha. 17. Cf. nota 15. 18. C.5: ML 41,261.

CUESTIÓN 23

De la diferencia de las pasiones entre sí

Corresponde a continuación tratar de la diferencia de las pasiones entre sí (cf. q.22 introd.). Acerca de este tema se formulan cuatro preguntas: 1. ¿Son diversas las pasiones que están en el apetito concupiscible de las que están en el irascible?—2. ¿Es la contrariedad de las pasiones del irascible según la oposición entre el bien y el mal?—3. ¿Hay alguna pasión que no tenga contrario?—4. ¿Hay en una misma potencia algunas pasiones diferentes en especie no contrarias entre sí?

ARTÍCULO 1

¿Son diversas las pasiones que están en el apetito concupiscible de las que están en el irascible?

De verit. q.26 a.4.

Objeciones por las que parece que las pasiones del irascible y del concupiscible son las mismas.

1. Dice el Filósofo en II *Ethic.*[1] que a las pasiones del alma *siguen el gozo y la tristeza.* Pero el gozo y la tristeza están en el concupiscible. Luego todas las pasiones están en el concupiscible y, por consiguiente, no están unas en el irascible y otras en el concupiscible.

2. Aún más: Sobre aquello de Mt 13,33: *Semejante es el reino de los cielos a la levadura,* etc., dice la *Glosa* de S. Jerónimo[2]: *Poseamos la prudencia en la razón, el odio a los vicios en el irascible, el deseo de las virtudes en el concupiscible.* Pero el odio está en el concupiscible, como también el amor al que es contrario, según dice II *Topic.*[3] Luego una misma pasión se halla en el concupiscible y en el irascible.

En cambio los actos de potencias diversas son de diversa especie, como el ver y el oír. Pero el irascible y el concupiscible son dos potencias que dividen el apetito sensitivo, como ya se ha expuesto (1 q.81 a.2). Luego, siendo las pasiones movimientos del apetito sensitivo, según se ha dicho anteriormente (q.22 a.3), las pasiones que están en el irascible serán distintas en especie de las que están en el concupiscible.

Solución. *Hay que decir:* Las pasiones que están en el irascible y en el concupiscible difieren en especie, pues teniendo las potencias diversas objetos diversos es necesario que las pasiones de potencias diversas se refieran a objetos diversos (1 q.77 a.3). Luego, con mayor razón, las pasiones de potencias diversas difieren en especie, porque se requiere mayor diferencia del objeto para diversificar la especie de las potencias que para diversificar la especie de las pasiones o de los actos. En efecto, así como en las cosas naturales la diversidad del género sigue a la diversidad de potencia de la materia, y la diversidad de especie a la diversidad de forma en la misma materia, así en los actos del alma, los que pertenecen a potencias diversas no sólo son diversos en especie, sino también en género; mientras los actos o pasiones que se refieren a diversos objetos especiales, comprendidos bajo un solo objeto común de una potencia única, difieren como especies de aquel género.

Para conocer, pues, qué pasiones están en el irascible y cuáles en el concupiscible, es preciso establecer el objeto de ambas potencias. Ahora bien, ya se ha dicho (1 q.81 a.2) que el objeto de la potencia concupiscible es el bien o el mal sensible tomado absolutamente, que es lo deleitable o lo doloroso. Pero

1. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1105b23): S. TH., lect.5 n.296. 2. *Glossa ordin.* 5,46 A; JERÓNIMO, *In Matth.* 1.2, super 13 n.33: ML 26,94. 3. ARISTÓTELES, c.7 n.4 (BK 113b1).

como es necesario que el alma experimente a veces dificultad o lucha en conseguir tal bien o en evitar tal mal, por cuanto ello supera en algún modo el fácil ejercicio de la potencia del animal, por eso el mismo bien o mal, en cuanto tiene razón de arduo o difícil, es objeto del irascible. Luego cualesquiera pasiones que miran absolutamente al bien o al mal pertenecen al concupiscible, como son el gozo, la tristeza, el amor, y otras semejantes. En cambio, cualesquiera pasiones que miran al bien o al mal bajo la razón de arduo, en cuanto difícil de obtener o de evitar, pertenecen al irascible, como la audacia, el temor, la esperanza y similares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según se ha dicho (1 q.81 a.2), la potencia irascible se ha dado a los animales para quitar los obstáculos que impiden al concupiscible tender a su objeto, ya por la dificultad de conseguir el bien, ya por la dificultad de superar el mal. Por eso todas las pasiones del irascible terminan en las pasiones del concupiscible. Y, asimismo, también a las pasiones que están en el irascible siguen el gozo y la tristeza, que se hallan en el concupiscible.

2. *A la segunda hay que decir:* San Jerónimo atribuye al irascible el odio a los vicios, no por razón del odio, que compete propiamente al concupiscible, sino por el ataque, que corresponde al irascible.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien en cuanto deleitable mueve al concupiscible. Pero si el bien implica alguna dificultad para conseguirlo, por eso mismo tiene algo que repugna al concupiscible. De ahí la necesidad de otra potencia que tienda hacia ese bien. La misma razón hay respecto del mal. Y esa potencia es el irascible. De donde se sigue que las pasiones del concupiscible y del irascible difieren en especie.

ARTÍCULO 2

¿Es la contrariedad de las pasiones del irascible según la contrariedad del bien y del mal?

In Sent. 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4.

Objeciones por las que parece que la contrariedad de las pasiones del irascible no existe sino según la contrariedad del bien y del mal.

1. En efecto, las pasiones del irascible se ordenan a las pasiones del concupiscible, según queda dicho (a.1 ad 1). Pero las pasiones del concupiscible no son contrarias sino según la contrariedad del bien y del mal, como el amor y el odio, el gozo y la tristeza. Luego tampoco las pasiones del irascible.

2. Aún más: Las pasiones difieren según sus objetos, como también los movimientos según sus términos. Pero no hay contrariedad en los movimientos sino según la contrariedad de sus términos, como aparece claro en V *Physic.*[4] Luego tampoco hay contrariedad en las pasiones sino según la contrariedad de sus objetos. Ahora bien, el objeto del apetito es el bien o el mal. Luego en ninguna potencia apetitiva puede haber contrariedad de pasiones sino según la contrariedad del bien y del mal.

3. Y también: *Toda pasión del alma se determina por aproximación o alejamiento,* como dice Avicena en VI *De naturalibus*[5]. Pero la aproximación es causada por razón del bien, y el alejamiento por razón del mal, porque así como *el bien es lo que apetecen todas las cosas,* según dice I *Ethic.*[6], así el mal es lo que todos rehúyen. Luego en las pasiones del alma no puede haber contrariedad sino según el bien y el mal.

En cambio, el temor y la audacia son contrarios, como consta claramente en III *Ethic.*[7] Pero el temor y la audacia no difieren según el bien y el mal, porque ambos son respecto de algunos males.

4. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 229a30): S. TH., lect.8 n.719-720. 5. *De an.*, p.2 c.3. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1094a3): S. TH., lect.1 n.9. 7. ARISTÓTELES, c.7 n.11 (BK 1116a3): S. TH., lect.15 n.554.

Luego no toda contrariedad de las pasiones del irascible es según la contrariedad del bien y del mal.

Solución. *Hay que decir:* La pasión es un movimiento, como dice III *Physic.*[8] Por eso es preciso tomar la contrariedad de las pasiones según la contrariedad de los movimientos o de las mutaciones. Ahora bien, en las mutaciones y en los movimientos hay una doble contrariedad, como dice V *Physic.*[9] Una, por aproximación y alejamiento de un mismo término. Ésta contrariedad es propiamente de las mutaciones, esto es, de la generación, que es mutación hacia el ser, y de la corrupción, que es mutación desde el ser. La otra, en cambio, según la contrariedad de los términos, que es propiamente la contrariedad de los movimientos, como el blanqueamiento, que es un movimiento de negro a blanco, se opone al ennegrecimiento, que es un movimiento de blanco a negro.

Así, pues, en las pasiones del alma se encuentra una doble contrariedad: una, según la contrariedad de los objetos, es decir, del bien y del mal; y la otra, por aproximación y alejamiento del mismo término. En las pasiones del concupiscible se halla solamente la primera contrariedad, esto es, la que proviene de los objetos, mientras que en las pasiones del irascible se encuentran ambas. La razón de esto es que el objeto del concupiscible, como se ha dicho antes (a.1), es el bien o el mal sensible considerado absolutamente. Pero el bien, en cuanto bien, no puede ser a modo de término *a quo,* sino solamente a modo de término *ad quem,* porque ningún ser rehúye el bien en cuanto bien, sino que todas las cosas lo apetecen. De igual modo, ningún ser apetece el mal en cuanto tal, sino que todas las cosas lo rehúyen, y por eso el mal no tiene razón de término *ad quem,* sino sólo de término *a quo.* Así pues, toda pasión del concupiscible respecto del bien tiende hacia él, como el amor, el deseo y el gozo; mientras toda pasión respecto del mal se aleja de él, como el odio, la huida o abominación y la tristeza. Por consiguiente, en las pasiones del concupiscible no puede haber contrariedad por aproximación o alejamiento respecto del mismo objeto.

En cambio, el objeto del irascible es el bien o el mal sensible, no absolutamente, sino bajo la razón de dificultad o arduidad, según se ha expuesto antes (a.1). Pero en el bien arduo o difícil hay motivo para que se tienda hacia él en cuanto es un bien, lo cual pertenece a la pasión de la esperanza, y para apartarse de él, en cuanto es arduo o difícil, lo que corresponde a la desesperación. De manera semejante, en el mal arduo hay motivo para que sea evitado, en cuanto es un mal, y esto conviene a la pasión del temor, pero presenta también un motivo para tender hacia él como hacia algo arduo, por lo que se evita la sujeción al mal, y así tiende hacia él la audacia. Luego en las pasiones del irascible se da contrariedad según la contrariedad del bien y del mal, como entre la esperanza y el temor, y, además, por aproximación y alejamiento respecto del mismo término, como entre la audacia y el temor.

Y con esto es evidente la respuesta a las objeciones.

ARTÍCULO 3

¿Hay alguna pasión del alma que no tenga contrario?

Infra q.46 a.1 ad 2; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4.

Objeciones por las que parece que toda pasión del alma tiene algún contrario.

1. En efecto, toda pasión del alma o está en el irascible o en el concupiscible, según se ha dicho antes (a.1). Pero unas y otras tienen contrariedad a su modo. Luego toda pasión del alma tiene contrario.

2. Toda pasión del alma tiene por objeto o el bien o el mal, que son los objetos en universal de la parte apetitiva. Pero a la pasión cuyo objeto es el bien, se opone la pasión cuyo objeto es el mal. Luego toda pasión tiene contrario.

3. Y también: Toda pasión del alma, como queda dicho (a.2), tiene lugar por

8. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 202a25): S. TH., lect.5 n.310. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 229a20): S. TH., lect.8 n.719.

aproximación o por alejamiento. Pero a cada aproximación es contrario un alejamiento, y viceversa.

En cambio, la ira es una pasión del alma. Pero no se pone ninguna pasión contraria a la ira, como es evidente en IV *Ethic.*[10] Luego no toda pasión tiene contrario.

Solución. *Hay que decir:* Lo singular de la pasión de la ira es que no puede tener contrario ni en cuanto a la aproximación y alejamiento ni en cuanto a la contrariedad del bien y del mal. La ira, en efecto, es causada por un mal difícil ya presente, a cuya presencia es necesario que o sucumba el apetito, y entonces no sale de los límites de la tristeza, que es compasión del concupiscible; o bien se mueva para atacar al mal dañino, lo cual pertenece a la ira. Pero no puede tener un movimiento de huida, porque se supone el mal ya presente o pasado. Y así, no hay pasión alguna que sea contraria al movimiento de la ira según la contrariedad de aproximación y alejamiento.

De igual manera tampoco en cuanto a la contrariedad del bien y del mal, porque al mal presente se opone el bien conseguido, que ya no puede tener razón de arduo o difícil. Y después de la consecución del bien no queda otro movimiento sino el reposo del apetito en el bien conseguido, que pertenece al gozo, pasión del concupiscible.

El movimiento de la ira, por tanto, no puede tener como contrario ningún movimiento del alma, sino únicamente se opone a él la cesación en el movimiento. Como dice el Filósofo en su *Retórica*[11], *el aplacarse se opone al airarse,* lo cual no es opuesto contrariamente, sino negativa o privativamente.

Y con esto es obvia la respuesta a las objeciones.

ARTÍCULO 4

¿Hay en la misma potencia algunas pasiones diferentes en especie, no contrarias entre sí?[a]

In Sent. 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4; *In Ethic.* 2 lect.5

Objeciones por las que parece que no pueden darse en una potencia pasiones diferentes en especie y no contrarias entre sí.

1. En efecto, las pasiones del alma difieren según los objetos. Ahora bien, los objetos de las pasiones son el bien y el mal, en cuya diferencia se basa la contrariedad de las pasiones. Luego no hay pasiones de la misma potencia que, sin tener contrariedad entre sí, difieran en especie.

2. Aún más: La diferencia de especie es una diferencia por razón de la forma. Pero toda diferencia en cuanto a la forma es según alguna contrariedad, como dice X *Metaphys.*[12] Luego las pasiones de la misma potencia que no son contrarias no difieren en especie.

3. Y también: Consistiendo toda pasión del alma en la aproximación o alejamiento respecto del bien o del mal, parece necesario que toda diferencia de las pasiones del alma sea según la diferencia del bien y del mal, o según la diferencia

10. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1125b26): S. TH., lect.13 n.800. 11. ARISTÓTELES, 1.2 c.3 n.1 (BK 1380a5). 12. ARISTÓTELES, 1.9 c.8 n.2 (BK 1058a7): S. TH., 1.10 lect.10 n.2120.

a La división de las pasiones en dos grandes géneros, las del apetito concupiscible y las del apetito irascible, resulta del examen de la naturaleza de las pasiones, hecho en la cuestión anterior. El sujeto inmediato de las pasiones es el apetito sensitivo, que es doble. Sus objetos formales genéricos son los objetos formales de ambas facultades. Otro criterio de subdivisión intermedia lo da el doble término contrario de estos movimientos: unas pasiones son sobre el bien apetecible (amor, deseo, gozo, esperanza, desesperanza) y otras son sobre el mal aborrecible (odio, fuga, tristeza, temor, audacia, ira). El criterio de la última división especifica se señala en el último artículo completivo, de la cuestión 23: la formalidad de bien o mal ausente (deseo, fuga, esperanza, desesperanza, temor, audacia), presente (gozo, tristeza, ira), o de bien y mal en absoluto (amor, odio). Las que son contrarias (amor-odio, deseo-temor) se neutralizan o se restan vigor; las que no tienen términos contrarios, sino que son graduales del mismo signo (v.gr., amor-deseo, odio-fuga) se sobreponen y refuerzan (cf. *De veritate* c.26 a.4). Las del apetito irascible nacen de las del apetito concupiscible y en él terminan, desde el amor hasta el gozo o tristeza.

de su aproximación o alejamiento, o según la mayor o menor aproximación o alejamiento. Pero las dos primeras diferencias producen contrariedad en las pasiones del alma, según se ha dicho (a.2). La tercera diferencia, sin embargo, no diversifica la especie, porque así serían infinitas las especies de las pasiones del alma. Luego no es posible que las pasiones de la misma potencia del alma difieran en especie y no sean contrarias.

En cambio, el amor y el gozo difieren en especie y están en el concupiscible, y, sin embargo, no son contrarios entre sí, sino más bien uno es causa del otro. Luego hay algunas pasiones de la misma potencia que difieren en especie y no son contrarias.

Solución. *Hay que decir:* Las pasiones difieren según los principios activos, que en el caso de las pasiones del alma, son sus objetos. Mas la diferencia de los principios activos puede considerarse de dos maneras: una, según la especie o naturaleza de los mismos principios activos, como el fuego difiere del agua; otra, según su diverso poder activo. Mas la diversidad del principio activo o motivo, en cuanto al poder de mover, puede explicarse en las pasiones por la semejanza con los agentes naturales. En efecto, todo el que mueve atrae en cierto modo hacia sí al paciente o lo aleja de sí. Al atraerlo hacia sí, hace en él tres cosas. En primer lugar, le da una inclinación o aptitud para tender hacia el que mueve, como un cuerpo ligero, que está en lo alto, comunica al cuerpo engendrado la ligereza por la que tiene inclinación o aptitud para estar arriba. Segundo, si el cuerpo engendrado se halla fuera de su propio lugar, le da el movimiento hacia su lugar. Tercero, le da el reposo cuando ha llegado a su lugar, puesto que se debe a la misma causa el reposar en un lugar y el movimiento hacia ese lugar. E igualmente debe entenderse respecto de la causa de repulsión.

Pero en los movimientos de la parte apetitiva, el bien tiene, por así decirlo, una fuerza atractiva, y el mal, una fuerza repulsiva. El bien, pues, primero causa en la potencia apetitiva una inclinación o aptitud o connaturalidad hacia el bien, lo cual pertenece a la pasión del *amor,* a la que corresponde como contrario, por parte del mal, *el odio.* Segundo, si el bien no es aún poseído, le comunica un movimiento para conseguir el bien amado, y esto pertenece a la pasión del *deseo* o *concupiscencia.* Y en el lado opuesto, por parte del mal, está *la huida* o *aversión.* Tercero, cuando se ha conseguido el bien, produce una cierta quietud del apetito en el bien conseguido, y esto pertenece a *la delectación* o *gozo,* al cual se opone, por parte del mal, *el dolor* o *la tristeza.*

Por otro lado, las pasiones del irascible presuponen la aptitud o inclinación para procurar el bien o evitar el mal por parte del concupiscible, que mira al bien o al mal absolutamente. Y respecto del bien aún no conseguido, están *la esperanza* y *la desesperación.* Respecto del mal aún no presente, están *el temor* y *la audacia.* Mas respecto del bien conseguido, no hay pasión alguna en el irascible, porque ya no tiene razón de arduo, como se ha dicho anteriormente (q.22 a.3). Pero del mal presente surge la pasión de *la ira.*

Así, pues, es evidente que en el concupiscible hay tres combinaciones de pasiones; a saber: amor y odio, deseo y huida, gozo y tristeza. Igualmente hay tres en el irascible; a saber: esperanza y desesperación, temor y audacia, y la ira, a la que no se opone ninguna pasión. Hay, por tanto, once pasiones diferentes en especie: seis en el concupiscible y cinco en el irascible, bajo las cuales quedan incluidas todas las pasiones del alma.

Y con esto es evidente la respuesta a las objeciones.

CUESTIÓN 24

Del bien y el mal en las pasiones del alma

Corresponde a continuación tratar del bien y el mal en las pasiones del alma (cf. q.22 introd.). Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Pueden hallarse el bien y el mal moral en las pasiones del alma?—2. ¿Es mala moralmente toda pasión del alma?—3. ¿Aumenta o disminuye toda pasión la bondad o malicia del acto?—4. ¿Es alguna pasión buena o mala por su especie?

ARTÍCULO 1

¿Pueden hallarse el bien y el mal moral en las pasiones del alma?

In Sent. 2 d.36 a.2; *In Ethic.* 2 lect.5; *De malo* q.10 a.1.

Objeciones por las que parece que ninguna pasión del alma es buena o mala moralmente:

1. En efecto, el bien y el mal moral es propio del hombre, pues *lo moral propiamente se dice de lo humano,* como afirma San Ambrosio, *Super Lucam*[1]. Pero las pasiones no son propias de los hombres, sino que también son comunes a otros animales. Luego ninguna pasión del alma es buena o mala moralmente.

2. Aún más: El bien o el mal del hombre está en ser conforme o disconforme a la razón, como dice Dionisio en c.4 *De div. nom.*[2] Pero las pasiones del alma no están en la razón, sino en el apetito sensitivo, como se ha dicho anteriormente (q.22 a.3). Luego no pertenecen al bien o al mal del hombre, que es el bien moral.

3. Y también: El Filósofo dice en II *Ethic.*[3] que *no somos alabados ni vituperados por las pasiones.* Pero por razón de los bienes y males morales somos alabados y vituperados. Luego las pasiones no son buenas ni malas moralmente.

En cambio está lo que dice San Agustín en XIX *De civ. Dei*[4], hablando de las pasiones: *Estas son malas, si es malo el amor; buenas, si es bueno.*

Solución. *Hay que decir:* Las pasiones del alma pueden considerarse de dos maneras: una, en sí mismas; otra, en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad. Si, pues, se consideran en sí mismas, es decir, en cuanto son movimientos del apetito irracional, de este modo no hay en ellas bien o mal moral, que depende de la razón, como se ha dicho anteriormente (q.18 a.5). Mas si se consideran en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, entonces se da en ellas el bien o el mal moral, pues el apetito sensitivo se halla más próximo a la misma razón y a la voluntad que los miembros exteriores, cuyos movimientos y actos, sin embargo, son buenos o malos moralmente, en cuanto son voluntarios. Por consiguiente, con mucha mayor razón, también las mismas pasiones, en cuanto voluntarias, pueden decirse buenas o malas moralmente. Y se dicen voluntarias o porque son imperadas por la voluntad, o porque no son impedidas por ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las pasiones, consideradas en sí mismas, son comunes a los hombres y a otros animales; pero en cuanto imperadas por la razón son propias de los hombres.

2. *A la segunda hay que decir:* También las potencias apetitivas inferiores se dicen racionales, en cuanto *participan en algún modo de la razón,* como dice I *Ethic.*[5]

3. *A la tercera hay que decir:* El Filó-

1. Prol: ML 15,1612. 2. § 32: MG 3,733: S. TH., lect.22 n.581-592. 3. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1105b31): S. TH., lect.5 n.300. 4. C.7: ML 41,410. 5. ARISTÓTELES, c.13 n.15 (BK 1102b13): S. TH., lect.20 n.239.

sofo indica que no somos alabados o vituperados por las pasiones consideradas absolutamente, pero no descarta que puedan llegar a ser laudables o vituperables en cuanto que están ordenadas por la razón. Por eso añade[6]: *Pues no es alabado o vituperado el que teme o se irrita, sino el que lo hace de un cierto modo,* esto es, conforme a la razón o en contra de ella.

ARTÍCULO 2

¿Es mala moralmente toda pasión del alma?[a]

Infra q.59 a.2; *De malo* q.12 a.1.

Objeciones por las que parece que todas las pasiones del alma son malas moralmente.

1. En efecto, dice San Agustín en IX *De civ. Dei*[7] que *a las pasiones del alma algunos las llaman enfermedades o perturbaciones del alma.* Pero toda enfermedad o perturbación del alma es algo moralmente malo. Luego toda pasión del alma es moralmente mala.

2. Aún más: Dice el Damasceno[8] que *la operación es un movimiento conforme a la naturaleza, mientras la pasión es un movimiento contrario a la naturaleza.* Pero lo que es contrario a la naturaleza en los movimientos del alma tiene razón de pecado y de mal moral. Por eso dice él en otro lugar[9] que *el diablo se volvió de lo que es conforme a la naturaleza a lo que es contrario a la naturaleza.* Luego tales pasiones son moralmente malas.

3. Y también: Todo lo que induce al pecado tiene razón de mal. Pero estas pasiones inducen al pecado y por eso en Rom 7,5 son llamadas *pasiones de los pecados.* Luego parece que son moralmente malas.

En cambio está lo que dice Agustín en XIV *De civ. Dei*[10], que *el amor recto tiene rectas todas estas afecciones. En efecto, temen pecar, desean perseverar, se duelen de los pecados, se alegran en las buenas obras.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión los estoicos y los peripatéticos tuvieron diferentes opiniones[11], pues los estoicos afirmaban que todas las pasiones eran malas, y los peripatéticos decían que las pasiones moderadas eran buenas. Ésta diferencia, aunque parezca grande en la expresión, es, sin embargo, nula o insignificante en la realidad, si se considera la intención de unos y otros. Efectivamente, los estoicos no distinguían entre el sentido y el entendimiento[12], y, en consecuencia, tampoco entre el apetito intelectivo y el sensitivo. Por eso no distinguían las pasiones del alma de los movimientos de la voluntad, por cuanto las pasiones del alma están en el apetito sensitivo y los simples movimientos de la voluntad se hallan en el intelectivo; mas llamaban voluntad a todo movimiento razonable de la parte apetitiva, y pasión al movimiento que salía fuera de los límites de la razón. Y, por eso, Tulio, siguiendo la opinión de éstos en III *De tusculanis quaestionibus*[13], llama a todas las pasiones *enfermedades del alma.* Por lo cual arguye que los que están enfermos no están sanos, y los que no están sanos son insipientes. De ahí que a los insipientes también les llamemos *insanos.*

En cambio, los peripatéticos llaman pasiones a todos los movimientos del apetito sensitivo. Por eso las juzgan buenas cuando están reguladas por la razón, y malas cuando no están gobernadas por ella. Por lo cual Tulio, en el mismo libro[14], condena sin razón la opinión de los peripatéticos, que aprobaban el justo medio de las pasiones, diciendo que *debe evitarse todo mal, aun el moderado; pues así como el cuerpo, aunque esté ligeramente indispuesto, no está sano, así esa mediocridad de*

6. ARISTÓTELES, *Eth* 1.2 c.5 n.3 (BK 1105b32): S. TH., lect.5 n.300. 7. C.5: ML 41,408; cf. c.9: ML 41,415. 8. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.22: MG 94.941. 9. SAN JUAN DAMASCENO, ibid., c.4: MG 41,876. 10. C.9: ML 41,413. 11. Cf. AGUSTÍN, *De civ. Dei* 1.9 c.4-5: ML 41,258,261; CICERÓN, *De finibus,* 1.3 c.12.13. 12. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.6: MG 40,633; AGUSTÍN, ep.118, *ad Diosc.* c.3: ML 33,440. 13. C.4. 14. *Tuscul.* 1.3 c.10.

---

a En este artículo es bien patente la actitud inteligentemente conciliadora de Santo Tomás entre distintas opiniones. Los estoicos y los aristotélicos se contradicen verbalmente *(secundum vocem)* sobre el valor de las pasiones, pero nada o muy poco en cuanto a la realidad *(secundum rem)* o pensamiento fundamental.

las enfermedades o pasiones no es sana. Pues las pasiones no se llaman enfermedades o perturbaciones del alma sino cuando les falta la regulación de la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es evidente según lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* En toda pasión del alma se añade o disminuye algo por el movimiento natural del corazón, en cuanto que el corazón se mueve más intensa o más remisamente según la sístole o diástole, y por ello tiene razón de pasión. Pero no es preciso que la pasión se aparte siempre del orden de la razón natural.

3. *A la tercera hay que decir:* Las pasiones del alma, en cuanto están fuera del orden de la razón, inclinan al pecado; pero en cuanto están ordenadas por la razón, pertenecen a la virtud.

ARTÍCULO 3

¿Aumenta o disminuye toda pasión la bondad o malicia del acto?

Infra q.77 a.6 ad 2; *De verit.* q.26 a.7; *De malo* q.3 a.11; q.12 a.1.

Objeciones por las que parece que cualquier pasión disminuye siempre la bondad del acto moral.

1. En efecto, todo lo que impide el juicio de la razón, del que depende la bondad del acto moral, disminuye consiguientemente la bondad del acto moral. Pero toda pasión impide el juicio de la razón, pues dice Salustio en *Catilinario*[15]: *Es conveniente que todos los hombres que deliberen sobre asuntos dudosos estén libres de odio, ira, amistad y misericordia.* Luego toda pasión disminuye la bondad del acto moral.

2. Aún más: Cuanto el acto del hombre más se asemeja a Dios, tanto mejor es, por lo cual dice el Apóstol[16], Ef 5,1: *Sed imitadores de Dios como hijos muy amados.* Pero *Dios y los santos ángeles castigan sin ira, socorren sin compasión de la miseria,* como dice San Agustín en IX *De civ. Dei*[17]. Luego es mejor hacer estas obras sin pasión del alma que con pasión.

3. Y también: Así como el mal moral se determina por orden a la razón, de igual modo el bien moral. Pero la pasión disminuye el mal moral, pues peca menos el que peca por pasión que el que peca de propósito. Luego el que hace el bien sin pasión obra mayor bien que el que lo hace con ella.

En cambio está lo que dice San Agustín en IX *De civ. Dei*[18], que la pasión de la misericordia *sirve a la razón cuando se hace la misericordia de tal manera que se conserva la justicia, ya cuando se da al necesitado, ya cuando se perdona al penitente.* Pero nada de lo que sirve a la razón disminuye el bien moral. Luego la pasión del alma no disminuye el bien moral.

Solución. *Hay que decir:* Así como los estoicos suponían que toda pasión del alma era mala, así afirmaban consiguientemente que toda pasión del alma disminuía la bondad del acto, pues todo bien, por la mezcla del mal, o desaparece enteramente o se hace menos bueno. Y esto es verdad, ciertamente, si llamamos pasiones del alma solamente a los movimientos desordenados del apetito sensitivo, en cuanto son perturbaciones o enfermedades. Pero si denominamos pasiones en absoluto a todos los movimientos del apetito sensitivo, entonces pertenece a la perfección del bien humano que aun las mismas pasiones sean moderadas por la razón. Puesto que el bien del hombre consiste en la razón como en su raíz, tanto más perfecto será este bien cuanto pueda extenderse a más cosas pertenecientes al hombre. Por lo que nadie duda que es propio de la perfección del bien moral el que los actos de los miembros exteriores se regulen por la razón. De ahí que, pudiendo el apetito sensitivo obedecer a la razón, como se ha dicho anteriormente (q.17 a.7), pertenezca a la perfección del bien moral o humano que también las mismas pasiones del alma sean reguladas por la razón.

Por lo tanto, así como es mejor que el hombre no sólo quiera el bien, sino que también lo realice por un acto exterior, de igual modo pertenece a la perfección del bien moral que el hombre se mueva al bien no sólo según la voluntad, sino también según el apetito sensitivo, conforme a aquello del Sal 83,3: *Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo,* de

15. C.51. 16. S. PABLO. 17. C.5: ML 41.261. 18. Ibid.

manera que entendamos por *corazón* el apetito intelectivo, y por *carne,* el apetito sensitivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las pasiones del alma pueden referirse al juicio de la razón de dos maneras. Una, antecedentemente. Y en este caso, puesto que ofuscan el juicio de la razón, del que depende la bondad del acto moral, disminuyen la bondad del acto; pues es más laudable hacer una obra de caridad por el juicio de la razón que hacerla por la sola pasión de la misericordia. La otra manera, consiguientemente. Y esto de dos modos. Primero, a modo de redundancia, a saber, porque cuando la parte superior del alma se mueve intensamente hacia algo, la parte inferior sigue también su movimiento. Y así, la pasión que surge consiguientemente en el apetito sensitivo es señal de la intensidad de la voluntad. Y de este modo indica mayor bondad moral. Segundo, a modo de elección, esto es, cuando el hombre por el juicio de la razón elige ser afectado por una pasión, para obrar más prontamente con la cooperación del apetito sensitivo. Y así, la pasión del alma aumenta la bondad de la acción.

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios y en los ángeles no hay apetito sensitivo ni tampoco miembros corporales, y, por tanto, el bien en ellos no se considera según la ordenación de las pasiones o de los actos corpóreos, como en nosotros.

3. *A la tercera hay que decir:* La pasión que tiende al mal precediendo al juicio de la razón, disminuye el pecado; pero siguiéndole de alguno de los modos antes mencionados (ad 1), lo aumenta o es señal de su aumento.

ARTÍCULO 4

¿Es alguna pasión buena o mala por su especie?

2-2 q.158 a.1; *In Sent.* 4 d.15 q.2 a.1 q.a1 ad 4; d.50 q.2 a.4 q.ª3 ad 3; *In Ethic. 2* lect.7; *De malo* q.10 a.1.

Objeciones por las que parece que ninguna pasión del alma es buena o mala según su especie.

1. En efecto, el bien y el mal moral se determinan según la razón. Pero las pasiones están en el apetito sensitivo; y así, la conformidad con la razón les es accidental. Luego, como nada accidental pertenece a la especie de una cosa, parece que ninguna pasión es buena o mala según su especie.

2. Aún más: Los actos y las pasiones reciben su especie del objeto. Por consiguiente, si alguna pasión fuese buena o mala según su especie, las pasiones cuyo objeto es el bien deberían ser buenas según su especie, como el amor, el deseo y el gozo; y las pasiones cuyo objeto es el mal deberían ser malas según su especie, como el odio, el temor y la tristeza. Pero esto es, evidentemente, falso. Luego ninguna pasión es buena o mala por su especie.

3. Y también: No hay ninguna especie de pasiones que no se encuentre en otros animales. Pero el bien moral no se encuentra sino en el hombre. Luego ninguna pasión del alma es buena o mala por su especie.

En cambio está lo que dice San Agustín en IX *De civ. Dei*[19], que *la misericordia pertenece a la virtud.* Y el Filósofo también afirma en II *Ethic.*[20] que la vergüenza es una pasión laudable. Luego algunas pasiones son buenas o malas según su especie.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha afirmado de los actos (q.1 a.3 ad 3; q.18 a.5 y 6; q.20 a.1), parece que también debe afirmarse de las pasiones, a saber, que la especie de la pasión, como la especie del acto, puede considerarse de dos maneras. Una, en cuanto está en el género de naturaleza, y así el bien o el mal moral no pertenece a la especie del acto o pasión. Otra, como perteneciente al género de moralidad, es decir, en cuanto que participan algo del voluntario y del juicio de la razón. Y de esta manera el bien y el mal moral pueden pertenecer a la especie de pasión, por cuanto se considera como objeto de la pasión algo que de suyo es conveniente o contrario a la razón, como se ve claro en el pudor, que es temor de lo torpe, y en la envidia, que es tristeza del bien de otro, porque así pertenecen a la especie del acto exterior.

19. C.5: ML 41,260. 20. ARISTÓTELES, c.7 n.14 (BK 1108a32): S. TH., lect.9 n.355.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento utilizado es válido para las pasiones en cuanto pertenecen a la especie de naturaleza, esto es, en cuanto se considera el apetito en sí mismo. Mas en cuanto el apetito sensitivo obedece a la razón, el bien y el mal de la razón no está en las pasiones de aquél accidentalmente, sino esencialmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Las pasiones que tienden al bien son buenas si es un bien verdadero, e igualmente las que apartan de un mal verdadero. Y, al contrario, las pasiones que consisten en el apartamiento del bien y en la aproximación al mal son malas.

3. *A la tercera hay que decir:* En los animales el apetito sensitivo no obedece a la razón. Y, sin embargo, en cuanto se guía por cierta estimativa natural que está sujeta a una razón superior, esto es, divina, hay en ellos cierta semejanza con el bien moral de las pasiones del alma.

CUESTIÓN 25

Del orden de las pasiones entre sí

Corresponde a continuación tratar del orden de las pasiones entre sí (cf. q.22 introd.). Acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. Sobre el orden de las pasiones del irascible con respecto a las del concupiscible.—2. Sobre el orden de las pasiones del concupiscible entre sí.—3. Sobre el orden de las pasiones del irascible entre sí.—4. Sobre las cuatro pasiones principales.

ARTÍCULO 1

¿Son las pasiones del irascible anteriores a las pasiones del concupiscible, o viceversa?[a]

In Sent. 3 d.26 q.1 a.3; q.2 a.3 q.a2; *De verit.* q.25 a.2.

Objeciones por las que parece que las pasiones del irascible son anteriores a las del concupiscible.

1. En efecto, el orden de las pasiones es según el orden de los objetos. Pero el objeto del irascible es el bien arduo, que parece ser el supremo entre los demás bienes. Luego las pasiones del irascible parecen preceder a las pasiones del concupiscible.

2. Aún más: El motor es anterior a lo movido. Pero el irascible se compara al concupiscible como el motor a lo movido, pues les es dado a los animales para superar los obstáculos que impiden al concupiscible gozar de su objeto, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.1; q.81 a.2), y *el que aparta un obstáculo tiene razón de motor,* como dice VIII *Physic.*[1] Luego las pasiones del irascible son anteriores a las del concupiscible.

3. Y también: El gozo y la tristeza son pasiones del concupiscible. Pero el gozo y la tristeza siguen a las pasiones del irascible, pues dice el Filósofo en IV *Ethic.*[2] que *el castigo calma el ímpetu de la ira, produciendo delectación en lugar de la tristeza.* Luego las pasiones del concupiscible son posteriores a las del irascible.

En cambio, las pasiones del concupiscible miran al bien absoluto, mientras las pasiones del irascible miran a un bien restringido, esto es, al bien arduo. Así, pues, como el bien tomado absolutamente es anterior al bien restringido, parece que las pasiones del concupiscible son anteriores a las del irascible.

Solución. *Hay que decir:* Las pasiones del concupiscible tienen más amplio alcance que las del irascible. En efecto, en las pasiones del concupiscible se encuentra algo perteneciente al movimiento, como el deseo, y algo perteneciente al reposo, como el gozo y la tristeza. Pero en las pasiones del irascible no se halla cosa alguna referente al reposo, sino sólo al movimiento. La razón de esto es que aquello en lo que ya se reposa no tiene razón de difícil o arduo, que es el objeto del irascible.

Ahora bien, siendo el reposo el fin

1. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 255b24): S. TH., lect.8 n.1035. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 112a21): S. TH., lect.13 n.1035.

---

a En cuanto a jerarquización de las pasiones humanas, si se atiende a su humanidad, o proximidad a la vida racional, y a su movilidad, las pasiones del apetito irascible son superiores a las del apetito concupiscible, porque aquella facultad participa más que ésta de la razón, y porque las pasiones del apetito irascible son más dinámicas o combativas e importan mayor conmoción orgánica, como es patente en el temor y en la ira. En cambio, las pasiones del apetito concupiscible gozan de prioridad genética y terminal: todas, incluso las del apetito irascible, nacen del amor-odio, para terminar en el placer-dolor. Sus vinculaciones mutuas son necesarias y constantes; de ahí la dificultad en diferenciar los procesos fisiológicos de cada pasión y de señalar las localizaciones propias en el cerebro.

del movimiento, es anterior en la intención, pero posterior en la ejecución. Luego si se comparan las pasiones del irascible con las del concupiscible, que significan reposo en el bien, evidentemente las pasiones del irascible preceden a las del concupiscible en el orden de la ejecución, como la esperanza precede al gozo y de ahí que también lo cause, según aquello del Apóstol[3], Rom 12,12: *Gozándoos en la esperanza.* Pero la pasión del concupiscible que importa reposo en el mal, esto es, la tristeza, está en medio de dos pasiones del irascible. Porque sigue al temor, ya que cuando ha ocurrido el mal que se temía, se produce la tristeza. Mas precede al movimiento de la ira, porque cuando a causa de la tristeza anterior surge en uno el impulso de venganza, esto pertenece al movimiento de la ira. Y porque vengarse de los males se percibe como un bien, cuando el airado consigue esto, viene el gozo. Por lo tanto, es evidente que toda pasión del irascible termina en una pasión del concupiscible perteneciente a la quietud, a saber, el gozo o la tristeza.

Pero si se comparan las pasiones del irascible con las pasiones del concupiscible que implican movimiento, entonces es claro que las pasiones del concupiscible son anteriores, porque las pasiones del irascible añaden algo a las del concupiscible, como también el objeto del irascible añade arduidad o dificultad al objeto del concupiscible. La esperanza, en efecto, añade al deseo cierto esfuerzo y elevación del ánimo para conseguir el bien arduo. E igualmente el temor añade a la huida o aversión cierta depresión del ánimo por la dificultad del mal.

Así, pues, las pasiones del irascible son intermedias entre las pasiones del concupiscible, que importan movimiento hacia el bien o el mal, y las pasiones del concupiscible, que implican quietud en el bien o en el mal. Y así es evidente que las pasiones del irascible no sólo tienen su principio en las pasiones del concupiscible, sino también su término.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento aducido sería válido si fuese de la razón del objeto concupiscible algo opuesto a lo arduo, como es de la razón del objeto irascible que sea arduo. Pero como el objeto del concupiscible es el bien en absoluto, es naturalmente anterior al objeto del irascible, como lo común es anterior a lo propio.

2. *A la segunda hay que decir:* El que aparta el obstáculo no es motor esencialmente, sino accidentalmente. Y ahora hablamos del orden esencial de las pasiones. Además, el irascible aparta lo que impide la quietud del concupiscible en su objeto. De donde sólo se sigue que las pasiones del irascible preceden a las pasiones del concupiscible referentes a la quietud, acerca de las cuales versa también la tercera objeción.

ARTÍCULO 2

¿Es el amor la primera de las pasiones del concupiscible?

Infra q.27 a.4; 1 q.20 a.1; *In Sent.* 3 d.27 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4; *Cont. Gentes* 4 c.19; *In De div. nom.* c.4 lect.9; *De spe* a.3.

Objeciones por las que parece que el amor no es la primera de las pasiones del concupiscible.

1. En efecto, la potencia concupiscible recibe su nombre de la concupiscencia, que es la misma pasión que el deseo. Pero *la denominación se toma de lo más principal,* como dice II *De anima*[4]. Luego la concupiscencia es más principal que el amor.

2. Aún más: El amor importa cierta unión, pues es *una fuerza unitiva y agregativa,* como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[5] Pero la concupiscencia o deseo es un movimiento hacia la unión con la cosa apetecida o deseada. Luego la concupiscencia es antes que el amor.

3. Y también: La causa es anterior al efecto. Pero la delectación es a veces causa del amor, pues algunos aman por la delectación, como dice VIII *Ethic.*[6] Luego la delectación es antes que el amor. Luego el amor no es la primera de las pasiones del concupiscible.

En cambio está lo que dice San

3. S. PABLO. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 416b23): S. TH., lect.13 n.810. 5. § 12: MG 3,709: S. TH., lect.9 n.424. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 1155b21); c.3 n.1.5 (BK 1155a12, a31); c.4 n.1 (BK 1156b33): S. TH., lect.2 n.1552; lect.3 n.1563-1566; n.1571.

Agustín en XIV *De civ. Dei*[7] que todas las pasiones son causadas por el amor, pues *el amor, ansiando poseer el objeto amado, es el deseo; mas poseyéndolo y disfrutando de él es la alegría.* Luego el amor es la primera de las pasiones del concupiscible.

Solución. *Hay que decir:* El bien y el mal son el objeto del concupiscible. Mas el bien es naturalmente antes que el mal, porque el mal es privación. De ahí también que todas las pasiones cuyo objeto es el bien sean naturalmente anteriores a las pasiones cuyo objeto es el mal, es decir, cada una respecto de la opuesta; pues el buscar el bien es causa de rechazar el mal opuesto.

Pero el bien tiene razón de fin, que es anterior en la intención y posterior en la consecución. Luego el orden de las pasiones del concupiscible puede establecerse según la intención o según la consecución. En el orden de la consecución es antes lo que tiene lugar primeramente en lo que tiende al fin. Y es evidente que todo lo que tiende a un fin, tiene primeramente una aptitud o proporción a ese fin; en segundo lugar, es movido a ese fin; en tercer lugar, descansa en el fin una vez conseguido. Ahora bien, la aptitud o proporción del apetito al bien es el amor, que no es otra cosa que la complacencia en el bien, mientras el movimiento hacia el bien es el deseo o concupiscencia, y el descanso en el bien es el gozo o delectación. Y, por tanto, según este orden, el amor precede al deseo y éste a la delectación. Pero según el orden de la intención es a la inversa, pues la delectación intentada produce el deseo y el amor. La delectación, efectivamente, es la fruición del bien, la cual en cierto modo es fin, como lo es también el mismo bien, según se ha dicho anteriormente (q.11 a.3 ad3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una cosa es denominada según el modo como nos es conocida, pues *los vocablos son signos de las ideas,* según el Filósofo[8]. Y nosotros, de ordinario, conocemos la causa por el efecto. Ahora bien, el efecto del amor, cuando, ciertamente, se posee el objeto amado, es la delectación; mas cuando no se posee, es el deseo o concupiscencia. Y, como dice San Agustín en X *De Trinitate*[9], *se siente más el amor cuando lo pone de manifiesto la indigencia.* De ahí que entre todas las pasiones del concupiscible la que más se siente es la concupiscencia. Y por este motivo da su nombre a la potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La unión de lo amado con el amante es de dos clases. Una real, que consiste en estar unido a la cosa misma. Y tal unión corresponde al gozo o delectación, que sigue al deseo. Otra es la unión afectiva, que consiste en una aptitud o proporción, es decir, en cuanto que por el hecho mismo de que una cosa tiene aptitud e inclinación hacia otra, ya participa en algo de ella. Y en este sentido el amor importa unión. Esta unión precede, ciertamente, al movimiento del deseo.

3. *A la tercera hay que decir:* La delectación causa el amor en cuanto es anterior en la intención.

ARTÍCULO 3

¿Es la esperanza la primera entre las pasiones del irascible?

Objeciones por las que parece que la esperanza no es la primera entre las pasiones del irascible.

1. En efecto, la potencia irascible recibe su nombre de la ira. Luego *como la denominación se toma de lo más principal,* parece que la ira es más principal y anterior a la esperanza.

2. Aún más: El objeto del irascible es lo arduo. Pero parece ser más arduo intentar superar el mal contrario que amenaza como futuro, lo cual pertenece a la audacia, o que se experimenta ya como presente, lo cual pertenece a la ira, que intentar adquirir simplemente algún bien. Y de igual modo, parece ser más arduo intentar vencer el mal presente que el mal futuro. Luego la ira parece ser una pasión más principal que la audacia, y la audacia que la esperanza. Y, en consecuencia, la esperanza no parece ser la primera.

3. Y también: En el movimiento hacia un fin ocurre antes la separación de

7. C.7: ML 41,410. 8. ARISTÓTELES, *Perih.* l.1 c.1 n.2 (BK 16a3): S. TH., lect.2 n.14-16.
9. C.12: ML 42,984.

un término que la aproximación al otro. Pero el temor y la desesperación importan alejamiento de algo, mientras la audacia y la esperanza implican aproximación a una cosa. Luego el temor y la desesperación preceden a la esperanza y a la audacia.

En cambio, cuanto una cosa está más próxima a lo que es primero, tanto es anterior a las demás. Pero la esperanza está más próxima al amor, que es la primera de las pasiones. Luego la esperanza es la primera entre todas las pasiones del irascible.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha indicado (a.1), todas las pasiones del irascible implican movimiento hacia algo. Pero el movimiento hacia una cosa puede ser causado en el irascible de dos maneras. Una, por la sola aptitud o proporción al fin, la cual pertenece al amor o al odio; otra, por la presencia del bien o del mal, la cual corresponde a la tristeza o al gozo. Y, en verdad, por la presencia del bien no se produce pasión alguna en el irascible, según se ha dicho (q.23 a.3-4); pero por la presencia del mal se produce la pasión de la ira.

Así, pues, como en el orden de generación o consecución, la proporción o aptitud al fin precede a su consecución, de ahí resulta que la ira sea la última, entre todas las pasiones del irascible, en el orden de generación. Mas entre todas las pasiones del irascible, que implican un movimiento que sigue al amor o al odio del bien o del mal, las pasiones cuyo objeto es el bien, a saber, la esperanza y la desesperación, han de ser naturalmente anteriores a las pasiones cuyo objeto es el mal, esto es, a la audacia y al temor. De tal modo, sin embargo, que la esperanza es anterior a la desesperación, porque la esperanza es un movimiento hacia el bien según la razón de bien, que. por su naturaleza es atractivo, y, por tanto, es un movimiento hacia el bien por sí mismo, mientras la desesperación es el alejamiento del bien, lo cual no corresponde al bien en cuanto bien, sino por razón de alguna otra cosa, y, por tanto, accidentalmente, por así decirlo. Y por la misma razón, el temor, al ser alejamiento del mal, es primero que la audacia. Que la esperanza y la desesperación son naturalmente anteriores al temor y a la audacia es evidente, porque, así como el apetito del bien es la razón por la que se evita el mal, así también la esperanza y la desesperación son la razón del temor y de la audacia, pues la audacia sigue a la esperanza de la victoria, y el temor a la desesperación de vencer. Mas la ira sigue a la audacia, pues ninguno se aíra deseando la venganza a no ser que se atreva a vengarse, según dice Avicena en VI *De naturalibus*[10].

Así, pues, es evidente que la esperanza es la primera entre todas las pasiones del irascible. Y si queremos saber el orden de todas las pasiones en la línea de su generación, se presentan así: primero, el amor y el odio; segundo, el deseo y la huida; tercero, la esperanza y la desesperación; cuarto, el temor y la audacia; quinto, la ira; sexto y último, el gozo y la tristeza, que siguen a todas las pasiones, como dice II *Ethic.*[11] De tal manera, sin embargo, que el amor es anterior al odio, el deseo a la huida, la esperanza a la desesperación, el temor a la audacia y el gozo a la tristeza, como puede deducirse de lo dicho anteriormente (a.1-3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puesto que la ira es causada por las otras pasiones como un efecto por las causas que le preceden, por eso de ella, como más notoria, recibe su nombre la potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* No es lo arduo, sino el bien, la razón del acercamiento o deseo. Y, por eso, la esperanza que mira al bien más directamente es anterior, aunque la audacia e incluso la ira miren alguna vez a lo más arduo.

3. *A la tercera hay que decir:* El apetito primeramente y de suyo se mueve hacia el bien como hacia su propio objeto, y de esto proviene que se aparte del mal. Porque el movimiento de la parte apetitiva no está en proporción con el movimiento natural, sino con la intención de la naturaleza, la cual intenta el fin antes que la remoción del contrario, que no se busca sino por la consecución del fin.

10. *De an.* p.4 c.6.
11. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1105b23): S. TH., lect.5 n.296.

ARTÍCULO 4

¿Son el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor las cuatro pasiones principales?[b]

Infra q.84 a.4 ad 2; 2-2 q.141 a.7 ad 3; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.4; *De verit.* q.26 a.5.

Objeciones por las que parece que el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor no son las cuatro pasiones principales.

1. En efecto, San Agustín, en XIV *De civ. Dei*[12], pone la concupiscencia en lugar de la esperanza.

2. Aún más: En las pasiones del alma hay dos órdenes; a saber, el de intención y el de consecución o generación. Así, pues, o las pasiones principales se consideran según el orden de intención, y en ese caso sólo serán principales el gozo y la tristeza, que son pasiones finales; o según el orden de consecución o generación, y entonces la principal pasión será el amor. Luego de ninguna manera debe decirse que las cuatro pasiones principales son el gozo y la tristeza, la esperanza y el temor.

3. Y también: Como la audacia es producida por la esperanza, así lo es el temor por la desesperación. Luego o la esperanza y la desesperación deben ponerse entre las pasiones principales como causas, o la esperanza y la audacia por ser afines entre sí.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De Consol.*[13], enumerando las cuatro pasiones principales: *Desecha el gozo, expulsa el temor, ahuyenta la esperanza y no esté presente el dolor.*

Solución. *Hay que decir:* Estas cuatro pasiones comúnmente se llaman principales. Dos de las cuales, a saber, el gozo y la tristeza se dicen principales porque en ellas se completan y terminan absolutamente todas las pasiones, de donde son consecutivas a todas ellas, como dice II *Ethic.*[14] Mas el temor y la esperanza son principales no como completivas absolutamente, sino porque son completivas en el género del movimiento apetitivo hacia alguna cosa; pues respecto del bien, el movimiento comienza en el amor, continúa en el deseo y termina en la esperanza; mientras respecto del mal, comienza en el odio, continúa en la huida y termina en el temor. Y, por eso, el número de estas cuatro pasiones suele considerarse según la diferencia entre el presente y el futuro, pues el movimiento mira al futuro, y la quietud está en algo presente. Así, pues, el gozo es del bien presente, y la tristeza del mal presente, mientras la esperanza es del bien futuro, y el temor, del mal futuro.

Ahora bien, todas las otras pasiones, que son acerca del bien o del mal, presente o futuro, se reducen completivamente a éstas. De ahí que algunos llamen principales a estas cuatro pasiones mencionadas, porque son generales. Lo cual, ciertamente, es verdad, si la esperanza y el temor designan el movimiento en común del apetito, que tiende a apetecer o rehuir algo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín pone el deseo o concupiscencia en lugar de la esperanza, en cuanto parecen referirse a lo mismo, es decir, al bien futuro.

2. *A la segunda hay que decir:* Esas pasiones se dicen principales según el orden de intención y consumación. Y aunque el temor y la esperanza no sean, absolutamente hablando, las últimas pasiones, lo son, sin embargo, en el género de las pasiones que tienden hacia otra cosa como a algo futuro. No cabe urgir el argumento sino respecto de la ira, la cual, sin embargo, no puede ponerse como pasión principal, porque es un efecto de la audacia, que tampoco puede ser pasión principal, como se dirá más adelante (ad 3; q.45 a.2 ad 3).

12. C.3: ML 41,406; c.7: ML 41,410. 13. L.1 metr.7: ML 63,657. 14. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1105b23): S. TH., lect.5 n.296.

---

b Los versos de Boecio (en *Sed contra*, sobre las cuatro pasiones principales: placer, dolor, esperanza, temor) recogían la tradición estoica (VIRGILIO, *Eneida* VI v.733; CICERÓN, *Tuscull. quaest.* IV cap.6-7) y de los Santos Padres (S. JERÓNIMO, *In Ez.* I c.; S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* XIV 3), que les atribuyeron principalidad por su prioridad terminal (placer-dolor) y por su prioridad de movilidad (esperanza-temor).

3. *A la tercera hay que decir:* La desesperación implica alejamiento del bien, lo cual es como algo accidental; y la audacía importa aproximación al mal, que también es algo accidental. Por eso estas pasiones no pueden ser principales, porque lo que es accidental no puede decirse principal. Y de la misma manera, tampoco puede decirse pasión principal la ira, que resulta de la audacia.

CUESTIÓN 26

Sobre las pasiones del alma en especial, y primeramente del amor

Empezamos ahora a tratar de las pasiones del alma en especial (cf. q.22 introd.), primeramente de las pasiones del concupiscible y luego de las del irascible (q.40).

La primera consideración tendrá tres partes. En primer lugar trataremos del amor y del odio; en segundo lugar, de la concupiscencia y la huida (q.30); en tercer lugar, del deleite y la tristeza (q.31).

Acerca del amor deben considerarse tres cosas: primera, el amor mismo; después, su causa (q.27), y, por último, sus efectos (q.28).

Sobre lo primero se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Reside el amor en el concupiscible?—2. ¿Es el amor una pasión?—3. ¿Es el amor lo mismo que la dilección?—4. ¿Se divide convenientemente el amor en amor de amistad y en amor de concupiscencia?

ARTÍCULO 1

¿Reside el amor en el concupiscible? [a]

1 q.80 a.1 y ad 3; infra q.29 a.1; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.2; d.27 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que el amor reside en el concupiscible.

1. En efecto, dice Sab 8,2: *Amé a ésta,* es decir, a la sabiduría, y *la busqué desde mi juventud.* Pero el concupiscible, siendo una parte del apetito sensitivo, no puede tender a la sabiduría, la cual no es alcanzada por el sentido. Luego el amor no reside en el concupiscible.

2. Aún más: El amor parece ser lo mismo que cualquier pasión, pues dice San Agustín en XIV *De civ. Dei*[1]*: El amor que ansia tener lo que se ama, es concupiscencia; mas el que lo posee y goza de ello, es alegría; el que rehúye lo que le es contrario, es temor, y, sintiendo esto, si acaeciese, es tristeza.* Pero no toda pasión reside en el concupiscible, sino que el temor, también enumerado aquí, está en el irascible. Luego no hay que decir, absolutamente hablando, que el amor reside en el concupiscible.

3. Y también: Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[2] habla de cierto amor *natural.* Pero el amor natural parece pertenecer más bien a las fuerzas naturales, que son propias del alma vegetativa. Luego el amor no está, absolutamente hablando, en el concupiscible.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Topic.*[3], que *el amor está en el concupiscible.*

Solución. *Hay que decir:* El amor es algo que pertenece al apetito, ya que el objeto de ambos es el bien. De ahí que, según sea la diferencia del apetito, es la diferencia del amor. Hay, en efecto, un apetito que no sigue a la aprehensión del

1. C.7: ML 41,410. 2. C.4 § 15: MG 3,713: S. TH., lect.12 n.454. 3. ARISTÓTELES, c.7 n.4 (BK 113b2).

a Desde el primer artículo sobre la *génesis* psicológica de la pasión inicial del amor, acto del apetito concupiscible, Santo Tomás lo delimita no sólo por el amor infrahumano o *natural,* sino también por el amor volitivo o dilección. Como indiqué antes, Santo Tomás extiende analógicamente la consideración de cada una de las pasiones a las correspondientes afecciones de la voluntad, que generalmente mantienen el mismo nombre; pero otras veces reciben nombre propio o específico, como ocurre en esta cuestión al tratar más expresamente de la dilección y sus divisiones en amor de benevolencia y amor de concupiscencia (artículos 3 y 4), que son propiamente actos de la voluntad.

que apetece, sino a la de otro, y éste se llama *apetito natural,* pues las cosas naturales apetecen lo que les conviene según su naturaleza, no por su propia aprehensión, sino por la del autor de la naturaleza, como se ha dicho (1 q.6 a.1 ad 2; q.103 ad 1 et 3). Mas hay otro apetito que sigue a la aprehensión del que apetece, pero por necesidad, no por juicio libre. Y tal es *el apetito sensitivo* en los animales, el cual, sin embargo, participa algo en los hombres de la libertad, en cuanto obedece a la razón. Hay, además, otro apetito que sigue a la aprehensión del que apetece según un juicio libre. Tal es el apetito racional o intelectivo, que se llama *voluntad.*

Ahora bien, en cada uno de estos apetitos se llama amor aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado. Y en el apetito natural, el principio de este movimiento es la connaturalidad del que apetece con aquello a lo que tiende, que puede llamarse amor natural, como la misma connaturalidad de un cuerpo pesado con su centro es por la gravedad, y puede llamarse amor natural. Y, de la misma manera, la mutua adaptación del apetito sensitivo o de la voluntad a un bien, esto es, la misma complacencia del bien se llama amor sensitivo, o intelectivo y racional. Luego el amor sensitivo reside en el apetito sensitivo como el amor intelectivo en el apetito intelectivo. Y pertenece al concupiscible, porque se refiere al bien absolutamente, no bajo el aspecto de arduo, que es el objeto del irascible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La autoridad citada habla del amor intelectivo o racional.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor es temor, gozo, concupiscencia y tristeza, no esencial, sino casualmente.

3. *A la tercera hay que decir:* El amor natural no sólo se halla en las potencias del alma vegetativa, sino en todas las potencias del alma e incluso en todas las partes del cuerpo, y, universalmente, en todas las cosas, porque, como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[4]*: lo bello y el bien son amables a todos,* puesto que cada cosa tiene connaturalidad con lo que le es conveniente según su naturaleza.

ARTÍCULO 2

¿Es el amor una pasión?[b]

Objeciones por las que parece que el amor no es una pasión.

1. En efecto, ninguna virtud es pasión. Pero todo amor es una virtud, como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[5] Luego el amor no es pasión.

2. Aún más: El amor es cierta unión o vínculo, según San Agustín en el libro *De Trin.*[6] Pero la unión o vínculo no es pasión, sino más bien una relación. Luego el amor no es pasión.

3. Y también: El Damasceno dice en el l.11[7] que la pasión es un *movimiento.* Mas el amor no implica el movimiento del apetito, que es el deseo, sino el principio de este movimiento. Luego el amor no es pasión.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[8], que *el amor es una pasión.*

Solución. *Hay que decir:* La pasión es efecto del agente en el paciente. Ahora bien, el agente natural produce un doble efecto en el paciente, pues primero le da una forma, y en segundo lugar le da el movimiento consiguiente a la forma; como el generante da al cuerpo la gravedad y el movimiento consiguiente a ella. Y la misma gravedad, que es el principio del movimiento hacia el lugar connatural por razón de la gravedad, puede decirse en cierto modo amor natural. De la misma manera, el objeto apetecible da al apetito primeramente una cierta adaptación para con él, que es la complacencia en ese objeto, de la cual se sigue el

4. § 10: MG 3,708: S. TH., lect.9 n.382,390. 5. § 15: MG 3,713: S. TH., lect.12 n.455. 6. L.8 c.10: ML 42,960. 7. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.22: MG 94,940. 8. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 1157b28): S. TH., lect.5 n.855.

b En el artículo 2, no obstante el título genérico, de lo que se trata realmente ya no es tanto de saber si es acto del apetito sensitivo (= pasión del alma), cuestión ya resuelta y matizada en el artículo 1, sino de averiguar su condición *específica* de simple complacencia en el bien, en contraposición al deseo y al gozo.

movimiento hacia el objeto apetecible. Porque *el movimiento apetitivo se desarrolla en círculo,* como dice III *De anima*[9]. El objeto apetecible, en efecto, mueve al apetito introduciéndose en cierto modo en su intención; y el apetito tiende a conseguir realmente el objeto apetecible, de manera que el término del movimiento esté allí donde estuvo al principio. La primera inmutación, pues, del apetito por el objeto apetecible se llama amor, que no es otra cosa que la complacencia en el objeto apetecible; y de esta complacencia se sigue un movimiento hacia el objeto apetecible, que es el deseo, y, por último, la quietud, que es el gozo. Así, pues, consistiendo el amor en una inmutación del apetito por el objeto apetecible, es evidente que el amor es una pasión: en sentido propio, en cuanto se halla en el concupiscible; y en sentido general y lato, en cuanto está en la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puesto que la virtud significa el principio del movimiento o acción, por eso Dionisio llama virtud al amor, en cuanto es principio del movimiento apetitivo.

2. *A la segunda hay que decir:* La unión pertenece al amor, en cuanto, por la complacencia del apetito, el que ama se refiere a aquello que ama como a sí mismo o como a algo suyo. Y así es evidente que el amor no es la relación misma de unión, sino que la unión es consecuencia del amor. Por eso dice[10] también Dionisio que el amor es *virtud unititiva,* y el Filósofo afirma en II *Polit.*[11] que la unión es obra del amor.

3. *A la tercera hay que decir:* El amor, aunque no designa el movimiento del apetito tendiendo al objeto apetecible, denota, sin embargo, el movimiento del apetito mediante el cual es inmutado por el objeto apetecible, de manera que éste le produzca complacencia.

ARTÍCULO 3

¿Es el amor lo mismo que la dilección?[c]

In Sent. 1 d.10 expos. text.; 3 d.27 q.2 a.1; *In De div. nom.* c.4 lect.9.

Objeciones por las que parece que el amor es lo mismo que la dilección.

1. En efecto, Dionisio dice en el c.4 *De div. nom.*[12] que el amor y la dilección son entre sí *como cuatro y dos veces dos, como lo rectilíneo y lo que tiene líneas rectas.* Pero estas cosas significan lo mismo. Luego el amor y la dilección significan lo mismo.

2. Aún más: Los movimientos apetitivos difieren según los objetos. Pero el objeto de la dilección y del amor es el mismo. Luego son una misma cosa.

3. Y también: Si la dilección y el amor difieren en algo, parecen diferir especialmente en que *la dilección debe tomarse en buen sentido y el amor en malo,* como dijeron algunos, según refiere San Agustín en XIV *De civ. Dei*[13]. Pero no es así como difieren, porque, como allí mismo dice San Agustín, en las Sagradas Escrituras ambos términos se toman en buen sentido y en malo. Luego el amor y la dilección no difieren, como el mismo San Agustín, en el lugar citado, concluye que *no es una cosa decir amor, y otra diferente decir dilección.*

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[14], que *a algunos santos les ha parecido que era más divino el nombre de amor que el nombre de dilección.*

Solución. *Hay que decir:* Se encuentran cuatro nombres que en cierto modo se refieren a lo mismo, a saber: amor, dilección, caridad y amistad. Difieren,

9. ARISTÓTELES, c.10 n.8 (BK 433b22): S. TH., lect.15 n.855. 10. *De div. nom.* c.4 § 12: MG 3,709: S. TH., lect.9 n.424. 11. ARISTÓTELES, c.1 n.16 (BK 1262b10): S. TH., lect.3 n.193. 12. § 11: MG 3,708: S. TH., lect.9 n.412. 13. C.7: ML 41,410. 14. § 12: MG 3,709: S. TH., lect.9 n.419.

c La nomenclatura del amor en Santo Tomás es varia, desde el término más amplio y plurivalente del amor (que abarca desde el amor erótico hasta el amor divino) hasta sus últimas matizaciones o diferenciaciones: amor, simpatía, complacencia, benevolencia, gracia, favor, amistad, dilección, piedad, caridad, concordia. Sobre el sentido propio de estos términos puede verse S. RAMÍREZ, O.P., *La esencia de la caridad,* ed. V. Rodríguez, O.P. (Madrid 1978).

sin embargo, en que *la amistad,* según el Filósofo en VIII *Ethic.*[15], *es a modo de hábito,* mientras *el amor* y *la dilección* a modo de acto o pasión, y *la caridad* puede entenderse de ambos modos.

No obstante, el acto se significa diferentemente por esos tres nombres. En efecto, el amor es el más común de ellos, pues toda dilección o caridad es amor, pero no viceversa. Y es que *la dilección* añade sobre el amor una elección precedente, como indica el mismo nombre. Por eso la dilección no está en el concupiscible, sino sólo en la voluntad, y se encuentra únicamente en la naturaleza racional. Mas *la caridad* añade sobre el amor una cierta perfección de éste, en cuanto el objeto amado se estima en mucho valor, como indica el mismo nombre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio habla del amor y la dilección en cuanto están en el apetito intelectivo, pues así el amor es lo mismo que la dilección.

2. *A la segunda hay que decir:* El objeto del amor es más general que el objeto de la dilección, porque el amor se extiende a más cosas que la dilección, como se ha dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El amor y la dilección no difieren sobre la base de la diferencia entre el bien y el mal, sino como se ha dicho (en la sol.). No obstante, en la parte intelectiva son lo mismo el amor y la dilección. Y en este sentido habla allí San Agustín del amor. De ahí que un poco después añada que *la voluntad recta es el amor bueno, y la voluntad perversa es el amor malo.* Sin embargo, como el amor, que es una pasión del concupiscible, inclina a muchos al mal; de ahí tomaron ocasión los que les asignaron la mencionada diferencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunos afirmaron que, aun en la misma voluntad, el nombre de amor es más divino que el de dilección, porque el amor importa alguna pasión, principalmente en cuanto está en el apetito sensitivo; mientras que la dilección presupone el juicio de la razón. Ahora bien, el hombre puede tender mejor a Dios por el amor, atraído pasivamente en cierto modo por Dios mismo, que pueda conducirle a ello la propia razón, lo cual pertenece a la naturaleza de la dilección, como queda dicho (en la sol.). Y por esto el amor es más divino que la dilección.

ARTÍCULO 4

¿Se divide el amor convenientemente en amor de amistad y amor de concupiscencia?

1 q.60 a.3; 2-2 q.23 a.1; *In Sent. 2* d.3 p.2 q.ª1 ad 3; 3 d.29 a.3; 4 d.49 q.1 a.2 q.ª1 ad 3; *In De div. nom.* c.4 lect.9.10; *De spe* a.3.

Objeciones por las que parece que el amor se divide inconvenientemente en amor de amistad y de concupiscencia.

1. En efecto, *el amor es pasión, y la amistad es hábito,* como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[16] Pero el hábito no puede ser parte divisiva de la pasión. Luego el amor no se divide convenientemente en amor de concupiscencia y amor de amistad.

2. Aún más: Nada se divide por otro miembro de la misma división, pues *hombre* no es miembro de la misma división que *animal.* Pero la concupiscencia es un miembro de la misma división que el amor, como pasión distinta del amor. Luego el amor no puede dividirse por la concupiscencia.

3. Y también: Según el Filósofo en VIII *Ethic.*[17], hay tres clases de amistad: útil, deleitable y honesta. Pero la amistad útil y la deleitable incluyen la concupiscencia. Luego la concupiscencia no debe contraponerse a la amistad en una división.

En cambio se dice que amamos ciertas cosas porque las deseamos, como *se dice que alguien ama el vino por lo dulce que en él apetece,* según afirma II *Topic.*[18] Pero no tenemos amistad con el vino y cosas semejantes, como dice VIII *Ethic.*[19] Luego uno es el amor de concupiscencia y otro el amor de amistad.

Solución. *Hay que decir:* Como afirma el Filósofo en II *Rhetor.*[20], *amar es querer*

15. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 1157b28): S. TH., lect.5 n.1602. 16. ARISTÓTELES, ibid. 17. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1156a7): S. TH., lect.3 n.1563-1566. 18. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 111a3). 19. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b29): S. TH., lect.2 n.1557-1558. 20. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 1380b35).

el bien para alguien. Así pues, el movimiento del amor tiende hacia dos cosas, a saber: hacia el bien que uno quiere para alguien, sea para sí, o sea para otro, y hacia aquel para el cual quiere el bien. A aquel bien, pues, que uno quiere para otro, se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para quien alguien quiere el bien, se le tiene amor de amistad.

Ahora bien, esta división es según un orden de prioridad y posterioridad, pues lo que se ama con amor de amistad se ama en absoluto y por ello mismo, mientras lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama absolutamente y por ello mismo, sino que se ama para otro. Pues así como es ente absolutamente el que tiene existencia y ente relativamente el que existe en otro, así el bien, que es convertible con el ente, es el que absolutamente tiene la bondad, mas lo que es bien de otro es un bien relativo. Y, por consiguiente, el amor por el que se ama algo para que tenga un bien, es amor en absoluto, y el amor por el que se ama algo para que sea el bien de otro es amor relativo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor no se divide en amistad y concupiscencia, sino en amor de amistad y de concupiscencia, pues se llama propiamente amigo aquel para quien queremos algún bien, y se dice que nosotros deseamos con amor de concupiscencia lo que queremos para nosotros.

2. *A la segunda hay que decir:* La respuesta resulta evidente de lo expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* En la amistad útil y en la deleitable alguien quiere, ciertamente, un bien para el amigo, y bajo este aspecto se salva en el caso la razón de amistad. Pero como él, además, refiere ese bien a su deleite o utilidad, de ahí que la amistad útil y la deleitable, en cuanto están ordenadas al amor de concupiscencia, pierdan la razón de verdadera amistad.

CUESTIÓN 27

De la causa del amor

Corresponde a continuación tratar de la causa del amor (cf. q.26 introd.). Sobre esta cuestión se plantean cuatro problemas:

1. ¿Es el bien la única causa del amor?—2. ¿Es el conocimiento causa del amor?—3. ¿Lo es la semejanza?—4. ¿Lo es alguna otra de las pasiones del alma?

ARTÍCULO 1

¿Es el bien la única causa del amor?

Infra q.29 a.1.

Objeciones por las que parece que el bien no es la única causa del amor.

1. En efecto, el bien no es causa del amor sino porque es amado. Pero sucede que también se ama el mal, según aquello del Sal 10,6: *El que ama la iniquidad, aborrece su alma;* de otra manera todo amor sería bueno. Luego no sólo el bien es la causa del amor.

2. Aún más: El Filósofo dice en II *Rhetoric.*[1] que *amamos a los que cuentan sus males.* Luego parece que el mal es la causa del amor.

3. Y también: Dionisio dice en el c.4 *De div. nom.*[2] que no solamente *el bien,* sino también *lo bello es amable a todos.*

En cambio está lo que dice San Agustín en VIII *De Trin.*[3]: *Indudablemente no se ama sino el bien.* Así, pues, sólo el bien es causa del amor.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.26 a.1), el amor pertenece a la potencia apetitiva, que es una potencia pasiva. Por eso su objeto se compara a ella como la causa de su movimiento o acto. Es preciso, pues, que aquello que es objeto del amor sea propiamente la causa del amor. Ahora bien, el objeto propio del amor es el bien, porque, como se ha dicho (q.26 a.1 y 2), el amor importa cierta connaturalidad o complacencia del amante con el amado, y para cada uno es bueno lo que le es connatural y proporcionado. Por consiguiente, se da por sentado que el bien es la causa propia del amor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal nunca se ama sino bajo la razón de bien, esto es, en cuanto es bueno bajo algún aspecto y se le aprehende como bueno en absoluto. Y así un amor es malo en cuanto tiende a lo que no es un verdadero bien absolutamente. Y de este modo el hombre ama la iniquidad, en cuanto por la iniquidad se consigue algún bien, por ejemplo, placer, dinero o algo semejante.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquellos que cuentan sus males no son amados por los males, sino precisamente porque los manifiestan, pues el contar uno sus males tiene razón de bien en cuanto excluye la ficción o simulación.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo bello es lo mismo que el bien con la sola diferencia de razón. En efecto, siendo el bien lo que apetecen todas las cosas, es de la razón del bien que en él descanse el apetito; pero pertenece a la razón de lo bello que con su vista o conocimiento se aquiete el apetito. Por eso se refieren principalmente a lo bello aquellos sentidos que son más cognoscitivos, como la vista y el oído al servicio de la razón, pues hablamos de bellas vistas y bellos sonidos. En cambio, con respecto a los sensibles de los otros sentidos no empleamos el nombre de belleza, pues no decimos bellos sabores o bellos olores. Y así queda claro que la belleza añade al bien cierto orden a la facultad cognosci-

1. ARISTÓTELES, c.4 n.27 (BK 1381b29). 2. § 10: MG 3,708: S. TH., lect.9 n.381-393. 3. C.3: ML 42,949.

tiva, de manera que se llama bien a lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya sola aprehensión agrada.

ARTÍCULO 2

¿Es el conocimiento causa del amor?

2-2 q.26 ad 1; *In Sent.* 1 d.15 q.4 a.1 ad 3; *In De div. nom.* c.4 lect.10.

Objeciones por las que parece que el conocimiento no es causa del amor.

1. En efecto, el que se busque algo proviene del amor. Pero se buscan algunas cosas que no se conocen, como las ciencias, pues como en éstas *es lo mismo poseerlas que conocerlas,* según dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[4], si se conociesen, se poseerían y no se buscarían. Luego el conocimiento no es causa del amor.

2. Aún más: Parece haber la misma razón para que se ame algo desconocido que para que algo sea más amado que conocido. Pero algunas cosas son más amadas que conocidas, como Dios, que en esta vida puede ser amado por sí mismo, pero no puede ser conocido en sí mismo. Luego el conocimiento no es causa del amor.

3. Y también: Si el conocimiento fuese causa del amor, no podría hallarse amor donde no hay conocimiento. Pero el amor se encuentra en todas las cosas, como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[5], mas no en todas se halla conocimiento. Luego el conocimiento no es causa del amor.

En cambio está lo que prueba San Agustín en X *De Trin.*[6], que *ninguno puede amar algo desconocido.*

Solución. *Hay que decir:* El bien es causa del amor a modo de objeto, como se ha indicado (a.1). Mas el bien no es objeto del apetito sino en cuanto es aprehendido, y, por tanto, el amor requiere una aprehensión del bien amado. Por esto dice el Filósofo en IX *Ethic.*[7] que la visión corporal es el principio del amor sensitivo. Y, de manera semejante, la contemplación de la belleza o bondad espiritual es el principio del amor espiritual. Así, pues, el conocimiento es causa del amor por la misma razón por la que lo es el bien, que no puede ser amado si no es conocido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que busca la ciencia no la desconoce totalmente, sino que la conoce de antemano de algún modo, bien en universal, bien en alguno de sus efectos, o bien porque oye alabarla, como dice San Agustín en X *De Trin.*[8] Pero poseerla no es conocerla de este modo, sino conocerla perfectamente.

2. *A la segunda hay que decir:* Para la perfección del conocimiento se requiere algo que no se requiere para la perfección del amor. En efecto, el conocimiento pertenece a la razón, de la cual es propio distinguir lo que está unido en la realidad y juntar en cierto modo lo que es diverso, comparando una cosa con otra. Y, por eso, para la perfección del conocimiento se requiere que el hombre conozca singularmente todo lo que hay en la cosa, como las partes, las potencias y las propiedades. Pero el amor está en la potencia apetitiva, que mira a la cosa como es en sí. De ahí que para la perfección del amor baste que se ame la cosa según se aprehende en sí misma. Por esta razón, pues, sucede que una cosa es más amada que conocida, porque puede ser amada perfectamente, aunque no sea perfectamente conocida. Como se ve, sobre todo, en las ciencias, a las que algunos aman por un cierto conocimiento general que de ellas tienen. Por ejemplo, porque saben que la retórica es una ciencia por la que el hombre puede persuadir, y esto es lo que aman en la retórica. Y algo semejante debe decirse acerca del amor de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* También el amor natural, que hay en todas las cosas, es causado por algún conocimiento, no existente en verdad en las mismas cosas naturales, sino en el autor de la naturaleza, como se ha dicho anteriormente (q.26 a.1; 1 q.6 a.1 ad 2).

4. C.35: ML 40,24. 5. § 10: MG 3,708: S. TH., lect.9 n.383-393. 6. C.1: ML 42,971. 7. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1167a3); c.12 n.1 (BK 1171b29): S. TH., lect.5 n.1824; lect.14 n.1944. 8. C.l: ML 42,974.

ARTÍCULO 3

¿Es la semejanza causa del amor?

In Sent. 3 d.27 q.1 a.1 ad 3; *In De Hebdom.* lect.2; *In Ethic.* 1.8 lect.1; *In Io.* c.15 lect.4.

Objeciones por las que parece que la semejanza no es causa del amor.

1. En efecto, una misma cosa no es causa de los contrarios. Pero la semejanza es causa del odio, pues dice Prov 13,10 que, entre los soberbios, siempre hay contiendas, y el Filósofo dice en VIII *Ethic.*[9] que *los alfareros riñen entre sí.* Luego la semejanza no es causa del amor.

2. Aún más: San Agustín dice en IV *Confess.*[10] que *uno ama en otro lo que no quisiera ser, como el hombre que ama al histrión, aunque él no quisiera serlo.* Ahora bien, esto no sucedería si la semejanza fuese causa propia del amor, ya que en este caso el hombre amaría en otro lo que él mismo tendría o quisiera tener. Luego la semejanza no es causa del amor.

3. Y también: Cada hombre ama lo que necesita, aunque no lo tenga, como el enfermo ama la salud y el pobre las riquezas. Pero en cuanto las necesita y carece de ellas, hay en él desemejanza con respecto a las mismas. Luego no solamente la semejanza, sino también la desemejanza, es causa del amor.

4. Todavía más: El Filósofo dice en II *Rhetoric.* [11] que *amamos a los bienhechores de dinero y salud; y, de la misma manera, todos aman a los que guardan la amistad para con los muertos.* Pero no todos son de esta condición. Luego la semejanza no es causa del amor.

En cambio está lo que dice Eclo 13,14: *Todo animal ama a su semejante.*

Solución. *Hay que decir:* La semejanza, propiamente hablando, es causa del amor. Pero ha de considerarse que la semejanza entre varias cosas puede ser de dos modos. Uno, porque una y otra poseen en acto una misma forma, como dos seres dotados de blancura se dicen semejantes; otro, porque una cosa tiene en potencia y a manera de cierta inclinación a aquello que otra lo posee en acto, como si decimos que un cuerpo pesado existente fuera de su lugar tiene semejanza con un cuerpo pesado que está en su lugar. O también en cuanto la potencia tiene semejanza con el acto, puesto que en la misma potencia está en cierto modo el acto.

El primer modo de semejanza, por tanto, causa el amor de amistad o benevolencia, pues por lo mismo que dos seres son semejantes, al tener, por así decirlo, una sola forma, son en alguna manera uno en aquella forma, como dos hombres son uno en la especie de humanidad y dos blancos en la blancura. Y por eso el afecto del uno tiende hacia el otro como hacia una misma cosa consigo, y quiere el bien para él como para sí mismo. Pero el segundo modo de semejanza produce el amor de concupiscencia o la amistad de lo útil o deleitable. Porque todo lo que existe en potencia, en cuanto tal, tiene el apetito de su acto, y si posee sensibilidad y conocimiento se deleita en su consecución.

Se ha dicho anteriormente (q.26 a.4) que en el amor de concupiscencia el amante propiamente se ama a sí mismo, al querer el bien que desea. Ahora bien, cada cual se ama a sí mismo más que a otro, porque es uno consigo mismo en la sustancia, mientras que con otro lo es en la semejanza de alguna forma. De ahí que, si por serle semejante en la participación de la forma es impedido él mismo en la consecución del bien que ama, le resulta odioso, no en cuanto semejante, sino en cuanto impeditivo de su bien propio. Y por esta razón *los alfareros riñen entre sí,* porque se impiden mutuamente en el propio lucro, y *hay contiendas entre los soberbios,* porque se impiden mutuamente en la superioridad propia que ambicionan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta resulta evidente de lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Hasta en el hecho de que alguien ame en otro lo que no ama en sí mismo se halla una razón de semejanza según cierta proporcionalidad; pues como otro se ha a lo que es amado en él, así se ha uno mismo a lo que ama en sí mismo. Por ejemplo, si un buen cantor ama a un buen escri-

9. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 1155a35): S. TH., lect.1 n.1544. 10. C.14: ML 32,702. 11. C.4 n.8,26 (BK 1381a20; b24).

tor, en este caso se considera la semejanza de proporción, en cuanto que uno y otro tienen lo que conviene a cada cual según su arte.

3. *A la tercera hay que decir:* El que ama lo que necesita, tiene semejanza con lo que ama, como lo que está en potencia con el acto respectivo, según queda dicho (en la sol.).

4. *A la cuarta hay que decir:* Según la misma semejanza de la potencia con su acto, el que no es liberal ama al que lo es, en cuanto espera de él algo que desea. Y la misma razón se aplica al que persevera en la amistad con respecto al que no persevera, pues en uno y otro caso la amistad parece darse por la utilidad. O bien puede decirse que, aunque no todos los hombres posean estas virtudes en estado de hábito completo, las poseen, sin embargo, como ciertos principios germinales de la razón, merced a los cuales el que no posee la virtud ama al virtuoso al hallarle conforme con su propia razón natural.

ARTÍCULO 4

¿Es alguna otra de las pasiones del alma causa del amor?

Objeciones por las que parece que alguna otra pasión puede ser causa del amor.

1. En efecto, dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[12] que algunos son amados por razón de la delectación. Pero la delectación es una pasión. Luego alguna otra pasión es causa del amor.

2. Aún más: El deseo es una pasión. Pero amamos a algunos por el deseo de algo que esperamos de ellos, como aparece en toda amistad que tiene por motivo la utilidad. Luego alguna otra pasión es causa del amor.

3. Y también: Dice San Agustín en X *De Trin.*[13]: *El que no tiene esperanza de alcanzar una cosa, o la ama tibiamente o no la ama en absoluto, aunque vea cuán bella es.* Luego la esperanza es también causa del amor.

En cambio está que todas las demás afecciones del alma son causadas por el amor, como dice San Agustín en XIV *De civ. Dei*[14].

Solución. *Hay que decir:* No existe ninguna otra pasión del alma que no presuponga alguna clase de amor. La razón de esto es que toda otra pasión del alma o implica movimiento hacia una cosa o descanso en ella. Ahora bien, todo movimiento hacia una cosa o el descanso en ella proviene de cierta connaturalidad o proporción, que pertenece a la naturaleza del amor. Por lo tanto, es imposible que alguna otra pasión del alma sea universalmente causa de todo amor. Puede suceder, sin embargo, que alguna otra pasión sea causa de un determinado amor, como asimismo un bien es causa de otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando alguien ama una cosa por deleite, tal amor es causado, ciertamente, por la delectación, pero esta delectación es, a su vez, causada por otro amor precedente; pues nadie se deleita sino en la cosa que ama de alguna manera.

2. *A la segunda hay que decir:* El deseo de una cosa presupone siempre el amor de esa cosa. Pero el deseo de una cosa puede ser causa de que se ame otra cosa, como el que desea dinero ama por este motivo a aquel de quien lo recibe.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza causa o aumenta el amor no sólo por razón del deleite que produce, sino también por razón del deseo que fortalece, pues no deseamos tan intensamente las cosas que no esperamos. Sin embargo, incluso la misma esperanza es de un bien que se ama.

12. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 115a12): S. TH., lect.3 n.1563. 13. C.1: ML 42,973. 14. C.7: ML 41,410.

CUESTIÓN 28

De los efectos del amor

Pasemos ahora a tratar de los efectos del amor (cf. q.26 introd.). Acerca de esta cuestión se plantean seis problemas:

1. ¿Es la unión efecto del amor?—2. ¿Lo es la mutua inhesión?—3. ¿Es la éxtasis efecto del amor?—4. ¿Lo es el celo?—5. ¿Es el amor pasión que hiere al amante?—6. ¿Es el amor causa de todo cuanto hace el que ama?

ARTÍCULO 1

¿Es la unión efecto del amor?[a]

Supra q.25 a.2 ad 2; 1 q.25 a.2 ad 2; *In Sent.* d.27 q.1 a.1; *In De div. nom.* c.4 lect.12.

Objeciones por las que parece que la unión no es efecto del amor.

1. En efecto, la ausencia es opuesta a la unión. Pero el amor es compatible con la ausencia, pues dice el Apóstol[1], Gál 4,18: *Emulad siempre el bien en el bien* (hablando de sí mismo, según la *Glosa*[2]*)*, y no *sólo cuando estoy presente entre vosotros.* Luego la unión no es efecto del amor.

2. Aún más: Toda unión, o bien lo es por esencia, como la forma se une a la materia, y el accidente al sujeto, y la parte al todo o a otra parte para constituir el todo, o bien lo es por semejanza en el género, en la especie o en el accidente. Pero el amor no causa la unión de esencia; de otra suerte nunca se tendría amor a las cosas divididas esencialmente. Ahora bien, el amor no causa la unión que es por semejanza, sino que más bien es causado por ella, como se ha dicho (q.27 a.3). Luego la unión no es efecto del amor.

3. Y también: El sentido en acto se hace lo sensible en acto, y el entendimiento en acto se hace lo entendido en acto. Ahora bien, el amante en acto no se hace lo amado en acto. Luego la unión es más bien efecto del conocimiento que del amor.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[3], que todo amor es *una fuerza unitiva.*

Solución: *Hay que decir:* La unión del amante con lo amado es doble: Una real; por ejemplo, cuando lo amado está presencialmente junto al amante. Otra, según el afecto. Esta unión debe considerarse en relación con la aprehensión que le precede, puesto que el movimiento apetitivo sigue a la aprehensión. Y siendo doble el amor, a saber, de concupiscencia y de amistad, ambos proceden de una cierta aprehensión de la unidad de lo amado con el amante. En efecto, cuando alguien ama algo con amor de concupiscencia, lo aprehende como perteneciente a su bienestar. Del mismo modo, cuando uno ama a alguien con amor de amistad, quiere el bien para él como lo quiere para sí mismo. Por eso lo aprehende como otro yo, esto es, en cuanto quiere el bien para él como para sí mismo. De ahí que el amigo se diga ser *otro yo*[4]. Y San Agustín afirma en IV *Confess.*[5]: *Bien dijo uno de su amigo que era la mitad de su alma.*

1. SAN PABLO. 2. *Glossa interl.* 6,85; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,145. 3. § 12: MG 3,709; S. TH., lect.9,12 n.424,460. 4. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.9 c.4 n.5 (BK 1166a31); c.9 n.5 (BK 1169b6) S. TH., lect.4 n.1811; lect.10 n.1886. 5. C.6: ML 32,698.

---

a Los diversos efectos del amor analizados en esta cuestión son, en realidad, diversos grados o según los diversos grados de intensidad del amor, de menos a más, de lo más interior a lo más exterior. En el cuerpo del artículo y en la respuesta *ad 2* queda bien resaltada la *unión causativa* del amor, el efecto formal del amor o *unión afectiva* y el resultado o *unión efectiva* del amor, de distinta perfección en el amor de amistad y en el amor de concupiscencia.

Luego el amor produce la primera unión efectivamente, porque mueve a desear y buscar la presencia de lo amado como algo que le conviene y pertenece. Mas la segunda unión la produce formalmente, porque el amor mismo es esta unión o vínculo. Por eso dice San Agustín en VIII *De Trin.*[6] que el amor es como *vida que enlaza o desea enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y al amado.* Al decir *enlaza* se refiere a la unión del afecto, y al decir *intenta enlazar* se refiere a la unión real.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción procede de la unión real, la cual ciertamente se requiere como causa de la delectación, pero el deseo se da en la ausencia real de lo amado, y el amor tanto en su ausencia como en su presencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La unión guarda relación con el amor de tres maneras. En efecto, hay una unión que es causa del amor. Y esta unión es sustancial en cuanto al amor con que uno se ama a sí mismo, mientras en cuanto al amor con el que uno ama las otras cosas, es unión de semejanza, según queda dicho (q.27 a.3). Otra unión es esencialmente el amor mismo. Y ésta es la unión según la mutua adaptación del afecto. La cual, en verdad, se asemeja a la unión sustancial, en cuanto que el amante, en el amor de amistad, se ordena al amado como a sí mismo; y en el amor de concupiscencia, como a algo suyo. Hay otra unión que es efecto del amor. Y ésta es la unión real, que el amante busca con la cosa amada. Esta unión es según la conveniencia del amor, pues, como refiere el Filósofo en II *Polit.*[7], Aristófanes dijo que *los amantes desearían hacerse de los dos uno solo,* pero como de esto resultaría la destrucción de ambos o de uno de ellos, buscan la unión que es conveniente y decorosa, esto es, de suerte que vivan juntos y conversen juntos y estén unidos en otras cosas similares.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento se perfecciona por cuanto lo conocido se une al que conoce a través de su semejanza. Pero el amor hace que la misma cosa que se ama se una de algún modo al amante, como queda dicho (en la sol. y ad 2). Por consiguiente, el amor es más unitivo que el conocimiento.

ARTÍCULO 2

¿Es la inhesión mutua efecto del amor?[b]

In Sent. 3 d.27 q.1 a.1 ad 4.

Objeciones por las que parece que el amor no causa la mutua inhesión, a saber, de modo que el amante esté en el amado, y viceversa.

1. En efecto, lo que está en otro, está contenido en él. Pero lo mismo no puede ser continente y contenido. Luego la mutua inhesión no puede ser causada por el amor, de modo que el amado esté en el amante, y viceversa.

2. Aún más: Nada puede penetrar en el interior de una cosa íntegra sino mediante una división. Pero el dividir las cosas que están unidas en la realidad no corresponde al apetito en el que se halla el amor, sino a la razón. Luego la mutua inhesión no es efecto del amor.

3. Y también: Si por el amor el amante está en el amado, y viceversa, se seguirá que el amado está unido al amante de la misma manera que el amante al amado. Pero la unión misma es el amor, como queda dicho (a.1). Luego síguese que siempre el amante es amado por aquel a quien ama, lo cual es evidentemente falso. Luego la mutua inhesión no es efecto del amor.

En cambio está lo que dice 1 Jn 4,16: *El que permanece en caridad, en Dios*

6. C.10: ML 42,960. 7. ARISTÓTELES, c.1 n.16 (BK 1262b11): S. TH., lect.3 c.193; cf. PLATÓN, *Symposium* c.15.16.

b La perfecta unión es patente en el efecto de mutua inhesión del amado en el amante y del amante en el amado, con las matizaciones propias de la amistad y de la concupiscencia. Como revelan las mismas fuentes explícitas y la exposición del autor, las intensificaciones del amor en los sucesivos artículos de la cuestión se refieren preferentemente, si no exclusivamente, al amor volitivo, más que al amor pasional.

permanece, y Dios en él. Ahora bien, la caridad es amor de Dios. Luego, por la misma razón, todo amor hace que el amado esté en el amante, y viceversa.

Solución: *Hay que decir:* Este efecto de la mutua inhesión puede entenderse no sólo con respecto a la potencia aprehensiva, sino también en cuanto a la potencia apetitiva. Porque, respecto de la potencia aprehensiva, el amado se dice estar en el amante en cuanto que el amado mora en la aprehensión del amante, según aquello de Flp 1,7: *Porque os llevo en el corazón.* Pero se dice que el amante está en el amado según la aprehensión en cuanto que el amante no se contenta con una superficial aprehensión del amado, sino que se esfuerza en escudriñar interiormente cada una de las cosas que pertenecen al amado, y así penetra en su intimidad. Como del Espíritu Santo, que es el amor de Dios, dice 1 Cor 2,10 que escudriña aun las profundidades de Dios.

Pero respecto de la potencia apetitiva se dice que el amado está en el amante en cuanto está en su afecto mediante cierta complacencia, de manera que o se deleite en él, en sus bienes, en su presencia; o, en su ausencia, tienda hacia el amado mismo por el deseo con amor de concupiscencia, o hacia los bienes que quiere para el amado con amor de amistad; y no por causa alguna extrínseca, como cuando se desea una cosa a causa de otra, o como cuando se quiere un bien para otro por alguna otra cosa, sino por la complacencia en el amado enraizada en el interior. De ahí que también el amor se llame *íntimo* y se hable de *entrañas de caridad.* Y, a la inversa, el amante está de otro modo en el amado por el amor de concupiscencia que por el amor de amistad. Porque el amor de concupiscencia no descansa con cualquiera extrínseca o superficial posesión o fruición del amado, sino que busca poseerlo perfectamente, penetrando, por así decirlo, hasta su interior. Mas en el amor de amistad, el amante está en el amado, en cuanto considera los bienes o males del amigo como suyos y la voluntad del amigo como suya, de suerte que parece como si él mismo recibiese los bienes y los males y fuese afectado en el amigo. Y por eso, según el Filósofo en IX *Ethic.*[8] y en II *Rhetoric.*[9], es propio de los amigos *querer las mismas cosas y entristecerse y alegrarse de lo mismo.* De modo que, en cuanto considera suyo lo que es del amigo, el amante parece estar en el amado como identificado con él. Y, al contrario, en cuanto quiere y obra por el amigo como por sí mismo, considerando al amigo como una misma cosa consigo, entonces el amado está en el amante.

Por otra parte, la mutua inhesión en el amor de amistad puede entenderse también de un tercer modo, por vía de reciprocidad de amor, en cuanto que los amigos se aman mutuamente y quieren y obran el bien el uno para el otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo amado se contiene en el que ama, en cuanto está impreso en su afecto por una cierta complacencia. Y, al contrario, el que ama está contenido en lo amado, en cuanto el que ama busca de algún modo lo íntimo de la cosa amada. Nada impide, en efecto, que algo sea continente y contenido de diverso modo, como el género se contiene en la especie, y viceversa.

2. *A la segunda hay que decir:* La aprehensión de la razón precede al afecto del amor. Y, por tanto, así como la razón inquiere, así el afecto del amor penetra en el objeto amado, como consta de lo dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Tal argumento es válido respecto del tercer modo de mutua inhesión, el cual no se encuentra en todo amor.

ARTÍCULO 3

¿Es el éxtasis efecto del amor?[c]

2-2 q.175 a.2; *In Sent.* 3 d.27 q.1 a.1 ad 4; *In 2 Cor.* c.12 lect.1; *In De div. nom.* c.4 lect.10.

Objeciones por las que parece que el éxtasis no es efecto del amor.

8. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 1165b27): S. TH., lect.3 n.1794. 9. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1381a3).

c En el vocabulario de Santo Tomás, el *éxtasis* tiene otros términos afines: el *rapto* y la *enajenación.* Cf. 2-2 c.175 a.2 ad 1; *In Psal.* 30,1.

1. En efecto, el éxtasis parece importar cierto enajenamiento. Pero el amor no siempre produce enajenación, pues los amantes son a veces dueños de sí. Luego el amor no produce éxtasis.

2. Aún más: El amante desea que el amado esté unido a él. Así, pues, atrae al amado hacia sí más bien que va él también hacia el amado, saliendo fuera de sí.

3. Y también: El amor une el amado al amante, como queda dicho (a.1). Si, pues, el amante tiende fuera de sí para dirigirse al amado, se sigue que siempre ama más al amado que a sí mismo. Lo cual es evidentemente falso. Luego el éxtasis no es efecto del amor.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[10] que *el amor divino produce el éxtasis,* y que *Dios mismo, a causa del amor, padeció éxtasis.* Luego, siendo todo amor una semejanza participada del amor divino, como se dice en el mismo lugar[11], parece que cualquier amor produce éxtasis.

Solución: *Hay que decir:* Se habla de que uno padece éxtasis cuando se pone fuera de sí. Lo cual sucede no sólo según la potencia aprehensiva, sino también según la potencia apetitiva. Se dice que uno se pone fuera de sí según la potencia aprehensiva cuando se sitúa fuera del conocimiento que le es propio, bien porque se eleva a un conocimiento superior, como se dice que un hombre está en éxtasis cuando se eleva a comprender algunas cosas que sobrepasan el sentido y la razón, en cuanto se pone fuera de la aprehensión connatural de la razón y del sentido; o bien porque se rebaja a cosas inferiores; por ejemplo, cuando uno cae en frenesí o en demencia se dice que padece éxtasis. Mas en cuanto a la parte apetitiva se dice que uno padece éxtasis cuando su apetito se dirige hacia otro saliendo en cierto modo fuera de sí mismo.

El amor produce el primero de estos éxtasis a modo de disposición, esto es, en cuanto hace meditar sobre el amado, como queda dicho (a.2), y la meditación intensa de una cosa aparta la mente de las otras. Pero el segundo éxtasis lo produce el amor directamente: en absoluto el amor de amistad, y no absolutamente, sino bajo cierto aspecto, el amor de concupiscencia. Pues en el amor de concupiscencia el amante es llevado de algún modo fuera de sí mismo, a saber, en cuanto no contento con gozar del bien que posee, busca disfrutar de algo fuera de sí. Mas porque pretende tener este bien exterior para sí, no sale completamente fuera de sí, sino que tal afección, al fin, se encierra dentro de él mismo. En cambio, en el amor de amistad, el afecto de uno sale absolutamente fuera de él, porque quiere el bien para el amigo y trabaja por él como si estuviese encargado de su cuidado y de proveer a sus necesidades.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento expuesto se refiere al primer modo de éxtasis.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento es válido respecto del amor de concupiscencia, que no produce el éxtasis de modo absoluto, como se ha dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El que ama, en tanto sale fuera de sí en cuanto quiere y hace el bien del amigo. Sin embargo, no quiere el bien del amigo más que el propio, por lo que no se sigue que ame al otro más que a sí.

ARTÍCULO 4

¿Es el celo efecto del amor?[d]

In 1 Cor. 14 lect.1; *In 2 Cor.* 11 lect.1; *In De div. nom.* c.4 lect.1; *In Io.* 2 lect.2.

Objeciones por las que parece que el celo no es efecto del amor.

1. En efecto, el celo es origen de contiendas, por lo cual dice 1 Cor 3,3: *Habiendo entre vosotros celos y discordias,* etc. Pero la contienda es contraria al amor. Luego el celo no es efecto del amor.

2. Aún más: El objeto del amor es

10. § 13: MG 3,7: S. TH., lect.10 n.426,433-437. 11. § 16: MG 3,713.

d El *celo* es un efecto del amor intenso en el apetito irascible. Cicerón distinguía entre *celo* y *celotipia.* Esta importa mayor vehemencia y anormalidad *(Tuscull. quaest.* III c.8), más características del celo de concupiscencia que del celo de amistad.

el bien, que es comunicativo de sí mismo. Pero el celo es contrario a la comunicación, pues parece ser propio del celo que alguien no sufra la participación en el objeto amado, como se dice de los varones que tienen celos de sus esposas, a las que no quieren tener en común con los demás. Luego el celo no es efecto del amor.

3. Y también: No hay celo sin odio, como tampoco sin amor, pues, dice el Sal 72,3: *Tuve celos de los inicuos.* Luego no debe decirse que es más bien efecto del amor que del odio.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[12], que *Dios es llamado celoso a causa del mucho amor que tiene a lo existente.*

Solución: *Hay que decir:* El celo, de cualquier modo que se tome, proviene de la intensidad del amor. Porque es evidente que cuanto más intensamente tiende una potencia hacia algo, más fuertemente rechaza también lo que le es contrario e incompatible. Así, pues, siendo el amor *un movimiento hacia el amado,* como dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[13], el amor intenso trata de excluir todo lo que le es contrario.

Esto, sin embargo, acontece de diferente manera en el amor de concupiscencia que en el amor de amistad. Pues en el amor de concupiscencia, el que desea alguna cosa intensamente se mueve contra todo lo que se opone a la consecución o fruición tranquila del objeto amado. Y en este sentido se dice que los varones tienen celos de sus esposas, para que la exclusividad que buscan en la consorte no sea impedida por la compañía de otros. De la misma manera también, los que pretenden destacar, la emprenden contra los que parecen sobresalir, como si fueran un impedimento de su propia grandeza. Y esto es el celo de la envidia, del cual dice el Sal 36,1: *No envidies a los malignos, ni celes de los que obran la iniquidad.*

Mas el amor de amistad busca el bien del amigo; por lo cual, cuando es intenso, hace que el hombre se mueva contra todo aquello que es opuesto al bien del amigo. Y conforme a esto, se dice que uno tiene celo por su amigo cuando procura rechazar todo lo que se dice o hace contra el bien del amigo. Y de este modo también se dice que alguien tiene celo por la gloria de Dios cuando procura rechazar según sus posibilidades lo que es contra el honor o la voluntad de Dios, según aquello de 2 Re 19,12: *Me abraso en celo por el Señor de los ejércitos.* Y sobre aquello de Jn 2,17: *El celo de tu casa me devora,* dice la *Glossa*[14] que *es devorado por el buen celo quien se esfuerza en corregir cuantas cosas malas ve; si no puede, lo sufre y gime.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol[15] habla allí del celo de la envidia, que es, en verdad, causa de contienda, no contra la cosa amada, sino en favor de ella y contra lo que le sirve de obstáculo.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien se ama en cuanto es comunicable al amante, por lo cual, todo lo que impide la perfección de esta comunicación se hace odioso. Y así el celo es causado por el amor del bien. Mas por defecto de bondad acontece que ciertos bienes pequeños no pueden ser poseídos íntegramente por muchos al mismo tiempo. Y del amor de tales bienes se produce el celo de la envidia. Pero esto no sucede propiamente respecto de aquellas cosas que pueden ser poseídas íntegramente por muchos; ninguno, en efecto, envidia a otro por el conocimiento de la verdad, que puede ser conocida íntegramente por muchos, a no ser, quizás, por la excelencia de tal conocimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Eso mismo de tener odio a lo que se opone al amado procede del amor. De ahí que el celo se considere propiamente como efecto del amor más bien que del odio.

ARTÍCULO 5

¿Es el amor una pasión que hiere al amante?

In Sent. 3 d.27 q.1 ad 4.

Objeciones por las que parece que el amor es una pasión lesiva.

1. En efecto, el desfallecimiento sig-

12. § 13: MG 3,712: S. TH., lect.10 n.438. 13. Q.35: ML 40,23. 14. *Glossa ordin.* 5, 193 E. 15. S. PABLO.

nifica cierta lesión del que desfallece. Pero el amor causa desfallecimiento, pues dice Cant 2,5: *Confortadme con flores, fortalecedme con manzanas, porque desfallezco de amor.* Luego el amor es una pasión lesiva.

2. Aún más: La licuefacción o derretimiento es una cierta disolución. Pero el amor es licuefactivo, pues dice Cant 5,6: *Mi alma se derritió, en cuanto habló mi amado.* Luego el amor es disolutivo. Es, por consiguiente, corruptivo y lesivo.

3. Y también: El fervor denota cierto exceso de calor, exceso que es ciertamente corruptivo. Pero el fervor es causado por el amor, pues Dionisio, en el c.7 *De cael. hier.*[16], entre las demás propiedades pertenecientes al amor de los serafines, pone que es *ardiente, agudo* y *superferviente.* Y Cant 8,6 dice del amor que *sus lámparas son lámparas de fuego* y *de llamas.* Luego el amor es una pasión lesiva y corruptiva.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.* [17], que *cada ser se ama a sí mismo contentivamente,* esto es, conservativamente. Luego el amor no es una pasión lesiva, sino más bien conservativa y perfectiva.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.26 a.1-2; q.27 a.1), el amor significa una cierta coadaptación de la potencia apetitiva a un bien. Mas nada que se adapta a una cosa que le es conveniente, sufre lesión por ello, sino más bien, si es posible, sale ganancioso y mejorado. En cambio, lo que se adapta a una cosa que no le es conveniente sufre por ello daño y deterioro. Luego el amor del bien conveniente perfecciona y mejora al amante, y el amor del bien que no conviene al amante le daña y deteriora. De ahí que el hombre se perfeccione y mejore principalmente por el amor de Dios, y sufra daño y deterioro por el amor del pecado, según aquello de Os 9,10: *Se hicieron abominables como las cosas que amaron.*

Esto que se ha dicho se entiende del amor en cuanto a lo que es formal en él, esto es, por parte del apetito. Pero en cuanto a lo que es material en la pasión del amor, que es una inmutación corporal, sucede que el amor es lesivo por exceso de inmutación, como pasa en el sentido y en todo acto de una potencia del alma que se ejerce mediante una inmutación del órgano corporal.

Respuesta a las objeciones: *Hay que decir:* Al amor pueden atribuírsele cuatro efectos próximos, a saber: la licuefacción o derretimiento, la fruición, el desfallecimiento y el fervor. Entre los cuales ocupa el primer lugar la *licuefacción* o derretimiento, que se opone a la congelación. Lo que está congelado, en efecto, es en sí mismo compacto, de manera que no puede ser fácilmente penetrado por otra cosa. Ahora bien, pertenece al amor que el apetito se haga adecuado para recibir el bien que se ama, en cuanto lo amado está en el amante, según se ha dicho (q.1 a.2). De ahí que la congelación o dureza sea una disposición que se opone al amor. En cambio, la licuefacción o derretimiento importa un reblandecimiento del corazón, que le hace hábil para que en él penetre el bien amado. Luego si lo amado está presente y se lo posee, se produce la delectación o *fruición.* Mas si está ausente, resultan dos pasiones, a saber: la tristeza por la ausencia, que se indica con el término *desfallecimiento* (por lo que también Tulio, en III *De tusculanis quaest.*[18], llama *enfermedad* especialmente a la tristeza); y el deseo intenso de alcanzar lo amado, que se designa por *el fervor.* Y éstos son en verdad los efectos del amor tomado formalmente, según la relación de la potencia apetitiva a su objeto. Pero en la pasión del amor se siguen algunos otros efectos proporcionados a éstos, por razón de la inmutación del órgano.

ARTÍCULO 6

¿Es el amor causa de todo cuanto hace el que ama?

In Sent. d.27 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que el amante no lo hace todo por amor.

1. En efecto, el amor es una pasión, como se ha dicho anteriormente (q.26 a.2). Pero no todo lo que hace el hom-

16. § 1: MG 3,205; S. TH., lect.9 n.407. 17. § 10: MG 3,708: S. TH., lect.8 n.382. 18. C.11.

bre lo hace por pasión, sino que algunas cosas las hace por elección y otras por ignorancia, como dice V *Ethic.*[19] Luego no todo lo que hace el hombre lo hace por amor.

2. Aún más: El apetito es principio de movimiento y de acción en todos los animales, como aparece claro en III *De anima*[20]. Si, pues, todo lo que uno hace lo hace por amor, las demás pasiones de la parte sensitiva son superfluas.

3. Y también: Nada es causado a un mismo tiempo por causas contrarias. Pero algunas cosas se hacen por odio. Luego no todo es causado por amor.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[21], que *todas las cosas hacen cuanto hacen por amor del bien.*

Solución: *Hay que decir:* Todo agente obra por algún fin, como se ha dicho anteriormente (q.1 a.2). Ahora bien, el fin es para cada uno el bien deseado y amado. Luego es evidente que todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por amor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta objeción se refiere al amor como pasión existente en el apetito sensitivo. Pero nosotros hablamos ahora del amor en general, en cuanto comprende bajo sí el amor intelectual, el racional y el natural. Así, en efecto, habla Dionisio del amor en el c.4 *De div. nom.*[22]

2. *A la segunda hay que decir:* Como se ha indicado (a.5), el deseo, la tristeza y la delectación y, por consiguiente, todas las otras pasiones son causadas por el amor. De ahí que toda acción procedente de una pasión cualquiera, proceda también del amor como de primera causa. Por consiguiente, no son superfluas las otras pasiones, que son las causas próximas.

3. *A la tercera hay que decir:* El odio también es causado por el amor, como se expondrá más adelante (q.29 a.2).

19. ARISTÓTELES, c.8 n.8.9.12 (BK 1135b21, b25; 1136a6): S. TH., lect.13 n.1044.1045.1049. 20. ARISTÓTELES, c.10 n.3 (BK 433a21): S. TH., lect.15 n.821-825. 21. § 10: MG 3,708: S. TH., lect.9 n.389-393. 22. L.c., cf. nota 21; cf. S. TH., lect.12 n.457.

CUESTIÓN 29

Del odio

Corresponde a continuación tratar del odio (cf. q.26 introd.). Acerca de esta cuestión se plantean seis problemas:

1. ¿Es el mal causa y objeto del odio?—2. ¿Es causado el odio por el amor?—3. ¿Es el odio más fuerte que el amor?—4. ¿Puede alguien odiarse a sí mismo?—5. ¿Puede alguien tener odio a la verdad?—6. ¿Puede tenerse odio en universal a alguna cosa?

ARTÍCULO 1

¿Es el mal causa y objeto del odio?

Supra q.27 a.1; infra q.46 a.2.

Objeciones por las que parece que el mal no es el objeto y causa del odio.

1. En efecto, todo lo que es, en cuanto ser, es bueno. Si, pues, el mal es el objeto del odio, síguese que no se tiene odio a ninguna cosa, sino sólo a su defecto, lo cual es evidentemente falso.

2. Aún más: Odiar el mal es laudable; por lo cual en alabanza de algunos dice 2 Mac 3,1 que *las leyes se observaban muy bien por la piedad del pontífice Onías y el odio que tenían las almas a la maldad.* Si, pues, no se odia nada sino el mal, síguese que todo odio es laudable, lo cual es evidentemente falso.

3. Y también: Una misma cosa no es a la vez buena y mala. Pero una misma cosa es amable para unos y odiosa para otros. Luego el odio no se da sólo respecto del mal, sino también respecto del bien.

En cambio está que el odio es contrario al amor. Pero el objeto del amor es el bien, como se ha dicho anteriormente (q.26 a.1; q.27 a.1). Luego el objeto del odio es el mal.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que el apetito natural se deriva de una aprehensión, aunque no le esté unida, la misma razón parece haber respecto de la inclinación del apetito natural y del apetito animal que sigue a una aprehensión que le está unida, como se ha dicho anteriormente (q.26 a.1). Ahora bien, en el apetito natural aparece claramente que, así como cada ser tiene armonía o aptitud natural para con lo que le es conveniente, lo que constituye el amor natural; así también para lo que le es opuesto y corruptivo tiene disonancia natural, y en esto consiste el odio natural. Así, pues, también en el apetito animal o en el intelectivo, el amor es cierta consonancia del apetito con lo que se aprehende como conveniente, y el odio es cierta disonancia del apetito con lo que se aprehende como opuesto o nocivo. Mas como todo lo conveniente, en cuanto tal, tiene razón de bien, de igual modo todo lo que es contrario, en cuanto tal, tiene razón de mal. Y, por tanto, así como el bien es objeto del amor, así el mal lo es del odio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ser, en cuanto ser, no tiene razón de contrariedad, sino más bien de conveniencia, porque todas las cosas convienen en el ser. Pero el ser, en cuanto es este ser determinado, tiene razón de contrariedad de algún ser determinado. Y según esto, un ser es odioso a otro, y malo, aunque no en sí, sino por su relación con otro[a].

2. *A la segunda hay que decir:* Así como se aprehende como bueno algo que verdaderamente no lo es, así también se aprehende como malo algo que verdaderamente no es malo. Por lo cual sucede algunas veces que ni el odio del mal ni el amor del bien son buenos.

a En el orden psicológico-moral, el mal no es mera privación de bien, como en el orden ontológico, sino que entraña contrariedad al bien. Cf. 1-2 q.71 a.1 y 6.

3. *A la tercera hay que decir:* Puede suceder que una misma cosa sea amable para unos y odiosa para otros. En cuanto al apetito natural, porque una misma cosa es conveniente a uno según su naturaleza, y contraria a otro, como el calor conviene al fuego y es contrario al agua. Y en cuanto al apetito animal, porque una misma cosa es aprehendida por uno bajo la razón de bien, y por otro, bajo la razón de mal.

ARTÍCULO 2

¿Es causado el odio por el amor?

Cont. Gentes 4,19.

Objeciones por las que parece que el amor no es causa del odio.

1. En efecto, *las cosas que se dividen por oposición son naturalmente simultáneas,* como se dice en los *Predicamentos*[1]. Pero el amor y el odio, siendo contrarios, se dividen por oposición. Luego son naturalmente simultáneos y, por consiguiente, el amor no es causa del odio.

2. Aún más: Uno de los contrarios no es causa del otro. Pero el amor y el odio son contrarios. Luego el amor no es causa del odio.

3. Lo posterior no es causa de lo anterior. Pero el odio es antes que el amor, al parecer, pues el odio implica alejamiento del mal y el amor acercamiento al bien. Luego el amor no es causa del odio.

En cambio está lo que dice San Agustín en XIV *De civ. Dei*[2], que todas las afecciones son causadas por el amor. Luego también el odio, siendo una afección del alma, es causado por el amor.

Solución. *Hay que decir:* El amor consiste en cierta conveniencia del que ama con lo amado, mientras que el odio consiste en cierta contrariedad o disonancia, según se ha indicado (a.1). Ahora bien, en cada cosa es preciso considerar antes lo que le conviene que lo que le es contrario, pues el motivo de ser una cosa contraria a otra es porque destruye o impide lo que le es conveniente. Luego es necesario que el amor sea anterior al odio, y que no se tenga odio a ninguna cosa sino por ser contraria al objeto conveniente que se ama. Y según esto, todo odio es causado por el amor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las cosas que se dividen por oposición, se encuentran algunas que son naturalmente simultáneas tanto en el orden real como en el de razón, como dos especies de animales o dos especies de color. Hay otras que son naturalmente simultáneas en la consideración racional, pero una es realmente antes que la otra y causa de ella, como se ve claro en las especies de números, figuras y movimientos. Y otras no son simultáneas ni en la realidad ni según la razón, como la sustancia y el accidente, puesto que la sustancia es realmente causa del accidente, y la razón atribuye antes el ser a la sustancia que al accidente, porque al accidente no se le atribuye sino en cuanto está en la sustancia. Ahora bien, el amor y el odio son naturalmente simultáneos en la consideración de la razón, pero no realmente. Por lo tanto, nada impide que el amor sea causa del odio.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor y el odio son contrarios cuando se consideran respecto de una misma cosa. Pero cuando son acerca de cosas contrarias, no son contrarios, sino que el uno es consiguiente al otro, pues por la misma razón se ama una cosa y se odia su contraria.

3. *A la tercera hay que decir:* En la ejecución es antes alejarse de un término que aproximarse al otro. Pero en la intención es a la inversa, pues la razón de alejarse de un término es para acercarse al otro. Ahora bien, el movimiento apetitivo pertenece a la intención más bien que a la ejecución. Y, por tanto, el amor es anterior al odio, ya que ambos son movimientos apetitivos.

ARTÍCULO 3

¿Es el odio más fuerte que el amor?

Objeciones por las que parece que el odio es más fuerte que el amor.

1. En efecto, dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[3]: *Nadie hay*

1. ARISTÓTELES, c.10 n.3 (BK 14b33). 2. C.7: ML 41,410. 3. Q.36: ML 40,25.

que no huya del dolor más que apetezca el deleite. Pero huir del dolor pertenece al odio, mientras que el apetito del deleite pertenece al amor. Luego el odio es más tuerte que el amor.

2. Aún más: El más fuerte vence al más débil. Pero el odio vence al amor, esto es, cuando el amor se convierte en odio. Luego el odio es más fuerte que el amor.

3. Y todavía más: La afección del alma se manifiesta por el efecto. Pero el hombre insiste más fuertemente en rechazar lo odioso que en perseguir lo que ama, como también las bestias se abstienen de las cosas deleitables a causa de los golpes del látigo, según observa San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[4] Luego el odio es más fuerte que el amor.

En cambio está que el bien es más fuerte que el mal, porque *el mal no obra sino en virtud del bien,* como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[5] Pero el odio y el amor difieren según la diferencia del bien y del mal. Luego el amor es más fuerte que el odio.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que el efecto sea más fuerte que la causa. Ahora bien, todo odio procede de algún amor como de causa, según se ha dicho anteriormente (a.2). Por lo tanto, es imposible que el odio sea absolutamente más fuerte que el amor.

Pero es necesario, además, que el amor, absolutamente hablando, sea más fuerte que el odio. Una cosa, en efecto, se mueve más fuertemente hacia el fin que hacia aquello que conduce al fin. Ahora bien, el apartamiento del mal se ordena, como a fin, a la consecución del bien. De ahí que, absolutamente hablando, el movimiento del alma hacia el bien sea más fuerte que hacia el mal.

Pero, no obstante, a veces parece el odio más fuerte que el amor, por dos razones. Primeramente, porque el odio es más sensible que el amor. Puesto que la percepción del sentido depende de una inmutación, una vez que ésta ya se ha llevado a cabo no se siente tanto como cuando se está realizando la inmutación misma. Por eso el calor de la fiebre hética, aunque sea mayor, sin embargo, no se siente tanto como el calor de la terciana, porque el calor de la primera se ha convertido ya como en hábito y naturaleza. Por esto también se siente más el amor en la ausencia del amado, como dice San Agustín en X *De Trin.*[6] que *el amor no se siente tanto si la indigencia no lo pone de manifiesto.* Y por el mismo motivo se percibe más sensiblemente la repugnancia de lo que se odia que la conveniencia de lo que se ama. En segundo lugar, porque no se compara el odio al amor que le corresponde, pues según la diversidad de bienes es la diversidad en magnitud y parvedad de los amores, a los que están proporcionados los odios opuestos. De ahí que el odio que corresponde a un amor mayor mueva más que un amor menor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta resulta evidente de lo anterior, pues el amor del placer es menor que el amor de la propia conservación, al que corresponde la huida del dolor. Y, por tanto, se huye del dolor más que se ama el placer.

2. *A la segunda hay que decir:* El odio jamás vencería al amor a no ser por causa de un mayor amor al que corresponde el odio. De esta manera el hombre se ama a sí mismo más que al amigo, y porque se ama a sí, odia incluso al amigo en el caso de que éste le sea contrario.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón de actuar con mayor conato en rechazar las cosas odiosas es porque el odio es más sensible.

ARTÍCULO 4

¿Puede uno odiarse a sí mismo?

2-2 q.25 a.7; *In Sent. 2* d.42 q.2 a.2 q.ª2 ad 2; 3 d.27 expos. text.; *In Eph.* c.5 lect.9; *In Ps.* 10.

Objeciones por las que parece que uno puede odiarse a sí mismo.

1. En efecto, dice Sal 10,6: *El que ama la iniquidad odia su alma.* Pero muchos aman la iniquidad. Luego muchos se odian a sí mismos.

2. Aún más: Odiamos a aquel para quien queremos y hacemos el mal. Pero a veces uno quiere y obra el mal para sí

4. L.c., cf. nota 3. 5. § 20: MG 3,717; S. TH., lect.16 n.492. 6. C.12: ML 42,984.

mismo, como los que se suicidan. Luego algunos se odian a sí mismos.

3. Y también: Dice Boecio en II *De consol.*[7] que *la avaricia hace odiosos a los hombres,* de lo cual puede concluirse que todo hombre odia al avaro. Pero algunos son avaros. Luego éstos se odian a sí mismos.

En cambio está lo que dice el Apóstol[8] en Ef 5,29: *Nadie aborreció jamás su carne.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que uno, absolutamente hablando, se odie a sí mismo. En efecto, todo ser apetece naturalmente el bien, y ninguno puede desear algo para sí si no es bajo la razón de bien, pues *el mal es extraño a la voluntad,* como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[9] Ahora bien, como se ha dicho anteriormente (q.26 a.4), amar a uno es querer para él el bien. Por consiguiente, es necesario que uno se ame a sí mismo, y es imposible que uno se odie a sí mismo, absolutamente hablando.

Sucede, sin embargo, que indirectamente uno se odia a sí mismo. Y esto de dos maneras. Una, por parte del bien que uno quiere para sí, pues acontece a veces que lo que se desea es relativamente bueno, pero absolutamente malo, y según esto, uno indirectamente quiere para sí un mal, lo cual es odiarse. Otra manera es por parte de sí mismo, para quien quiere el bien. Cada ser, en efecto, es, sobre todo, lo que hay más principalmente en él. Por eso se dice que la ciudad hace lo que hace el rey, como si el rey fuese toda la ciudad. Es evidente que el hombre es principalmente su mente. Pero sucede que algunos se consideran ser principalmente lo que son según la naturaleza corporal y sensitiva. Por eso se aman según lo que juzgan que son, pero odian lo que verdaderamente son en tanto quieren cosas contrarias a la razón. Y de ambos modos el que ama la iniquidad, odia no sólo su alma, sino también a sí mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta resulta evidente de lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Nadie quiere y hace el mal para sí a no ser en cuanto lo aprehende bajo la razón de bien. Porque aun aquellos que se suicidan, perciben el mismo morir bajo la razón de bien, en cuanto que ponen fin a alguna miseria o dolor.

3. *A la tercera hay que decir:* El avaro odia un accidente propio; sin embargo, no por esto se odia a sí mismo, como el enfermo odia su enfermedad por lo mismo que se ama a sí mismo. O bien puede decirse que la avaricia le hace odioso a los demás, pero no a sí mismo; antes bien, es causada por el amor desordenado de sí mismo, según el cual uno quiere para sí los bienes temporales más de lo que debe.

ARTÍCULO 5

¿Puede uno tener odio a la verdad?

Objeciones por las que parece que uno no puede tener odio a la verdad.

1. En efecto, el bien, el ser y la verdad se identifican. Pero uno no puede tener odio a la bondad. Luego tampoco a la verdad.

2. Aún más: *Todos los hombres naturalmente desean saber,* como se dice en el principio de *Metaphys.*[10] Pero la ciencia no es sino de las cosas verdaderas. Luego la verdad es deseada y amada naturalmente. Pero lo que es naturalmente inherente a una cosa siempre está en ella. Luego ninguno puede tener odio a la verdad.

3. Y también: El Filósofo dice en II *Rhetoric.*[11] que *los hombres aman a los que no simulan.* Pero no es por otro motivo que por la verdad. Luego el hombre ama naturalmente la verdad y, por consiguiente, no puede odiarla.

En cambio está lo que dice el Apóstol[12] Gal 4,16: *Me hice vuestro enemigo diciéndoos la verdad.*

Solución. *Hay que decir:* El bien, la verdad y el ser son idénticos en la realidad, pero difieren en la razón. El bien, en efecto, tiene razón de apetecible, mas no el ser o la verdad, pues el bien es *lo que apetecen todas las cosas.* Y por eso el

7. *Prosa* 5: ML 63,690. 8. S. PABLO. 9. § 32: MG 3,732; S. TH., lect.22 n.585. 10. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 980a21): S. TH., lect.1. 11. ARISTÓTELES, c.4 n.27 (BK 1381b28). 12. S. PABLO.

bien, bajo la razón de bien, no puede ser odiado ni en universal ni en particular. Y el ser y la verdad no pueden ser odiados en universal, porque la disonancia es causa del odio y la consonancia es causa del amor; y el ser y la verdad son comunes a todos. Pero en particular, nada impide que algún ser y alguna verdad sean odiados en cuanto tienen razón de algo contrario y repugnante, pues la contrariedad y la repugnancia no se oponen a la razón de ser y de verdad como se oponen a la razón de bien.

Por otra parte, una verdad particular puede repugnar o ser contraria al bien amado de tres maneras. Una, en cuanto que la verdad está causal y originariamente en las cosas mismas. Y de esta manera odia el hombre a veces una verdad en cuanto que quisiera que no fuese verdadero lo que es verdadero. Otra, en cuanto que la verdad está en el conocimiento del mismo hombre, la cual impide la prosecución de lo amado. Como si algunos no quisieran conocer la verdad de la fe para pecar libremente, de los cuales dice Job 21,14: *No queremos el conocimiento de tus caminos.* De otra manera se tiene odio a la verdad particular, como contraria, en cuanto está en el entendimiento de otro. Por ejemplo, cuando uno quiere permanecer oculto en el pecado, odia que alguien conozca la verdad acerca de su pecado. Y conforme a esto dice San Agustín en X *Confess.*[13] que los hombres *aman la verdad cuando ilumina, y la aborrecen cuando reprende.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta resulta evidente de lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Conocer la verdad es amable en sí mismo, por lo cual dice San Agustín que *la aman cuando ilumina*[14]. Mas el conocimiento de la verdad puede ser odioso accidentalmente, en cuanto es impedimento de algo deseado.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón de que sean amados los que no simulan proviene de que el hombre ama de suyo conocer la verdad, y ésta la manifiestan los hombres que no simulan.

ARTÍCULO 6

¿Puede tenerse odio en universal a alguna cosa?

Infra q.46 a.7 ad 3.

Objeciones por las que parece que no puede haber odio en universal a ninguna cosa.

1. En efecto, el odio es una pasión del apetito sensitivo que se mueve por la aprehensión sensible. Pero el sentido no puede aprehender el universal. Luego no puede haber odio en universal a ninguna cosa.

2. Aún más: El odio es causado por alguna disonancia que repugna a la comunidad. Pero la comunidad es de la razón del universal. Luego no puede haber odio a ninguna cosa en universal.

3. Y también: El objeto del odio es el mal. Pero *el mal está en las cosas y no en la mente,* como dice VI *Metaphys.*[15] Luego estando el universal sólo en la mente, que lo abstrae de lo particular, parece que no puede darse odio respecto de algo universal.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[16] que *la ira siempre tiene lugar entre las cosas singulares, y el odio alcanza aun a los géneros, pues todos odian al ladrón y al calumniador.*

Solución. *Hay que decir:* Del universal puede hablarse de dos modos: uno, como incluido en la intención de universalidad, y, otro, respecto de la naturaleza a la que se atribuye tal intención; pues una es la consideración del hombre universal y otra distinta la consideración del hombre en cuanto hombre. Si, pues, el universal se toma del primer modo, entonces ninguna potencia de la parte sensitiva, ni aprehensiva ni apetitiva, puede alcanzar el universal, porque el universal se obtiene por abstracción de la materia individual, en la que radica toda potencia sensitiva.

Puede, no obstante, una potencia sensitiva, tanto aprehensiva como apetitiva, dirigirse a una cosa universalmente. Así decimos que el objeto de la vista es el color en cuanto género, no porque la

13. C.23: ML 32,794. 14. *Confess.* 1.10 c.23: ML 32,794. 15. ARISTÓTELES, 1.5 c.4 n.1 (BK 1027b25): S. TH., 1.6 lect.4 n.1230. 16. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a4).

vista conozca el color en universal, sino porque el hecho de que el color sea cognoscible para la vista no le conviene al color en cuanto es este color, sino en cuanto es color simplemente. Así, pues, también el odio de la parte sensitiva puede dirigirse a alguna cosa en universal, porque por su naturaleza común algo es hostil al animal y no sólo en su ser particular, como el lobo a la oveja. De ahí que la oveja odie al lobo en general. Pero la ira siempre es causada por algo particular, porque proviene de un acto del que ofende, y los actos son de seres particulares. Y por esta razón dice el Filósofo que *la ira siempre se refiere a algo particular, y el odio puede ser respecto de algo en general*[17].

En cuanto al odio que está en la parte intelectiva, por lo mismo que sigue a la aprehensión universal del entendimiento, puede hallarse de ambos modos respecto del universal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El sentido no aprehende el universal en cuanto universal, pero aprehende algo a lo que por abstracción sobreviene la universalidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que es común a todos, no puede ser razón de odio. Pero nada impide que una cosa sea común a muchos y, sin embargo, esté en disonancia con otros, y así a éstos les es odiosa.

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción procede del universal en cuanto subyace en la intención de universalidad, pues de este modo no cae bajo la aprehensión ni el apetito sensitivo.

17. ARISTÓTELES, *Rhet.* 1.2 c.4 n.31 (BK 1382a4).

CUESTIÓN 30

De la concupiscencia

Pasamos ahora a tratar de la concupiscencia (cf. q.26 introd.). Acerca de esta cuestión se formulan cuatro preguntas:

1. ¿Reside la concupiscencia solamente en el apetito sensitivo?—2. ¿Es la concupiscencia una pasión especial?—3. ¿Hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales?—4. ¿Es infinita la concupiscencia?

ARTÍCULO 1

¿Reside la concupiscencia solamente en el apetito sensitivo?[a]

Objeciones por las que parece que la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo.

1. En efecto, hay cierta concupiscencia de la sabiduría, como dice Sab 6,21: *El deseo de la sabiduría conduce al reino eterno.* Pero el apetito sensitivo no puede ser dirigido a la sabiduría. Luego la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo.

2. Aún más: El deseo de los mandamientos de Dios no reside en el apetito sensitivo; antes bien, dice el Apóstol[1] en Rom 7,18: *No hay en mí, esto es, en mi carne cosa buena.* Pero el deseo de los mandamientos de Dios cae bajo la concupiscencia, según aquello del Sal 118,20: *Mi alma deseó ardientemente tus decretos.* Luego la concupiscencia no reside solamente en el apetito sensitivo.

3. Y también: Para cada potencia es concupiscible el bien propio. Luego la concupiscencia reside en cada una de las potencias del alma, y no sólo en el apetito sensitivo.

En cambio está lo que dice el Damasceno[2], que *lo irracional obediente y persuasible a la rascón se divide en concupiscencia e ira. Mas ésta es la parte irracional del alma, pasiva y apetitiva.* Luego la concupiscencia reside en el apetito sensitivo.

Solución. *Hay que decir:* Como indica el Filósofo en I *Rhetoric.*[3], *la concupiscencia es el apetito de lo deleitable.* Hay una doble delectación, como se dirá más adelante (q.31 a.3-4): una, la que se halla en el bien inteligible, que es el bien de la razón; otra, la que se encuentra en el bien según el sentido. La primera delectación parece ser propia del alma solamente. Mas la segunda pertenece al alma y al cuerpo, porque el sentido es una potencia en órgano corpóreo. De ahí que también el bien según el sentido sea un bien de todo el compuesto. Ahora bien, el apetito de tal delectación parece ser *la concupiscencia.* Por tanto, la concupiscencia, propiamente hablando, reside en el apetito sensitivo y en la potencia concupiscible, que de ella toma el nombre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El deseo de la sabiduría o de otros bienes espirituales a veces se denomina concupiscencia, bien por una cierta semejanza, o bien por la intensidad del apetito de la parte superior que redunda en el apetito inferior, de modo que al mismo tiempo también

1. SAN PABLO. 2. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.12: MG 94,928. 3. ARISTÓTELES, c.11 n.5 (BK 1370a17).

a En este lugar, Santo Tomás ve en el término compuesto *con-cupiscentia* la condición de conjunción de alma y cuerpo en su naturaleza. Pero no desconocía el sentido más propio del término compuesto, cuyo prefijo *con,* más que asociación, indica intensidad *(Sent.* 3 d.40 a.1 ad 3). Concupiscencia significa, pues, propiamente, deseo intenso. Otros términos que matizan el acto general de deseo son *libido* (matización sexual) y *cupiditas* (matización de riquezas).

el apetito inferior tiende a su manera al bien espiritual siguiendo al apetito superior, y aun el mismo cuerpo sirve a lo espiritual, como dice Sal 83,3: *Mi corazón y mi carne exultaron en el Dios vivo.*

2. *A la segunda hay que decir:* El deseo, propiamente hablando, puede pertenecer no sólo al apetito inferior, sino también al superior. Porque no implica asociación alguna en el desear con la concupiscencia, sino un simple movimiento hacia la cosa deseada.

3. *A la tercera hay que decir:* A cada una de las potencias del alma le compete apetecer su propio bien con el apetito natural, que no sigue a la aprehensión. Pero apetecer el bien con el apetito animal, que sigue a la aprehensión, pertenece solamente a la potencia apetitiva. Y apetecer algo bajo la razón de bien deleitable según el sentido, que es en lo que consiste propiamente la concupiscencia, pertenece a la potencia concupiscible.

ARTÍCULO 2

¿Es la concupiscencia una pasión especial?

Supra q.23 a.4; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que la concupiscencia no es una pasión especial de la potencia concupiscible.

1. En efecto, las pasiones se distinguen por los objetos. Pero el objeto del concupiscible es lo deleitable según el sentido, que es también el objeto de la concupiscencia, según el Filósofo en I *Rhetoric.*[4] Luego la concupiscencia no es una pasión especial en el concupiscible.

2. Aún más: Dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[5], que *el deseo codicioso es el amor de las cosas transitorias,* y así no se distingue del amor. Ahora bien, todas las pasiones especiales se distinguen entre sí. Luego la concupiscencia no es una pasión especial en el concupiscible.

3. Y también: A toda pasión del concupiscible se opone alguna pasión especial en el mismo concupiscible, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.4). Pero a la concupiscencia no se opone pasión alguna especial en el concupiscible, pues dice el Damasceno[6] que *el bien esperado constituye la concupiscencia, y el presente, la alegría; e igualmente el mal esperado, el temor, y el presente, la tristeza.* De donde parece que así como la tristeza es contraria a la alegría, así el temor es contrario a la concupiscencia. Ahora bien, el temor no reside en el concupiscible, sino en el irascible. Luego la concupiscencia no es una pasión especial en el concupiscible.

En cambio está que la concupiscencia es causada por el amor y tiende a la delectación, las cuales son pasiones del concupiscible. Y así se distingue de las otras pasiones del concupiscible como pasión especial.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha indicado (a.1; q.23 a.1), el bien deleitable según el sentido es de manera general el objeto del concupiscible. De ahí que, según sus diferencias, se distingan diversas pasiones del concupiscible. Mas la diversidad del objeto puede considerarse, o según la naturaleza del mismo objeto, o según la diversidad de su poder de obrar. La diversidad del objeto activo que es según la naturaleza de la cosa, produce la diferencia material de las pasiones. Pero la diversidad que es según el poder activo produce la diferencia formal de las pasiones, según la cual las pasiones difieren en especie.

Hay además otra razón de la virtud motiva del mismo fin o bien, según que está realmente presente o ausente. Porque, en cuanto se halla presente, hace descansar en él; mientras, en cuanto está ausente, hace moverse hacia él. Por lo tanto, lo deleitable según el sentido, en cuanto de algún modo adapta y conforma a sí el apetito, produce el amor; mientras en cuanto ausente lo atrae hacia sí, produce la concupiscencia, y en cuanto presente lo aquieta en sí, produce la delectación. Así, pues, la concupiscencia es una pasión diferente en especie tanto del amor como de la delectación. Pero el desear esto o aquello deleitable produce diversas concupiscencias en número.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien deleitable no es, considerado absolutamente, el ob-

4. ARISTÓTELES, c.11 n.5 (BK 1370a16). 5. Q.33: ML 40,23. 6. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.12: MG 94,929.

jeto de la concupiscencia sino bajo la razón de ausente, como asimismo lo sensible bajo la razón de pasado es el objeto de la memoria. Semejantes condiciones particulares, en efecto, diversifican la especie de las pasiones, o aun de las potencias de la parte sensitiva, que miran a las cosas particulares.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa predicación es causal, no esencial, pues el deseo codicioso no es esencialmente amor, sino efecto del amor. O bien puede decirse, de otra forma, que San Agustín toma en un sentido lato el deseo codicioso por cualquier movimiento del apetito que puede darse respecto de un bien futuro. Por eso comprende bajo sí tanto el amor como la esperanza.

3. *A la tercera hay que decir:* La pasión que se opone directamente a la concupiscencia no tiene nombre, la cual es respecto del mal como la concupiscencia respecto del bien. Mas por cuanto es del mal ausente como el temor, a veces se pone en su lugar el temor, como también el deseo codicioso se pone a veces en lugar de la esperanza, pues lo que es un bien o mal pequeño casi no se tiene en cuenta. Y, por tanto, para significar todo movimiento del apetito hacia el bien o el mal se ponen la esperanza y el temor, que se refieren al bien o al mal arduo.

ARTÍCULO 3

¿Hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales?

Infra q.41 a.3; q.77 a.5.

Objeciones por las que parece que no hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales.

1. En efecto, la concupiscencia pertenece al apetito animal, como queda dicho (a.1 ad 3). Pero el apetito natural se divide contra el animal. Luego ninguna concupiscencia es natural.

2. Aún más: La diversidad material no produce diversidad según la especie, sino sólo según el número, la cual no cae bajo la consideración del arte. Pero si se dan algunas concupiscencias naturales y no naturales, no difieren sino por las diversas cosas concupiscibles, lo cual constituye una diferencia material y numérica solamente. Luego las concupiscencias no deben dividirse en naturales y no naturales.

3. Y también: La razón se contrapone a la naturaleza, como aparece claro en II *Physic.*[7] Si, pues, en el hombre hay alguna concupiscencia no natural, debe ser racional. Pero esto no puede ser, porque la concupiscencia, siendo una pasión, pertenece al apetito sensitivo y no a la voluntad, que es el apetito de la razón. Luego no hay algunas concupiscencias no naturales.

En cambio está que el Filósofo en III *Ethic.*[8] y en I *Rhetoric.*[9] pone unas concupiscencias naturales y otras no naturales.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (a.1), la concupiscencia es el apetito del bien deleitable. Mas una cosa es deleitable de dos maneras. Una, porque es conveniente a la naturaleza del animal, como el alimento, la bebida y otras cosas similares. Y esta concupiscencia de lo deleitable se llama natural. De otra manera es algo deleitable porque es conveniente al animal según la aprehensión, como cuando alguien aprehende una cosa como buena y conveniente y, consiguientemente, se deleita en ella. Y esta concupiscencia de lo deleitable se dice no natural, y suele llamarse más bien deseo codicioso.

Así, pues, las primeras concupiscencias naturales son comunes tanto a los hombres como a los animales, porque para unos y otros hay algo conveniente y deleitable según la naturaleza. Y en estas cosas también convienen todos los hombres. Por eso el Filósofo en III *Ethic.*[10] las llama comunes y necesarias. Pero las segundas concupiscencias son propias de los hombres, de quienes es propio representarse algo como bueno y conveniente fuera de lo que requiere la naturaleza. Por eso en I *Rhetoric.*[11] el Filósofo[12] dice que las primeras concupiscencias son

7. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 196b22): S. TH., lect.8 n.212-213. 8. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1118b8): S. TH., lect.20 n.619.621. 9. ARISTÓTELES, c.11 n.5 (BK 1370a20). 10. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1118b8): S. TH., lect.20 n.614-621. 11. ARISTÓTELES, c.11 n.5 (BK 1370a18). 12. ARISTÓTELES.

irracionales, y las segundas acompañadas *con la razón.* Y como los que son diferentes razonan de diversa manera, por eso las segundas son llamadas también en III *Ethic.*[13] *propias y añadidas,* esto es, a las naturales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquello mismo que se apetece con el apetito natural, puede apetecerse con el apetito animal cuando ha sido aprehendido. Y según esto, puede darse concupiscencia natural de alimento, bebida y cosas similares, que se apetecen naturalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* La diferencia entre las concupiscencias naturales y las no naturales no es solamente material, sino también en cierto modo formal, en cuanto procede de la diversidad del objeto activo. Ahora bien, el objeto del apetito es el bien aprehendido. De ahí que a la diversidad del objeto activo corresponda la diversidad en la aprehensión, esto es, en cuanto se aprehende algo conveniente con aprehensión absoluta, de la que provienen las concupiscencias naturales que el Filósofo llama *irracionales* en *Rhetoric.*[14], y en cuanto se aprehende algo con deliberación, de donde provienen las concupiscencias no naturales, que por esto en *Rhetoric.*[15] se llaman *con razón.*

3. *A la tercera hay que decir:* En el hombre no sólo hay la razón universal, que pertenece a la parte intelectiva, sino también la razón particular, que pertenece a la parte sensitiva, como se ha dicho (1 q.78 a.4; q.81 a.3). Y según esto, aun la concupiscencia acompañada de razón puede pertenecer al apetito sensitivo. Y además, el apetito sensitivo puede ser movido también por la razón universal mediante la imaginación particular[b].

ARTÍCULO 4

¿Es infiinita la concupiscencia?

Objeciones por las que parece que la concupiscencia no es infinita.

1. En efecto, el objeto de la concupiscencia es el bien, que tiene razón de fin. Ahora bien, el que lo supone infinito, excluye el fin, como dice II *Metaphys.*[16] Luego la concupiscencia no puede ser infinita.

2. Aún más: La concupiscencia es del bien conveniente, ya que procede del amor. Pero lo infinito, siendo desproporcionado, no puede ser conveniente. Luego la concupiscencia no puede ser infinita.

3. Y también: Lo infinito no se puede atravesar, y así en esto no puede llegarse a lo último. Pero en el concupiscente se produce delectación cuando llega a lo último. Luego si la concupiscencia fuese infinita se seguiría que nunca se produciría delectación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en I *Polit.* [17] que, *dándose la concupiscencia hasta lo infinito,* los hombres *desean* una infinidad de cosas.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (a.3), la concupiscencia es doble: una natural y otra no natural. La concupiscencia natural no puede, en verdad, ser infinita en acto, pues es de aquello que requiere la naturaleza, y la naturaleza siempre tiende hacia algo finito y cierto. Por eso el hombre nunca desea alimento infinito o bebida infinita. Pero así como acontece en la naturaleza que se da el infinito en potencia, mediante la sucesión, así también esta concupiscencia puede ser infinita sucesivamente, es decir, de manera que, después

13. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1118b8): S. TH., lect.20 n.614-621. 14. ARISTÓTELES, l.1 c.11 n.5 (BK 1370a19). 15. ARISTÓTELES, l.1 c.11 n.5 (BK 1370a25). 16. ARISTÓTELES, l.1 *a* c.2 n.9 (BK 994b10): S. TH., l.2 lect.4 n.316-319. 17. ARISTÓTELES, c.3 n.19 (BK 1258a1): S. TH., lect.8 n.126.

---

b Como se puede advertir en el cuerpo del artículo, y mejor en las respuestas ad 2 y ad 3, la concupiscencia, que se divide, con división específica, en *natural* y *no natural,* es la que es acto elícito del apetito concupiscible. Ambas concupiscencias tienen *motivos* formales diferentes. La natural es más elemental, sobre lo necesario para el sustento y la reproducción (cf. 1-2 q.77 a.5); la no natural es más complicada, utilitaria, de ulteriores conveniencias, captadas por la cogitativa o razón particular. Esta división en concupiscencia *natural* y *no natural* corresponde a la división de la concupiscencia en *corporal* y *animal* (q.31 a.3).

de conseguir alimento, otra vez desee alimento o cualquiera otra cosa que requiere la naturaleza, porque semejantes bienes corporales, cuando se obtienen, no duran para siempre, sino que se acaban. Por lo cual dijo el Señor a la samaritana Jn 4,13: *Quien bebiere de esta agua volverá a tener sed.*

Pero la concupiscencia no natural es absolutamente infinita. Porque sigue a la razón, como queda dicho (a.3), y compete a la razón proceder hasta el infinito. Por eso quien desea riquezas puede desearlas no hasta un límite determinado, sino ser rico absolutamente, tanto como pueda. Según el Filósofo en I *Polit.*[18], puede señalarse también otra razón por qué una concupiscencia es finita y otra infinita. En efecto, la concupiscencia del fin siempre es infinita, pues el fin se desea por sí mismo, como la salud. De ahí que más se desea una mayor salud, y así hasta el infinito; como si lo blanco dilata por sí mismo, lo más blanco dilata más. En cambio, la concupiscencia de lo que es para el fin no es infinita, sino que se desea en la medida en que conviene al fin. Por tanto, quienes ponen el fin en las riquezas tienen concupiscencia de ellas hasta el infinito, mientras quienes las apetecen a causa de las necesidades de la vida, las desean limitadas, suficientes para cubrir tales necesidades, como dice el Filósofo[19] en el mismo lugar[20]. Y el mismo argumento puede aplicarse a la concupiscencia de cualquier otra cosa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que se desea se considera como algo finito, o porque es finito realmente por cuanto se lo desea una vez en acto, o bien porque es finito en cuanto cae bajo la aprehensión. No puede, en efecto, ser aprehendido bajo la razón de infinito, porque lo infinito es aquello cuya cantidad, con respecto a los que la reciben, deja siempre fuera algo que tomar, como dice III *Physic.*[21]

2. *A la segunda hay que decir:* La razón es en cierto modo de virtud infinita, en cuanto que puede considerar algo indefinidamente, como se ve en la adición de los números y de las líneas. De ahí que lo infinito, tomado de un cierto modo, es proporcionado a la razón, pues también el universal, que aprehende la razón, es en cierto modo infinito, en cuanto contiene en potencia infinitos singulares.

3. *A la tercera hay que decir:* Para que uno se deleite, no se requiere que consiga todo lo que desea, sino que se deleite en cada una de las cosas que consigue.

18. ARISTÓTELES, c.3 n.17 (BK 1257b25): S. TH., lect.8 n.123. 19. ARISTÓTELES. 20. ARISTÓTELES, *Pol.* l.1 c.3 n.18 (BK 1257b30): S. TH., lect.8 n.123-125. 21. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a7): S. TH., lect.11 n.384.

CUESTIÓN 31

De la delectación en sí misma

Corresponde a continuación tratar de la delectación y de la tristeza. Acerca de la delectación hay que considerar cuatro temas: primero, la delectación en sí misma; segundo, las causas de la delectación (q.32); tercero, sus efectos (q.33); cuarto, su bondad y malicia (q.34).

Sobre lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Es la delectación una pasión?—2. ¿Tiene lugar en el tiempo?—3. ¿Difiere del gozo?—4. ¿Reside en el apetito intelectivo?-5. De la comparación de las delectaciones del apetito superior con las del inferior—6. De la comparación de las delectaciones sensitivas entre sí?-7. ¿Se da alguna delectación no natural?—8. ¿Puede una delectación ser contraria a otra?

ARTÍCULO 1

¿Es la delectación una pasión?

Infra q.35 a.1; *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.1 q.[a]1.

Objeciones por las que parece que la delectación no es pasión.

1. En efecto, el Damasceno, en el libro 11 [1], distingue la operación de la pasión, diciendo que *la operación es un movimiento según la naturaleza, y la pasión un movimiento contrario a la naturaleza.* Pero la delectación es una operación, como dice el Filósofo en VII[2] y X[3] *Ethic.* Luego la delectación no es pasión.

2. Aún más: Padecer es ser movido, como dice III *Physic.*[4] Pero la delectación no consiste en ser movido, sino en haber sido movido, pues la delectación es producida por el bien ya conseguido. Luego la delectación no es pasión.

3. Y también: La delectación consiste en cierta perfección del que se deleita, pues *perfecciona la operación,* como dice X *Ethic.*[5] Pero ser perfeccionado no es padecer o sufrir alteración, como dice VII *Physic.*[6] y II *De anima*[7]. Luego la delectación no es pasión.

En cambio está que San Agustín, en IX[8] y XIV[9] *De civ. Dei,* pone la delectación o gozo o alegría entre las demás pasiones del alma.

Solución. *Hay que decir:* El movimiento del apetito sensitivo se denomina propiamente pasión, como se ha indicado anteriormente (q.22 a.3). Mas toda afección que procede de la aprehensión sensitiva es un movimiento del apetito sensitivo. Ahora bien, es necesario que esto le competa a la delectación, porque, como dice el Filósofo en I *Rhetoric.*[10], *la delectación es cierto movimiento del alma y una constitución a la vez total y sensible en la naturaleza existente.*

Para comprender esto, hay que considerar que así como en las cosas naturales sucede que algunas consiguen sus perfecciones naturales, así pasa también en los animales. Y aunque el ser movido a la perfección no ocurra todo a la vez, sin embargo, el conseguir la perfección natural sí es todo a la vez. Esta es la diferencia entre los animales y las otras cosas naturales, que cuando éstas están establecidas en lo que les conviene según su naturaleza, no lo sienten, pero los

1. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.22: MG 94,941. 2. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 1153a10): S. TH., lect.12 n.1492. 3. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1175b33): S. TH., lect.8 n.2052. 4. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 202a25): S. TH., lect.5 n.310. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.6.8 (BK 1174b23; b31): S. TH., lect.6-7 n.2025-2027; 2030-2031. 6. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 246b2): S. TH., lect.5 n.916-917. 7. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 417b2): S. TH., lect.11 n.365-366. 8. C.5: ML 41,260. 9. C.8: ML 41,411. 10. ARISTÓTELES, c.11. n.1 (BK 1369b33).

animales sí lo sienten. Y esta sensación produce un cierto movimiento del alma en el apetito sensitivo, y este movimiento es la delectación. Así, pues, al decirse que la delectación es *un movimiento del alma,* se coloca en el género. Con las palabras *una constitución en la naturaleza existente,* esto es, en lo que existe en la naturaleza de la cosa, se expresa la causa de la delectación, es decir, la presencia connatural del bien. En cuanto se dice *toda a la vez* se manifiesta que la constitución no debe entenderse en cuanto está en el proceso de establecimiento, sino en cuanto está ya constituida, por así decirlo, en el término del movimiento, porque la delectación no es generación, como sostuvo Platón[11], sino más bien consiste en el hecho consumado, como dice VII *Ethic.*[12] En cuanto se dice *sensible,* se excluyen las perfecciones de las cosas insensibles, en las que no se da delectación. Así, pues, es evidente que, siendo la delectación un movimiento en el apetito animal que sigue a la aprehensión del sentido, es una pasión del alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La operación connatural no impedida es la perfección segunda, como la considera II *De anima*[13]. Y por eso cuando una cosa se constituye en su propia operación connatural y no impedida se sigue la delectación, que consiste en el estado perfecto alcanzado, como queda dicho (en la sol.). Así, pues, cuando se dice que la delectación es una operación, no es predicación esencial, sino causal.

2. *A la segunda hay que decir:* En el animal puede considerarse un doble movimiento: uno, en cuanto a la intención del fin, que corresponde al apetito, y otro, en cuanto a la ejecución, que es propio de la operación exterior. Luego, aunque en aquel que ya ha conseguido el bien en el que se deleita cese el movimiento de ejecución por el que se tiende al fin, no cesa, sin embargo, el movimiento de la parte apetitiva, la cual, como antes deseaba lo que no tenía, así después se deleita en lo poseído. Pues aunque la delectación es cierta quietud del apetito si se considera la presencia del bien deleitable que le satisface; no obstante, permanece todavía la inmutación del apetito producida por lo apetecible, razón por la cual la delectación es un cierto movimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque el nombre de pasión convenga más propiamente a las pasiones corruptivas y que tienden al mal, como son las enfermedades corporales, y la tristeza y el temor en el alma; sin embargo, también se ordenan al bien algunas pasiones, como se ha dicho anteriormente (q.23 a.1 y 4). Y en este sentido la delectación se llama pasión.

ARTÍCULO 2

¿Tiene lugar la delectación en el tiempo?

In Sent. 4 d.49 q.3 a.1 q.ª3; *De verit.* q.8 a.14 ad 12; *In Ethic.* 1.10 lect.5.

Objeciones por las que parece que la delectación tiene lugar en el tiempo.

1. En efecto, *la delectación es un cierto movimiento,* como dice el Filósofo en I *Rhetoric.*[14] Luego la delectación tiene lugar en el tiempo.

2. Aún más: Una cosa se dice duradera o morosa por razón del tiempo. Pero algunas delectaciones se dicen morosas. Luego la delectación tiene lugar en el tiempo.

3. Las pasiones del alma son de un solo género. Pero algunas pasiones del alma tienen lugar en el tiempo. Luego también la delectación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en X *Ethic.*[15], que *nadie recibirá delectación según tiempo alguno.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede existir en el tiempo de dos modos: primero, por sí misma; segundo, por otro y como accidentalmente. Por ser el tiempo el número de las cosas sucesivas, se dice que existen por sí aquellas cosas cuyo concepto no implica sucesión alguna, pero, sin embargo, dependen de algo sucesivo. Como ser hombre no implica en su concepto suce-

11. Cf. *Philebus* c.32,33. 12. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 1153a12): S. TH., lect.12 n.1490-1493. 13. ARISTÓTELES, c.1 n.1,5 (BK 412a10; a22): S. TH., lect.1 n.213,216,227. 14. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1369b33). 15. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1174a17): S. TH., lect.5 n.2007.

sión, porque no es movimiento, sino término de un movimiento o mutación, esto es, de su generación; pero como el ser humano está sujeto a causas mudables, por esto el ser hombre tiene lugar en el tiempo.

Así, pues, hay que decir que la delectación por sí misma no tiene lugar en el tiempo, pues la delectación está en el bien ya conseguido, que es como el término del movimiento. Pero si el bien conseguido está sujeto a cambio, la delectación tendrá lugar accidentalmente en el tiempo. Si, en cambio, es del todo inmutable, la delectación no tendrá lugar en el tiempo, ni por sí ni accidentalmente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como expone III *De anima*[16], el movimiento se dice de dos maneras: una, como acto de algo imperfecto, esto es, de algo existente en potencia en cuanto en potencia, y tal movimiento es sucesivo y en el tiempo. Mas el otro movimiento es acto de algo perfecto, esto es, de algo existente en acto, como entender, sentir, querer y cosas semejantes, y también deleitarse. Y este movimiento no es sucesivo, ni se da por sí mismo en el tiempo.

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación se denomina duradera o morosa, en cuanto accidentalmente tiene lugar en el tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Las otras pasiones no tienen por objeto el bien conseguido, como la delectación. De ahí que participen más de la razón de movimiento imperfecto que la delectación. Y, por consiguiente, conviene más a la delectación no tener lugar en el tiempo.

ARTÍCULO 3

¿Difiere la delectación del gozo?

Infra q.35 a.2; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; d.27 q.1 a.2 ad 3; 3 d.49 q.3 a.1 q.ª4; *De verit.* q.26 a.7 ad 5; *Cont. Gentes* 1 c.90.

Objeciones por las que parece que el gozo es absolutamente lo mismo que la delectación.

1. En efecto, las pasiones del alma difieren por sus objetos. Pero el objeto del gozo y de la delectación es el mismo, esto es, el bien conseguido. Luego el gozo es absolutamente lo mismo que la delectación.

2. Aún más: Un solo movimiento no concluye en dos términos. Pero es uno mismo el movimiento que termina en el gozo y en la delectación, a saber, la concupiscencia. Luego la delectación y el gozo son absolutamente lo mismo.

3. Y también: Si el gozo es distinto a la delectación, parece que, por igual razón, también la alegría, la exultación y la jovialidad significan algo distinto de la delectación; y así todas serán distintas pasiones, lo cual parece ser falso. Luego el gozo no difiere de la delectación.

En cambio está que no hablamos de gozo en los animales, pero sí de delectación. Luego no es lo mismo el gozo que la delectación.

Solución. *Hay que decir:* Como afirma Avicena en su libro *De anima*[17], el gozo es una especie de la delectación. En efecto, es de observar que así como hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales que siguen a la razón, según se ha dicho anteriormente (q.30 a.2); así también respecto de las delectaciones, unas son naturales y otras no naturales, que se dan con la razón. O bien, como dicen el Damasceno[18] y San Gregorio Niseno[19], *unas son corporales, otras son animales,* lo que viene a ser lo mismo. Porque nos deleitamos no sólo en las cosas que deseamos naturalmente, consiguiéndolas, sino también en las que deseamos según la razón. Pero el nombre de gozo no se aplica sino a la delectación que sigue a la razón. Por eso no atribuimos el gozo a los animales, sino sólo el nombre de delectación. Ahora bien, todo lo que deseamos según la naturaleza, podemos desearlo también con delectación racional, pero no a la inversa. Por consiguiente, de todo lo que hay delectación puede también haber gozo en los seres dotados de razón, aunque no siempre lo haya, pues a veces se siente una delectación corporal, de la que, sin embargo, no se goza según la razón.

16. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a6): S. TH., lect.12 n.766. 17. P.4 c.5. 18. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.13: MG 94,929. 19. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.18: MG 40,677.

Y conforme a esto es evidente que la delectación tiene mayor amplitud que el gozo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siendo el objeto del apetito animal el bien aprehendido, la diversidad de aprehensión pertenece en cierto modo a la diversidad del objeto. Y así las delectaciones animales, que también se llaman gozos, se distinguen de las delectaciones corporales, que se dicen solamente delectaciones, como también se ha indicado anteriormente acerca de las concupiscencias (q.30 a.3 ad2).

2. *A la segunda hay que decir:* Semejante diferencia se encuentra también en las concupiscencias, de modo que la delectación responde a la concupiscencia, y el gozo al deseo, que parece pertenecer más bien a la concupiscencia animal. Y así, según la diferencia del movimiento es también la diferencia en el reposo.

3. *A la tercera hay que decir:* Los otros nombres que se refieren a la delectación, se han impuesto por los efectos de la delectación; ya que *alegría* se dice por la dilatación del corazón, cual si se dijese *anchura (latitia); exultación* se dice por las señales exteriores de la delectación interior, que aparecen exteriormente, esto es, por cuanto el gozo interior salta al exterior; y *jovialidad* se dice por ciertas señales especiales o efectos de alegría. Y, sin embargo, todos estos nombres parecen pertenecer al gozo, pues no los empleamos sino en las naturalezas racionales[a].

ARTÍCULO 4

¿Hay delectación en el apetito intelectivo?

Infra q.35 a.1; *In Sent.* 1 d.45 a.1; 4 d.49 q.3 a.1 q.[a]1.2.

Objeciones por las que parece que no hay delectación en el apetito intelectivo.

1. En efecto, dice el Filósofo en I *Rhetoric.*[20] que *la delectación* es *cierto movimiento sensible.* Pero el movimiento sensible no se da en la parte intelectiva. Luego no hay delectación en la parte intelectiva.

2. Aún más: La delectación es una pasión. Pero toda pasión reside en el apetito sensitivo. Luego no hay delectación sino en el apetito sensitivo.

3. Y también: La delectación nos es común con los animales. Luego no se halla sino en la parte que nos es común con los animales.

En cambio está lo que dice Sal 36,4: *Deléitate en el Señor.* Pero el apetito sensitivo no puede llegar hasta Dios, sino sólo el intelectivo. Luego la delectación puede darse en el apetito intelectivo.

Solución. *Hay que decir:* A la aprehensión de la razón sigue una cierta delectación. Ahora bien, en la aprehensión de la razón no sólo se mueve el apetito sensitivo por su aplicación a una cosa particular, sino también el apetito intelectivo, llamado voluntad. Y, según esto, en el apetito intelectivo o voluntad se da la delectación que se llama gozo, mas no delectación corporal.

Hay, sin embargo, esta diferencia entre la delectación de uno y otro apetito, que la delectación del apetito sensible se halla acompañada de una mutación corporal, mientras que la delectación del apetito intelectivo no es otra cosa que el simple movimiento de la voluntad. Y en este sentido dice San Agustín en XIV *De civ. Dei*[21] que *el deseo y la alegría no son otra cosa que la voluntad en consonancia con las cosas que queremos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En esa definición del Filósofo[22], la palabra *sensible* se toma en sentido amplio por cualquier aprehensión. Pues dice el Filósofo en X *Ethic.*[23] *que se da delectación en todos los sentidos, y de manera semejante también en el entendimiento y la especulación.* O bien, puede

20. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 1369b33). 21. C.6: ML 41,409. 22. ARISTÓTELES. 23. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 1174b20): S. TH., lect.5 n.2025.

---

a Santo Tomás, pensaba con San Isidoro *(Etymol.* X), que *laetitia* y *delectatio* procedían etimológicamente de *dilatatio* (dilatación del corazón). Más bien parecen proceder del verbo *lacere* y *delicere* (= atraer), lo mismo que *deliciae.* El término *gozo* (en latín, *gaudium),* que es una delectación superior, racional, connota esplendor, bienestar.

decirse que él define la delectación del apetito sensitivo.

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación tiene razón de pasión, propiamente hablando, en cuanto está acompañada de alguna mutación corporal. Y así no existe en el apetito intelectivo sino como simple movimiento, pues de este modo también se da en Dios y en los ángeles. Por eso dice el Filósofo en VII *Ethic.*[24] que *Dios goza con una sola y simple operación.* Y Dionisio declara al final del *De cael. hier.*[25] que *los ángeles no son susceptibles de nuestra delectación pasible, pero se regocijan con Dios con una alegría de incorrupción.*

3. *A la tercera hay que decir:* En nosotros no sólo hay una delectación que nos es común con los brutos, sino también la que nos es común con los ángeles. Por eso dice Dionisio en el mismo lugar[26] que *los hombres santos, muchas veces, participan de las delectaciones angélicas.* Así es que en nosotros se da la delectación no solamente en el apetito sensitivo, que nos es común con los brutos, sino también en el apetito intelectivo, que nos es común con los ángeles.

ARTÍCULO 5

¿Son las delectaciones corporales y sensibles mayores que las espirituales e inteligibles?[b]

In Sent. 4 d.49 q.3 a.5 q.[a]1; *In Metaphys.* 12 lect.8; *In Ethic.* 1 lect.13; 10 lect.10; *In Ps.* 28.

Objeciones por las que parece que las delectaciones corporales y sensibles son mayores que las delectaciones espirituales inteligibles.

1. En efecto, todos persiguen alguna delectación, según el Filósofo en X *Ethic.*[27] Pero son muchos más los que buscan las delectaciones sensibles que las espirituales inteligibles. Luego las delectaciones corporales son mayores.

2. Aún más: La magnitud de la causa se conoce por el efecto. Pero las delectaciones corporales tienen más fuertes efectos, *pues modifican el cuerpo, y en algunos dan origen a locuras,* como dice VII *Ethic.*[28] Luego las delectaciones corporales son más fuertes.

3. Y también: Es preciso moderar y refrenar las delectaciones corporales a causa de su vehemencia. Pero no es necesario reprimir las delectaciones espirituales. Luego las delectaciones corporales son mayores.

En cambio está lo que dice Sal 118,103: *Cuán dulce son a mi paladar tus palabras; más que la miel para mi boca.* Y el Filósofo dice en X *Ethic.*[29] que *la más grande delectación es la que proviene del ejercicio de la sabiduría.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha expuesto (a.1), la delectación proviene de la unión con lo conveniente que es sentida o conocida. Ahora bien, en las operaciones del alma, principalmente de la sensitiva e intelectiva, debe observarse que, no pasando a la materia exterior, son actos o perfecciones del operante, como entender, sentir, querer y similares; porque las acciones que pasan a la materia exterior son más bien acciones de la materia transformada, ya que el movimiento es *el acto del móvil por parte del que mueve.* Así, pues, dichas acciones del alma sensitiva e intelectiva son también ellas mismas un bien del operante, y asimismo son conocidas por el sentido o el entendimiento. De ahí que la delectación surja incluso de ellas y no sólo de sus objetos.

Si se comparan, pues, las delectaciones inteligibles con las delectaciones sensibles, en cuanto que nos deleitamos en las acciones mismas, como en el conocimiento del sentido y en el conocimiento del entendimiento, no cabe duda que son mucho mayores las delectaciones inteligibles que las sensibles. El hombre, en efecto, se deleita mucho más en conocer algo entendiendo que en conocer

24. ARISTÓTELES, c.14 n.8 (BK 1154b26): S. TH., lect.14 n.1535. 25. C.15 § 9: MG 3,340. 26. *De cael. hier.* c.15 § 9: MG 3,340. 27. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1172b10); c.4 n.10 (BK 1175a16): S. TH., lect.2 n.1965; lect.6 n.2036. 28. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 1147a16): S. TH., lect.3 n.1342. 29. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1177b23): S. TH., lect.10 n.2090.

b En la división de la delectación observa Santo Tomás el paralelismo con la división del deseo (cf. q.31 a.3 ad 2). A la delectación *natural* la llama también *corporal, carnal;* a la *no natural* la llama también *animal, espiritual, inteligible* (cf. 1-2 q.82 a.2; 2-2 q.118 a.6; q.123 a.8).

algo sintiendo. Porque el conocimiento intelectual no sólo es más perfecto, sino también más conocido, puesto que el entendimiento reflexiona más sobre su acto que el sentido. El conocimiento intelectual es también más amado, pues no hay ninguno que no prefiera estar privado de la vista corporal que de la intelectual, como carecen de ella las bestias y los idiotas, según dice San Agustín en el libro *De civ. Dei*[30].

Pero, si se comparan las delectaciones inteligibles espirituales con las delectaciones sensibles corporales, entonces, en sí mismas y absolutamente hablando, las delectaciones espirituales son mayores. Y esto es claro respecto de las tres cosas que se requieren para la delectación, a saber: el bien unido, aquello a lo que está unido y la unión misma. Pues el bien espiritual no sólo es mayor que el bien corporal, sino también más amado. Una señal de lo cual es que los hombres se abstienen aun de los más grandes deleites corporales para no perder el honor, que es un bien inteligible. De igual manera, también la parte intelectiva es mucho más noble y más cognoscitiva que la parte sensitiva. La unión del bien espiritual y de la parte intelectiva es también más íntima, más perfecta y más firme. Es, ciertamente, más íntima, porque el sentido se detiene en los accidentes exteriores de la cosa, mientras el entendimiento penetra hasta la esencia de la cosa, pues su objeto es *lo que la cosa es*. Y es más perfecta, porque a la unión de lo sensible con el sentido se añade el movimiento, que es acto imperfecto. Por eso las delectaciones sensibles no se dan plenamente de una vez, sino que en ellas hay algo que transcurre y algo que se espera ha de consumarse, como aparece claro en la delectación de los manjares y en los placeres venéreos. Pero las cosas inteligibles excluyen el movimiento; por eso tales delectaciones son plenas y simultáneas. Es también más firme, porque las cosas deleitables corpóreas son corruptibles y desaparecen pronto, mientras que los bienes espirituales son incorruptibles.

Pero en relación a nosotros, las delectaciones corporales son más vehementes por tres razones. Primeramente, porque las cosas sensibles nos son más conocidas que las inteligibles. En segundo lugar, porque las delectaciones sensibles, al ser pasiones del apetito sensitivo, van acompañadas de alguna mutación corporal. Lo cual no sucede en las delectaciones espirituales a no ser por cierta redundancia del apetito superior en el inferior. En tercer lugar, porque las delectaciones corporales se apetecen como una especie de medicina contra los defectos o molestias corporales, que dan origen a cierta tristeza. Por eso las delectaciones corporales que sobrevienen a estas tristezas se sienten más y, consiguientemente, se reciben mejor que las delectaciones espirituales, que no tienen tristezas contrarias, como se dirá más adelante (q.35 a.5).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón por la que muchos buscan las delectaciones corporales es porque los bienes sensibles son más y por mayor número conocidos. Y también porque los hombres necesitan de las delectaciones como de medicinas contra numerosos dolores y tristezas. Y como muchos de los hombres no pueden alcanzar las delectaciones espirituales, que son propias de los virtuosos, es lógico que se inclinen a las corporales.

2. *A la segunda hay que decir:* La transmutación del cuerpo tiene lugar más bien por las delectaciones corporales, en cuanto son pasiones del apetito sensitivo.

3. *A la tercera hay que decir:* Las delectaciones corporales tienen lugar en la parte sensitiva, que es regulada por la razón, y, por eso, necesitan ser moderadas y refrenadas por la razón. En cambio, las delectaciones espirituales se hallan en la mente, que es ella misma regla. De ahí que por sí mismas sean sobrias y moderadas.

ARTÍCULO 6

¿Son las delectaciones del tacto mayores que las de los otros sentidos?

2-2 q.141 a.4; *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.5 q.ª2; *De malo* q.14 a.4 ad 1.

Objeciones por las que parece que

30. Cf. *De Trin.* l.14 c.14: ML 42,1051.

las delectaciones del tacto no son mayores que las de los otros sentidos.

1. En efecto, aquella delectación parece ser la más grande que, si se excluye, cesa todo gozo. Pero tal es la delectación que produce la vista, pues dice Tob 5,12: *¿Qué alegría puedo yo tener viviendo en tinieblas y sin ver la luz del cielo?* Luego la delectación que procede de la vista es la más grande de las delectaciones sensibles.

2. Aún más: A cada uno le resulta deleitable aquello que ama, como dice el Filósofo en I *Rhetoric.*[31] Pero *entre todos los sentidos se ama más al de la vista.* Luego la delectación que procede de la vista es la más grande.

3. Y también: El principio de la amistad deleitable es principalmente la visión. Pero la causa de tal amistad es la delectación. Luego la mayor delectación parece ser la que proviene de la vista.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.*[32], que las mayores delectaciones son las del tacto.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha indicado (q.25 a.2 ad 1; q.27 a.4 ad 1), cada cosa, en cuanto es amada, se hace deleitable. Ahora bien, como dice el principio de *Metaphys.*[33], los sentidos son amados por dos motivos, a saber: a causa del conocimiento y por razón de la utilidad. De donde también es de dos maneras la delectación procedente de los sentidos. Mas, como es propio del hombre aprehender el conocimiento mismo como un bien, por eso las primeras delectaciones de los sentidos, es decir, las que provienen del conocimiento son propias de los hombres, mientras las delectaciones de los sentidos, en cuanto se aman por razón de la utilidad, son comunes a todos los animales.

Si, pues, hablamos de la delectación del sentido que es por razón del conocimiento, es evidente que de la vista proviene mayor delectación que de cualquier otro sentido. Pero, si hablamos de la delectación que es por razón de la utilidad, entonces la delectación más grande es según el tacto. Porque la utilidad de las cosas sensibles se considera por orden a la conservación de la naturaleza del animal. Ahora bien, las cosas sensibles relativas al tacto se encuentran más próximas a esta utilidad, pues el tacto es cognoscitivo de aquellas cosas que entran en la constitución del animal, esto es, de lo cálido y de lo frío y de cosas semejantes. De ahí que, bajo este aspecto, las delectaciones del tacto sean mayores, como más próximas al fin. Y por eso también otros animales, que no tienen delectaciones sensibles sino por razón de la utilidad, no se deleitan por los otros sentidos sino en orden a los objetos sensibles al tacto; *pues ni los perros gozan con el olor de las liebres, sino al comerlas; ni el león con el mugido del buey, sino al devorarlo,* como dice el III *Ethic.*[34]

Siendo, pues, la delectación del tacto la mayor por razón de la utilidad, y la delectación de la vista por razón del conocimiento, si uno quiere comparar ambas, encontrará que la delectación del tacto, en cuanto se halla dentro de los límites de la delectación sensible, es, absolutamente hablando, mayor que la delectación de la vista. Porque es evidente que lo que es natural en cada uno es lo más poderoso. Y es a estas delectaciones del tacto a las que se ordenan las concupiscencias naturales, como las de la comida, las venéreas y similares. Pero, si consideramos las delectaciones de la vista en cuanto la vista sirve al entendimiento, entonces las delectaciones de la vista son mayores por la misma razón por la cual las delectaciones intelectuales son también mayores que las sensibles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El gozo, como se ha indicado anteriormente (a.3), significa la delectación animal, y ésta pertenece principalmente a la vista. Pero la delectación natural corresponde principalmente al tacto.

2. *A la segunda hay que decir:* Se ama más la vista a causa del conocimiento, *porque nos muestra muchas diferencias de las cosas,* como dice en el mismo lugar[35].

3. *A la tercera hay que decir:* De un modo es la delectación causa del amor carnal, y de otro lo es la visión. Porque

31. ARISTÓTELES, c.11 n.11 (BK 1370b19); *Eth.* l.1 c.8 n.10 (BK 1099a8): S. TH., lect.13 n.155. 32. ARISTÓTELES, c.10 n.9 (BK 1370b19): S. TH., lect.20 n.614. 33. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 980a21): S. TH., lect.1 n.5. 34. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 1118a18): S. TH., lect.19 n.610. 35. ARISTÓTELES, *Metaph.* l.1 c.1 n.1 (BK 980a26): S. TH., lect.1 n.5-8.

la delectación, y especialmente la que proviene del tacto, es causa de la amistad deleitable a manera de fin, mientras la visión es causa como de donde procede el principio del movimiento, en cuanto por la vista del objeto amable se imprime su imagen, que induce a amarlo y a desear su delectación.

ARTÍCULO 7

¿Hay alguna delectación no natural?[c]

Objeciones por las que parece que no hay delectación alguna no natural.

1. En efecto, la delectación en los afectos del alma es proporcionada al reposo en los cuerpos. Pero el apetito del cuerpo natural no reposa sino en un lugar connatural. Luego tampoco la quietud del apetito animal, que es la delectación, puede existir sino en algo connatural. Por consiguiente, no hay delectación alguna no natural.

2. Aún más: Aquello que es contra la naturaleza es violento. Pero todo lo violento causa tristeza, como dice V *Metaphys.*[36] Luego nada de lo que es contra la naturaleza puede ser deleitable.

3. Y también: Sentirse constituido en la propia naturaleza causa delectación, como es evidente por la definición del Filósofo[37] citada anteriormente (a.1 sol.). Pero es natural a cada cosa ser constituida en su naturaleza, porque el movimiento natural es el que tiende a un término natural. Luego toda delectación es natural.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VII *Ethic.*[38], que ciertas delectaciones son *morbosas y contra la naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* Se denomina natural lo que es conforme a la naturaleza, como afirma II *Physic.*[39] Mas la naturaleza en el hombre puede tomarse de dos maneras. Una, en cuanto que el entendimiento o razón constituye principalmente la naturaleza del hombre, pues por ella es constituido el hombre en su especie. Y en este sentido pueden llamarse delectaciones naturales de los hombres las que se encuentran en lo que conviene al hombre según la razón, como es natural al hombre deleitarse en la contemplación de la verdad y en los actos de las virtudes. De otra manera puede tomarse la naturaleza en el hombre en cuanto se contrapone a la razón, es decir, lo que es común al hombre y a otros seres, principalmente lo que no obedece a la razón. Y en este sentido, las cosas que pertenecen a la conservación del cuerpo, bien en cuanto individuo, como la comida, la bebida, el lecho y cosas similares, o bien en cuanto a la especie, como el uso de las cosas venéreas, se dicen deleitables al hombre naturalmente.

Mas entre estas dos clases de delectaciones sucede que algunas son no naturales, absolutamente hablando, pero connaturales bajo cierto aspecto. Porque acontece corromperse en algún individuo alguno de los principios naturales de la especie, y así, lo que es contra la naturaleza de la especie llega a ser natural accidentalmente a tal individuo, como es natural al agua que ha sido calentada el que caliente. Así, pues, sucede que lo que es contra la naturaleza del hombre, ya en cuanto a la razón, ya en cuanto a la conservación del cuerpo, se hace connatural a un determinado hombre a causa de alguna corrupción natural existente en él. Esta corrupción puede ser, o por parte del cuerpo, bien por enfermedad, como a los que tienen fiebre las cosas dulces les parecen amargas, y a la inversa; o bien a causa de la mala

36. ARISTÓTELES, l.4 c.5 n.2 (BK 1015a28): S. TH., 1.5 lect.6 n.830. 37. ARISTÓTELES, *Rhet.* l.1 c.11 n.1 (BK 1369b33). 38. ARISTÓTELES, c.5 n.1.3 (BK 1148b18; b27); c.6 n.6 (BK c.11 n.1 (BK 1369b33). 38. ARISTÓTELES, c.5 n.1.3 (BK 1148b18; b27); c.6 n.6 (BK 1149b29): S. TH., lect.5 n.1370,1373; lect.6 n.1398. 39. ARISTÓTELES, c.1 n.5,11 (BK 192b35; 193a32): S. TH., lect.1 n.147; lect.2 n.151.

---

c Adviértase el distinto sentido que se da aquí a la expresión *non-naturalis* del que tenía en la cuestión 30, artículo 3. Allí concupiscencias *no naturales,* en contraposición a las *naturales,* eran las que participaban de la razón, por encima de las corporales o irracionales; aquí delectaciones no naturales son las patológicas o antinaturales, en contraposición a las naturales, que lo son tanto las corporales como las espirituales.

complexión, como algunos se deleitan comiendo tierra o carbón o algunas cosas similares; o también por parte del alma, como algunos, por costumbre, se deleitan en comer hombres o en el coito con bestias o con varones o en otras cosas similares, que no son conformes a la naturaleza humana.

Y por lo expuesto es evidente la respuesta a las objeciones.

ARTÍCULO 8

¿Puede una delectación ser contraria a otra?

Objeciones por las que parece que una delectación no es contraria a otra.

1. En efecto, las pasiones del alma reciben la especie y la contrariedad de sus objetos. Pero el objeto de la delectación es el bien. Luego, no siendo el bien contrario al bien, sino que *el bien es contrario al mal y el mal al mal,* como se dice en los *Predicamentos* [40], parece que una delectación no es contraria a otra.

2. Aún más: Una cosa tiene un solo contrario, como se prueba en X *Metaphys.*[41] Pero la tristeza es contraria a la delectación. Luego una delectación no es contraria a otra.

3. Y también: Si una delectación es contraria a otra, esto no es sino por razón de la contrariedad de las cosas en que alguien se deleita. Pero esta diferencia es material, y la contrariedad es una diferencia según la forma, como dice X *Metaphys.*[42] Luego no hay contrariedad entre una delectación y otra.

En cambio, según el Filósofo[43], las cosas que, siendo del mismo género, se impiden mutuamente son contrarias. Pero ciertas delectaciones se impiden entre sí, como dice X *Ethic.* [44] Luego algunas delectaciones son contrarias.

Solución. *Hay que decir:* La delectación en las afecciones del alma, como se ha indicado (q.23 a.4), corresponde al reposo en los cuerpos naturales. Ahora bien, se dice que dos reposos son contrarios cuando se hallan en términos contrarios, como *el reposo que está arriba al que está abajo,* según dice V *Phys.*[45] De donde también sucede en las afecciones del alma que una delectación es contraria a otra.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La expresión del Filósofo[46] debe entenderse del bien y del mal aplicados a las virtudes y a los vicios, pues se encuentran dos vicios contrarios, mas no se halla una virtud contraria a otra. Pero en otros órdenes nada impide que dos bienes sean contrarios entre sí, como lo caliente y lo frío, de los cuales uno es bueno para el fuego y otro para el agua. Y de esta manera, una delectación puede ser contraria a otra. Pero esto no es posible en el bien de la virtud, porque el bien de la virtud no se concibe sino por la conveniencia con algo único, esto es, con la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación es en las afecciones del alma lo que el reposo natural en los cuerpos, pues consiste en algo conveniente y cuasi connatural. La tristeza, en cambio, es como un reposo violento, pues lo triste repugna al apetito animal como el lugar de reposo violento al apetito natural. Ahora bien, al reposo natural se opone no sólo el reposo violento del mismo cuerpo, sino también el reposo natural de otro, como dice V *Phys.*[47] De ahí que a la delectación se opongan tanto la delectación como la tristeza.

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas en las que nos deleitamos, como objeto que son de la delectación, no sólo constituyen diferencia material, sino también formal, si la razón de delectabilidad es diversa, pues la razón diversa del objeto diversifica la especie del acto o de la pasión, como es evidente por lo dicho anteriormente (q.23 a1 .4; q.30 a.2).

40. ARISTÓTELES, c.8 n.22 (BK 13b36). 41. ARISTÓTELES, 1.9 c.4 n.4 (BK 1055a19); c.5 n.1 (BK 1055b30): S. TH., 1.10 lect.5 n.2030; lect.7 n.2059. 42. ARISTÓTELES 1.9 c4 n.1 (BK 1055a3): S. TH., 1.10 lect.5 n.2025. 43. ARISTÓTELES, *Phys.* 1.8 c.8 n.1 (BK 262a11): S. TH., lect.16 n.1 107; cf. *Metaph.* 1.9 c.4 n.5 (BK 1055a27): S. TH., 1.10 lect.5 n.2033. 44. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1175b1): S. TH., lect.7 n.2044-2047. 45. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 230b11): S. TH., lect.10 n.742. 46. ARISTÓTELES, cf. nota 40 47. ARISTÓTELES, c.6 n.812 (BK 230b18; 231a13): S. TH., lect.10 n.742 748.

CUESTIÓN 32

De la causa de la delectación

Pasamos ahora a tratar de las causas de la delectación (cf. q.31 introd.)[12]. Y acerca de esta cuestión se formulan ocho preguntas:

1. ¿Es la operación la causa propia de la delectación?—2. ¿Es el movimiento causa de la delectación?—3. ¿Lo son la esperanza y la memoria?—4. ¿Lo es la tristeza?—5. ¿Son las acciones de otros causa de delectación para nosotros?—6. ¿Es causa de delectación hacer bien a otros?—7. ¿Es la semejanza causa de delectación?—8. ¿Es la admiración causa de delectación?

ARTÍCULO 1

¿Es la operación la causa propia de la delectación?

Supra q.31 a.1 ad 1; *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.2.

Objeciones por las que parece que la operación no es causa propia y primera de la delectación.

1. En efecto, como dice el Filósofo en I *Rhetoric.* [1], *deleitarse consiste en que el sentido padezca algo,* pues para la delectación se requiere el conocimiento, como se ha dicho (q.31 a.1). Pero los objetos de las operaciones son cognoscibles antes que las mismas operaciones. Luego la operación no es la causa propia de la delectación.

2. Aún más: La delectación consiste especialmente en el fin alcanzado, pues esto es lo que principalmente se desea. Pero no siempre la operación es el fin, sino que algunas veces lo es la obra misma ejecutada. Luego la operación no es la causa propia y directa de la delectación.

3. El ocio y descanso indican la cesación de la operación. Ahora bien, ellos son deleitables, como dice I *Rhetoric.*[2] Luego la operación no es la causa propia de la delectación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VII[3] y X[4] *Ethic.,* que *la delectación es la operación connatural no impedida.*

Solución. *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.31 a.1), para la delectación se requieren dos cosas: La consecución del bien conveniente y el conocimiento de esta consecución. Ahora bien, ambas cosas consisten en una operación, porque el conocimiento actual es una operación; asimismo, conseguimos el bien conveniente por alguna operación. Incluso la misma operación propia es un bien conveniente. Por lo tanto, es necesario que toda delectación siga a alguna operación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los objetos de las operaciones no son deleitables sino en

1. ARISTÓTELES, c.11 n.6 (BK 1370a27). 2. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 1370a14). 3. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 1153a14); c.13 n.2 (BK 1153b9): S. TH., lect.12 n.1492,1493; lect.13 n.1505. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 1174b20): S. TH., lect.6 n.2025.

---

a El orden de los artículos de esta cuestión, que no aparece tan claro a primera vista, lo justifica así S. Ramírez: Primero se estudian las causas inmediatas o perfectivas de la delectación (artículos 1-6); luego, las causas mediatas o remotas (artículos 7-8). En la primera parte, ante todo, las causas de la delectación del propio sujeto (artículos 1-5); luego las causas de la delectación en otros (artículo 6). Como causas propias se señalan las perfectas o totales (artículos 1-2) y las imperfectas o incompletas (artículo 3); luego la causa accidental (artículo 4), y la recepción de la acción de otros (artículo 5). Como causas remotas o dispositivas, unas son por parte del objeto (artículo 7), y otras por parte del sujeto (artículo 8).

cuanto se nos unen, bien por el conocimiento solamente, como cuando nos deleitamos en la consideración u observación de algunas cosas; o bien de cualquier otro modo juntamente con el conocimiento, como cuando alguien se deleita en conocer que posee un bien cualquiera, como riquezas u honor o algo semejante, los cuales, ciertamente, no serían deleitables si no se aprehendiesen como poseídos. Pues, como dice el Filósofo en II *Polit.*[5], *gran delectación hay en juzgar algo como propio, la cual procede del amor natural de uno a sí mismo.* Ahora bien, poseer tales cosas no es nada más que usarlas o poder usarlas. Y esto tiene lugar mediante una operación. Por lo tanto, es evidente que toda delectación se reduce a una operación como a su causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun en aquellos casos en los que las operaciones no son fines, sino que lo son las mismas cosas realizadas, éstas son deleitables en cuanto son poseídas o realizadas. Lo cual se refiere a algún uso u operación.

3. *A la tercera hay que decir:* Las operaciones son deleitables en cuanto son proporcionadas y connaturales al operante. Ahora bien, siendo finita la potencia humana, la operación le es proporcionada según una cierta medida. De ahí que, si excede esa medida, ya no le será proporcionada ni deleitable, sino más bien penosa y tediosa. Y en este sentido, el ocio, el juego y otras cosas que se refieren al descanso, son deleitables en cuanto quitan la tristeza que resulta del trabajo.

ARTÍCULO 2

¿Es el movimiento causa de la delectación?

In Sent. 4 d.49 q.3 a.2 ad 3.

Objeciones por las que parece que el movimiento no es causa de la delectación.

1. Porque, como se ha dicho anteriormente (q.31 a.1), el bien conseguido y presente es causa de la delectación. Por eso dice el Filósofo en VII *Ethic.*[6] que la delectación no se compara a la generación, sino a la operación de una cosa ya existente. Ahora bien, lo que se mueve hacia algo, aún no lo posee, pero se halla en cierto modo en vía de generación respecto de ello, en cuanto que generación y corrupción están unidas a todo movimiento, como dice VIII *Physic.*[7] Luego el movimiento no es causa de la delectación.

2. Aún más: El movimiento ocasiona especialmente la fatiga y el cansancio en las obras. Pero las operaciones, por lo mismo que son laboriosas y fatigosas, no son deleitables, sino más bien aflictivas. Luego el movimiento no es causa de la delectación.

3. Y también: El movimiento implica cierta innovación, que se opone a la costumbre. Pero *las cosas acostumbradas nos son deleitables*, como dice el Filósofo en I *Rhetoric.*[8] Luego el movimiento no es causa de la delectación.

En cambio está lo que dice San Agustín en VIII *Confess.*[9]: *¿Qué es esto, Señor, Dios mío, que siendo tú gozo eterno de ti mismo y gozando siempre de ti algunas criaturas que se hallan junto a ti, goce esta otra parte de criaturas con alternativas de retrocesos y adelantos, de ofensas y reconciliaciones?* De lo cual se infiere que los hombres gozan y se deleitan con ciertas alternativas. Y, por lo tanto, el movimiento parece ser causa de delectación.

Solución. *Hay que decir:* Para la delectación se requieren tres cosas, a saber: dos cuya unión es deleitable, y una tercera que es el conocimiento de esta unión. Y con respecto a las tres, el movimiento se hace deleitable, como dice el Filósofo en VII *Ethic.*[10] y en I *Rhetoric.*[11] En efecto, por lo que toca a nosotros que nos deleitamos, la mutación nos resulta deleitable porque nuestra naturaleza es mudable, y por esta razón, lo que ahora nos conviene no nos será conveniente después, como calentarse al fuego es conveniente al hombre en invierno, pero no en el estío. Por parte del

5. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1263a40): S. TH., lect.4 n.202. 6. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 1153a12): S. TH., lect,12 n.1491. 7. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 254a10): S. TH., lect.14 n.1015. 8. ARISTÓTELES, c.11 n.3,19 (BK 1370a3; 1371a24). 9. C.3: ML 32,752. 10. ARISTÓTELES, c.14 n.8 (BK 1154b28): S. TH., lect.14 n.1536. 11. ARISTÓTELES, c.11 n.20 (BK 1371a25).

bien que deleita y que se nos une, porque la acción continuada de un agente aumenta el efecto; así, cuanto más tiempo está uno arrimado al fuego, más se calienta y se seca. Ahora bien, la disposición natural consiste en una cierta medida. Y por eso, cuando la presencia continuada del objeto deleitable sobrepasa la medida de la disposición natural, su remoción resulta deleitable. Por parte del mismo conocimiento, porque el hombre desea el conocimiento total y perfecto de algo. Así, pues, cuando algunas cosas no pueden ser aprehendidas de modo completo y simultáneo, deleita en ellas el cambio, de manera que pase una y la suceda otra, y así se llegue a conocer el todo. Por eso dice San Agustín en IV *Confess.*[12]: *No quieres que las sílabas se paren, sino que vuelen, para que vengan las otras y así oigas el conjunto. Así acontece siempre con todas las cosas que componen un todo y cuyas partes todas que lo forman no existen al mismo tiempo, las cuales más deleitan todas juntas que no cada una de ellas, de ser posible sentirlas todas.*

Luego si hay alguna cosa cuya naturaleza sea inmutable y no pueda darse exceso respecto de su natural disposición por la continuación del objeto deleitable, y pueda ella contemplar al mismo tiempo todo su objeto deleitable, no habrá para la misma cambio deleitable. Y cuanto más se acercan a esto algunas delectaciones, tanto más pueden prolongarse.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que se mueve, aunque aún no posea perfectamente aquello hacia lo que se mueve, comienza, sin embargo, a poseer ya algo de ello, y bajo este aspecto, el mismo movimiento posee algo de delectación. Pero no alcanza la perfección de la delectación, porque las delectaciones más perfectas se hallan en las cosas inmóviles. El movimiento también resulta deleitable, en cuanto por él se hace conveniente algo que antes no lo era, o deja de serlo, como se ha dicho anteriormente (en la sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El movimiento produce molestia y cansancio en cuanto sobrepasa la disposición natural. Y en este sentido el movimiento no es deleitable sino en cuanto hace desaparecer lo que es contrario a la disposición natural.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo acostumbrado se hace deleitable en cuanto llega a ser natural, pues la costumbre es como una segunda naturaleza. Ahora bien, el movimiento es deleitable, no ciertamente porque se aparta de la costumbre, sino más bien porque impide la corrupción de la disposición natural, que podría provenir de la continuidad de alguna operación. Y así por la misma causa de connaturalidad la costumbre y el movimiento resultan deleitables.

ARTÍCULO 3

¿Son la esperanza y la memoria causas de la delectación?

In Sent. 3 d.26 q.1 ad 3; *In Metaphys.* l.12 lect.8.

Objeciones por las que parece que la memoria y la esperanza no son causas de la delectación.

1. En efecto, la delectación se origina de un bien presente, como dice el Damasceno[13]. Pero la memoria y la esperanza miran a un bien ausente, pues la memoria es de cosas pasadas y la esperanza de cosas futuras. Luego la memoria y la esperanza no son causa de la delectación.

2. Aún más: Una misma cosa no es causa de contrarios. Pero la esperanza es causa de aflicción, pues dice Prov 13,12: *La esperanza que se dilata, aflige al alma.* Luego la esperanza no es causa de delectación.

3. Y también: Como la esperanza conviene con la delectación en que ambas son acerca del bien, así también la concupiscencia y el amor. Luego no debe asignarse la esperanza como causa de delectación con preferencia a la concupiscencia o al amor.

En cambio está lo que dice Rom 12,12: *Alegraos en la esperanza,* y el Sal 76,4: *Me acordé de Dios y me deleité.*

Solución. *Hay que decir:* La delectación es causada por la presencia del bien conveniente, en cuanto es sentida o se

12. C.11: ML 32,700. 13. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.12: MG 94,929.

percibe de cualquier otra manera. Ahora bien, una cosa nos está presente de dos modos: uno por el conocimiento, en cuanto la cosa conocida está por su semejanza en el que conoce; otro, según la realidad, en cuanto una cosa está realmente unida a la otra en acto o en potencia, por cualquier modo de unión. Y como es mayor la unión según la cosa misma que según su semejanza, que es la unión del conocimiento, y asimismo es mayor la unión de una cosa en acto que en potencia, por eso la máxima delectación es la que se produce por el sentido, que requiere la presencia de la cosa sensible. El segundo grado corresponde a la esperanza, en la cual no sólo se da la unión del objeto deleitable por el conocimiento, sino también por la facultad o posibilidad de alcanzar el bien deleitable. Y el tercer grado pertenece a la delectación de la memoria, que tiene solamente la unión del conocimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La esperanza y la memoria son de cosas que, absolutamente hablando, están ausentes, las cuales, no obstante, están bajo cierto aspecto presentes, esto es, o por la sola aprehensión, o bien por la aprehensión y el poder, en la estimación al menos, de conseguirlas.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que una misma cosa sea bajo diversos aspectos causa de contrarios. Así, pues, la esperanza, en cuanto implica el aprecio presente de un bien futuro, produce delectación, pero, en cuanto carece de su presencia, causa aflicción.

3. *A la tercera hay que decir:* También el amor y la concupiscencia causan delectación. En efecto, todo lo amado se hace deleitable al amante, porque el amor es una cierta unión o connaturalidad del amante con lo amado. De igual manera también todo lo deseado es deleitable al que lo desea, ya que la concupiscencia es principalmente apetito de delectación. Pero, sin embargo, la esperanza, en cuanto implica una certeza de la presencia real del bien que deleita, que no incluyen ni el amor ni la concupiscencia, se considera más causa de delectación que éstas. E igualmente más que la memoria, que es de lo pasado.

ARTÍCULO 4

¿Es la tristeza causa de la delectación?

Objeciones por las que parece que la tristeza no es causa de delectación.

1. En efecto, un contrario no es causa de su contrario. Pero la tristeza es contraria a la delectación. Luego no es su causa.

2. Aún más: Los contrarios tienen efectos contrarios. Pero las cosas deleitables recordadas son causa de delectación. Luego las cosas tristes recordadas son causa de dolor y no de delectación.

3. Y también: La tristeza es a la delectación lo que el odio al amor. Pero el odio no es causa del amor, sino más bien al contrario, como se ha dicho anteriormente (q.29 a.2). Luego la tristeza no es causa de delectación.

En cambio está lo que dice Sal 41,4: *Mis lágrimas me han servido de pan día y noche.* Ahora bien, por pan se entiende el sustento de la delectación. Luego las lágrimas que se originan de la tristeza pueden ser deleitables.

Solución. *Hay que decir:* La tristeza puede considerarse de dos maneras: una, en cuanto existe en acto; otra, en cuanto está en la memoria. Y de una y otra manera la tristeza puede ser causa de delectación. En efecto, la tristeza existente en acto es causa de delectación, en cuanto que trae a la memoria la cosa amada, de cuya ausencia uno se entristece, y, sin embargo, con sola la aprehensión de ella se deleita. Pero el recuerdo de la tristeza se convierte en causa de delectación por razón de la evasión subsiguiente, pues el carecer de un mal se considera como un bien. De ahí que por el hecho de que un hombre conoce haberse liberado de algunas cosas tristes y dolorosas, se acrecienta en él la materia del gozo, conforme a lo cual dice San Agustín en XXII *De civ. Dei*[14] que *muchas veces recordamos alegres las cosas tristes, y sanos los dolores sin dolor, y entonces estamos más alegres y contentos.* Y en VIII *Confess.*[15]: *Cuanto mayor ha sido el peligro en el combate, tanto mayor es el gozo en el triunfo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

14. Cf. S. GREGORIO, *Moral*, 1.4 c.36: ML 75,678. 15. C.3: ML 32,752.

primera hay que decir: A veces un contrario es accidentalmente causa de su contrario, como *lo frío a veces calienta,* según dice VIII *Physic.*[16] Y de igual modo, la tristeza es accidentalmente causa de delectación, en cuanto por ella se realiza la aprehensión de algo deleitable.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cosas tristes recordadas causan delectación no en cuanto tristes y contrarias a las deleitables, sino en cuanto el hombre se ve libre de ellas. Y de modo semejante, el recuerdo de las cosas deleitables, por el hecho de que se han perdido, puede causar tristeza.

3. *A la tercera hay que decir:* El odio también puede ser accidentalmente causa del amor, esto es, a la manera como algunos se aman, por cuanto convienen en el odio de una misma cosa.

ARTÍCULO 5

¿Nos son causa de delectación las acciones de otros?

Objeciones por las que parece que las acciones de otros no son para nosotros causa de delectación.

1. En efecto, la causa de la delectación es el bien propio unido. Pero las operaciones de los otros no nos están unidas. Luego no son para nosotros causas de delectación.

2. Aún más: La operación es el bien propio del que obra. Si, pues, las operaciones de otros son para nosotros causa de delectación, por igual razón todos sus otros bienes serán para nosotros causa de delectación, lo cual es evidentemente falso.

3. Y también: La operación es deleitable en cuanto procede de un hábito que nos es innato. Por eso dice II *Ethic.*[17] que *es necesario considerar como señal de que se ha contraído un hábito el deleite que se produce en la operación.*

En cambio está lo que dice la segunda carta canónica de Jn 4: *Mucho me he alegrado al saber que tus hijos caminan en la verdad.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha expuesto (a.1; q.31 a.1), se requieren dos cosas para la delectación, a saber: la consecución del bien propio y el conocimiento del bien propio conseguido. Luego la operación de otro puede ser causa de delectación de tres modos. Uno, en cuanto que por la operación de otro conseguimos algún bien, y de esta manera las operaciones de aquellos que nos hacen algún bien nos son deleitables, porque recibir bien de otro es deleitable. Otro, por el hecho de que las operaciones de otros nos hacen conocer o apreciar el bien propio. Y por esta razón los hombres se deleitan en ser alabados u honrados por otros, porque de este modo se persuaden de que en ellos mismos hay algún bien. Y como esta estimación se origina con más firmeza por el testimonio de los buenos y de los sabios, por eso los hombres se deleitan más en los honores y alabanzas de éstos. Y como el adulador aparenta alabar, por esto a algunos les son también deleitables las adulaciones. Y como el amor es de algún bien y la admiración de algo grande, por eso es deleitable ser amados y admirados por otros, en cuanto el hombre recibe así el aprecio de su propia bondad y grandeza, en las que uno se deleita. Un tercer modo, en cuanto las mismas acciones de otros, si son buenas, se estiman como un bien propio por la fuerza del amor, que hace estimar al amigo como idéntico a sí mismo. Y a causa del odio, que hace juzgar contrario a sí el bien de otro, nos resulta deleitable la acción mala de un enemigo. Por eso dice 1 Cor 13,6 que la caridad *no se alegra de la iniquidad, mas se complace en la verdad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La operación de otro puede estarme unida o por el efecto, como en el primer modo; o por el conocimiento, como en el segundo modo; o bien por la afección, como en el tercer modo.

2. *A la segunda hay que decir:* Ese argumento es procedente en cuanto al tercer modo, mas no en cuanto a los dos primeros.

3. *A la tercera hay que decir:* Las operaciones de otros, aunque no proceden de los hábitos que hay en mí, causan en

16. ARISTÓTELES, c.1 n.8 (BK 251a31): S. TH., lect.2 n.977. 17. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1104b3): S. TH., lect.3 n.266.

mí algo deleitable, o me hacen apreciar o conocer mi propio hábito, o proceden del hábito de aquel que es uno conmigo por el amor.

ARTÍCULO 6

¿Es causa de delectación hacer bien a otros?

Objeciones por las que parece que hacer bien a otro no es causa de delectación.

1. En efecto, la delectación proviene de la consecución del bien propio, como se ha dicho (a.1; q.31 a.1). Pero hacer bien no pertenece a la consecución del bien propio, sino a su erogación. Luego más parece ser causa de tristeza que de delectación.

2. Aún más: El Filósofo dice en IV *Ethic.*[18] que *la avaricia es más connatural a los hombres que la prodigalidad.* Pero es propio de la prodigalidad hacer bien a otros, y de la avaricia desistir de hacerlo. Luego, siendo la operación connatural deleitable a cada uno, como dice VII[19] y X *Ethic.*[20], parece que hacer bien a otros no es causa de delectación.

3. Y también: Los efectos contrarios proceden de causas contrarias. Pero algunas cosas que consisten en hacer mal son naturalmente deleitables para el hombre, como el vencer, refutar o increpar a otros, y aun el castigar, en cuanto a los airados, como dice el Filósofo en I *Rhetoric.*[21] Luego hacer bien más es causa de tristeza que de delectación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Polit.*[22], que *dar con largueza y socorrer a los amigos o extraños es muy deleitable.*

Solución. *Hay que decir:* El hecho mismo de hacer bien a otro puede ser causa de delectación de tres modos. Primero, por relación al efecto, que es el bien producido en otro. Y, bajo este aspecto, en cuanto consideramos el bien de otro como nuestro bien a causa de la unión del amor, nos deleitamos en el bien que hacemos a otros, especialmente a los amigos, como en nuestro propio bien. Segundo, por relación al fin, como cuando uno, por hacer bien a otro, espera conseguir algún bien para sí mismo, ya de Dios, ya del hombre, pues la esperanza es causa de delectación. Tercero, por relación al principio. Y así el hecho de hacer bien a otro, puede ser deleitable por relación a un triple principio. Uno de los cuales es la facultad de hacer bien, y de este modo hacer bien a otro resulta deleitable, en cuanto por ello llega el hombre a imaginarse que existe en él bien abundante, del que puede hacer partícipes a otros. Y por eso los hombres se deleitan en sus hijos y en sus propias obras, como a los que comunican su propio bien. Otro principio es la inclinación habitual por la que se hace connatural a uno el hacer beneficios. De ahí que los hombres generosos sientan placer en dar a otros. El tercer principio es el motivo, como cuando uno es movido por otro a quien ama a hacer bien a alguien, pues todo lo que hacemos o padecemos por el amigo es deleitable, porque el amor es la causa principal de la delectación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La erogación, en cuanto es indicativa del propio bien, es deleitable. Pero en cuanto priva de él, puede contristar, como cuando es inmoderada.

2. *A la segunda hay que decir:* La prodigalidad implica una erogación inmoderada, que repugna a la naturaleza. Y por eso se dice que la prodigalidad es contraria a la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* El vencer, refutar y castigar no son deleitables en cuanto son para mal de otro, sino en cuanto pertenecen al bien propio, que el hombre ama más que odia el mal de otro. El vencer, en efecto, es naturalmente deleitable, por cuanto produce en el hombre la estima de la propia excelencia. Y por eso todos los juegos en los que hay competición y es posible la victoria, son los más deleitables; y en general, todas las competiciones en que hay esperanza de triunfo. Refutar e increpar

18. ARISTÓTELES, c.1 n.37 (BK 1121b14): S. TH., lect.5 n.698. 19. ARISTÓTELES, c.14 n.15 (BK 1174b20): S. TH., lect.14 n.1533. 20. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 1174b20): S. TH., lect.6 n.2025. 21. ARISTÓTELES, c.11 n.9,13,27 (BK 1370b10; b30; 1371b29). 22. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1263b5): S. TH., lect.4 n.203.

pueden ser causa de delectación de dos modos. Primero, en cuanto dan al hombre la persuasión de su propia sabiduría y excelencia; pues increpar y corregir es propio de los sabios y de los superiores. Segundo, en cuanto que, increpando y reprendiendo uno, hace bien a otro, lo cual es deleitable, como queda dicho (en la sol.). Al airado le es deleitable castigar, por cuanto se figura que quita la aparente humillación que parece deberse a un previo agravio; pues cuando uno es ofendido por otro, parece ser rebajado por él, y por eso desea librarse de esta humillación devolviendo el daño. Y así aparece claro que hacer bien puede ser de suyo deleitable, mientras que hacer mal a otro no es deleitable sino en cuanto parece interesar al bien propio.

ARTÍCULO 7

¿Es la semejanza causa de delectación?

Objeciones por las que parece que la semejanza no es causa de delectación.

1. En efecto, regir y presidir implican cierta desemejanza. Pero regir y presidir es naturalmente deleitable, como dice I *Rhetoric.*[23] Luego la desemejanza, más bien que la semejanza, es causa de la delectación.

2. Aún más: Nada hay más desemejante a la delectación que la tristeza. Pero aquellos que padecen tristeza son los que buscan las delectaciones, como dice VII *Ethic.*[24] Luego la desemejanza, más bien que la semejanza, es causa de la delectación.

3. Y también: Aquellos que están saciados de algunas delectaciones, no se deleitan en ellas, sino más bien les producen fastidio, como es evidente en el que está harto de manjares. Luego la semejanza no es causa de delectación.

En cambio está que la semejanza es causa del amor, como se ha dicho anteriormente (q.27 a.3). Ahora bien, el amor es causa de delectación. Luego la semejanza es causa de delectación.

Solución. *Hay que decir:* La semejanza es una cierta unidad, de donde lo que es semejante, en cuanto es uno, es deleitable, como se ha dicho anteriormente (q.27 a.3). Y ciertamente, si lo que es semejante no destruye el bien propio, sino que lo aumenta, es absolutamente deleitable, como el hombre al hombre y el joven al joven. Mas si es destructor del bien propio, entonces accidentalmente resulta fastidioso y aflictivo, no ciertamente en cuanto es semejante y uno, sino en cuanto destruye lo que es más uno.

Pero el que algo semejante destruya el bien propio sucede de dos modos. Primero, porque destruye la medida del propio bien por cierto exceso; pues el bien, especialmente el corporal, como la salud, consiste en una cierta medida. Y por eso el exceso en la comida o en cualquier delectación corporal produce hastío. Segundo, por ser directamente contrario al bien propio, como los alfareros detestan a los otros alfareros, no en cuanto alfareros, sino en cuanto que por ellos pierden su propia primacía o su lucro, que apetecen como bien propio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Existiendo comunicación entre el príncipe y el súbdito, hay en este caso semejanza, mediando, no obstante, una cierta excelencia, porque regir y presidir pertenecen a la excelencia del bien propio, pues regir y presidir es propio de los sabios y de los mejores. De ahí que el hombre llegue a formarse así la idea de su propia bondad. O bien porque el hombre, por el hecho de regir y presidir, hace bien a otros, lo cual es deleitable.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquello en que se deleita el que está triste, si bien no es semejante a la tristeza, es, sin embargo, semejante al hombre contristado, porque la tristeza es contraria al bien propio del que está triste. Y por eso los que se hallan afectados por la tristeza desean la delectación como conducente al propio bien, en cuanto es remedio de su contrario. Y ésta es la causa por la que las delectaciones corporales a las que son contrarias ciertas tristezas, se desean más que las delectaciones intelectuales, que no tienen tristeza contraria,

23. ARISTÓTELES, c.11 n.27 (BK 1371b26). 24. ARISTÓTELES, c.14 n.4.6 1154a27; b11): S. TH., lect.14n.1523.

como se dirá más adelante (q.35 a.5). De ahí también que todos los animales apetezcan naturalmente la delectación, porque el animal obra siempre por los sentidos y el movimiento. Y por este motivo también los jóvenes desean en gran manera las delectaciones, a causa de los muchos cambios que hay en ellos, mientras se hallan en estado de crecimiento. Asimismo, los melancólicos desean grandemente las delectaciones a fin de ahuyentar la tristeza, porque *su cuerpo es como corroído por un humor maligno,* según dice VII *Ethic.*[25]

3. *A la tercera hay que decir:* Los bienes corporales consisten en una cierta medida, y por eso el sobreexceso de tales cosas destruye el propio bien. Y por esta razón resulta fastidioso y contristante, en cuanto es contrario al bien propio del hombre.

ARTÍCULO 8

¿Es la admiración causa de delectación?

Objeciones por las que parece que la admiración no es causa de delectación.

1. En efecto, admirarse es propio del que ignora la naturaleza, como dice el Damasceno[26]. Pero la ignorancia no es deleitable, sino más bien la ciencia. Luego la admiración no es causa de delectación.

2. Aún más: La admiración es el principio de la sabiduría, como la vía para investigar la verdad, según se dice en el principio de los *Metafísicos*[27]. Pero *es más deleitable contemplar lo ya conocido que investigar lo ignorado,* como dice el Filósofo en X *Ethic.*[28], puesto que esto supone dificultad y obstáculo, mientras que aquello, no. Ahora bien, la delectación proviene de una operación no impedida, como dice VII *Ethic.*[29] Luego la admiración no es causa de delectación, sino que más bien la impide.

3. Y también: Cada uno se deleita en lo acostumbrado, por lo que las operaciones de los hábitos adquiridos por la costumbre son deleitables. Pero lo acostumbrado no causa admiración, como dice San Agustín *Super Ioan.*[30] Luego la admiración es contraria a la causa de la delectación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en I *Rhetoric.*[31], que la admiración es causa de delectación.

Solución. *Hay que decir:* Alcanzar las cosas que se desean es deleitable, como se ha dicho anteriormente (q.23 a.4; q.31 a.1 ad 2). Y por eso, cuanto más aumenta el deseo de la cosa amada, tanto más aumenta la delectación cuando se consigue. Y aun en el aumento mismo del deseo se produce también aumento de delectación, por cuanto hay también esperanza de la cosa amada, según se ha dicho anteriormente (a.3 ad 3) que el mismo deseo es deleitable por la esperanza. Ahora bien, la admiración es cierto deseo de saber, que en el hombre tiene lugar porque ve el efecto e ignora la causa, o bien porque la causa de tal efecto excede su conocimiento o su facultad. Por consiguiente, la admiración es causa de delectación, en cuanto va acompañada de la esperanza de conseguir el conocimiento de lo que se desea saber. Y por esta razón todas las cosas maravillosas son deleitables, como las cosas raras, y todas las representaciones de las cosas, aun de aquellas que en sí mismas no son deleitables; pues el alma goza en la comparación de una cosa con otra, porque comparar una cosa con otra es un acto propio y connatural de la razón, como dice el Filósofo en su *Poética*[32]. Y por este mismo motivo, *librarse de grandes peligros es más deleitable, porque es admirable,* como dice I *Rhetoric.*[33]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La admiración no es deleitable en cuanto implica ignorancia, sino en cuanto incluye el deseo de conocer la causa y en cuanto el que se

25. ARISTÓTELES, c.14 n.5.6 (BK 1154b7; b11): S. TH., lect.14 n.1528,1529,1532. 26. SAN JUAN DAMASCENO. 27. ARISTÓTELES, 1.1 c.2 n.8 (BK 982b12): S. TH., lect.3 n.54. 28. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1177a26): S. TH., lect.10 n.2092. 29. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 1153a14); c.13 a.2 (BK 1153b11): S. TH., lect.12 n.1493; lect.13 n.1505. 30. Tract. 24 super 6,2: ML 35,1593. 31. ARISTÓTELES, c.11 n.21,23 (BK 1371a31; b4). 32. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 1448b9). 33. ARISTÓTELES, c.11 n.24 (BK 1371b10).

admira aprende algo de nuevo, es decir, que es tal como no pensaba.

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación importa dos cosas, a saber: la quietud en el bien y la percepción de esta quietud. Respecto de la primera, como es más perfecto contemplar la verdad conocida que investigar la desconocida, la contemplación de las cosas sabidas es, propiamente hablando, más deleitable que la investigación de las cosas desconocidas. Sin embargo, respecto de la segunda, sucede que la investigación es algunas veces más deleitable accidentalmente, en cuanto que procede de un deseo mayor suscitado por el conocimiento de la propia ignorancia. De ahí que el hombre se deleite especialmente en las cosas que descubre o aprende por primera vez.

3. *A la tercera hay que decir:* Es deleitable hacer las cosas acostumbradas, por cuanto son cuasi connaturales. Y, sin embargo, las cosas raras pueden ser deleitables, o por razón del conocimiento, porque se desea conocerlas por lo que tienen de admirables, o bien por razón de la operación, porque *la mente es más inclinada por el deseo a actuar más intensamente sobre cosas nuevas,* como dice X *Ethic.*[34], pues la operación más perfecta causa más perfecta delectación.

34. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 1157a6): S. TH., lect.6 n.2034.

CUESTIÓN 33

De los efectos de la delectación

Corresponde a continuación tratar de los efectos de la delectación (cf. q.31 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Compete a la delectación dilatar?—2. ¿Causa la delectación sed o deseo de sí?—3. ¿Impide la delectación el uso de la razón?—4. ¿Perfecciona el deleite la operación?

ARTÍCULO 1

¿Compete a la delectación dilatar?

3 q.84 a.9 ad 2.

Objeciones por las que parece que la dilatación no es efecto de la delectación.

1. En efecto, la dilatación parece pertenecer más bien al amor, según lo que dice el Apóstol[1] en 2 Cor 6,11: *Nuestro corazón se ha dilatado.* Por eso dice también del precepto de la caridad Sal 118,96: *Tu mandamiento es amplísimo.* Pero la delectación es pasión distinta del amor. Luego la dilatación no es efecto de la delectación.

2. Aún más: Por el hecho de que una cosa se dilata, se hace más capaz de recibir. Pero la acción de recibir pertenece al deseo, que es de una cosa aún no poseída. Luego la dilatación parece pertenecer más al deseo que a la delectación.

3. Y también: La contracción se opone a la dilatación. Pero la contracción parece pertenecer a la delectación, pues estrechamos lo que queremos retener firmemente; y tal es la disposición afectiva del apetito respecto a la cosa que deleita. Luego la dilatación no pertenece a la delectación.

En cambio está lo que dice Is 60,5 con respecto a la expresión del gozo: *Verás y tendrás abundancia, y tu corazón se maravillará y se ensanchará.* Además, la delectación misma recibe de la dilatación el nombre de alegría, según se ha dicho anteriormente (q.31 a.3 ad 3).

Solución: *Hay que decir:* La latitud es una dimensión de la magnitud corporal. Por eso a las afecciones del alma sólo se aplica metafóricamente. La dilatación denota como un movimiento hacia la latitud, y compete a la delectación en cuanto a las dos cosas que para ésta se requieren. Una de ellas es por parte de la potencia aprehensiva, que aprehende la unión de un bien conveniente. Y por esta aprehensión conoce el hombre haber adquirido cierta perfección, que es grandeza espiritual, por cuyo motivo se dice que el alma del hombre se agranda o dilata por la delectación. La otra, en cambio, es por parte de la potencia apetitiva, que se adhiere a la cosa deleitable y reposa en ella, ofreciéndosele en cierta manera para acogerla interiormente. Y así se dilata el afecto del hombre por la delectación, como prestándose a contener dentro de sí la cosa que le deleita.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide, cuando se habla metafóricamente, que una misma cosa se atribuya a diversos objetos según diversas semejanzas. Y conforme a esto la dilatación pertenece al amor por razón de una cierta extensión, en cuanto que el afecto del amante se extiende a otros, para cuidar no solamente de las cosas propias, sino también de las de otros. Mas la dilatación pertenece a la delectación, en cuanto una cosa se amplía en sí misma como para hacerse más capaz.

2. *A la segunda hay que decir:* El deseo incluye, ciertamente, alguna dilatación por parte de la imaginación de la cosa deseada, pero mucho más por la presen-

1. S. PABLO.

cia de la cosa que produce ya delectación, porque el ánimo se entrega más a la cosa que ya le deleita que a la cosa deseada y no poseída, ya que la delectación es el fin del deseo.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel que se deleita estrecha ciertamente la cosa que le deleita mientras se adhiere a ella fuertemente, pero ensancha su corazón para disfrutar perfectamente de la cosa deleitable.

ARTÍCULO 2

¿Produce la delectación sed o deseo de sí?

In Sent. 4 d.49 q.3 a.2 ad 3; *In Io.* c.4 lect.2.

Objeciones por las que parece que la delectación no produce el deseo de sí.

1. En efecto, todo movimiento cesa cuando ha llegado al reposo. Pero la delectación es como una cierta quietud del movimiento del deseo, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.4; q.25 a.2). Luego el movimiento del deseo cesa cuando ha llegado a la delectación. Luego la delectación no causa el deseo.

2. Aún más: Lo opuesto no es causa de su opuesto. Pero la delectación se opone en cierto modo al deseo por parte del objeto; pues el deseo es del bien no poseído, mientras la delectación es del bien ya poseído. Luego la delectación no causa el deseo de sí misma.

3. Y también: El hastío repugna al deseo. Pero la delectación la mayor parte de las veces causa hastío. Luego no produce el deseo de sí.

En cambio está lo que dice el Señor, Jn 4,13: *El que bebiere de esta agua volverá a tener sed.* Mas por el agua se significa la delectación corporal, según San Agustín[2].

Solución: *Hay que decir:* La delectación puede considerarse de dos maneras: una, en cuanto está en acto; otra, en cuanto está en la memoria. Asimismo, la sed o el deseo puede entenderse de dos modos: uno, propiamente, en cuanto importa el apetito de la cosa no poseída; otro, en general, en cuanto implica exclusión del fastidio.

Así, pues, en cuanto está en acto, la delectación no produce de suyo sed o deseo de sí misma, sino sólo accidentalmente, si se trata de la sed o deseo del apetito de la cosa no poseída, pues la delectación es la afección del apetito respecto de una cosa presente. Lo cual puede provenir o por parte de la cosa poseída o por parte del que la posee. Por parte de la cosa poseída, porque no se la posee toda a la vez, sino que se recibe sucesivamente, y mientras uno se deleita en aquello que posee, desea disfrutar de lo que le falta; como el que oye la primera parte de un verso, desea oír la otra parte del verso, según dice San Agustín en IV *Confess.*[3] Y de este modo casi todas las delectaciones corporales producen sed de sí mismas hasta que se consuman, porque tales delectaciones siguen a un movimiento, como aparece claro en la delectación de los manjares. Por parte del poseedor, como cuando uno no posee al instante perfectamente una cosa que existe perfecta en sí, sino que la adquiere poco a poco. Así, en este mundo, nosotros nos deleitamos con una percepción imperfecta del conocimiento divino, y esta delectación excita la sed o el deseo de un conocimiento perfecto. En este sentido puede entenderse lo que se halla en Eclo 24,29: *Los que me beben, aún tendrán sed.*

En cambio, si por sed o deseo se entiende la mera intensidad del afecto que hace desaparecer el fastidio, entonces las delectaciones espirituales producen en alto grado sed o deseo de sí mismas. Porque las delectaciones corporales en razón de su acrecentamiento o incluso por su continuidad desbordan los límites de la disposición natural y llegan a hacerse fastidiosas, como se ve claro en la delectación de los manjares. Y por eso, cuando uno ha llegado ya a lo completo en las delectaciones corporales, le hastían, y a veces desea otras distintas. Mas las delectaciones espirituales no rompen el equilibrio de la disposición natural, sino que perfeccionan la naturaleza. Por eso cuando se llega en ellas a la consumación, entonces son más deleitables, a no ser quizás accidentalmente, en cuanto se asocian a la operación contemplativa algunas operaciones de las potencias corporales que por la asiduidad en el obrar

2. *In Ioann.* 4,13 tract.15: ML 35,1515. 3. C.2: ML 32,700.

se fatigan. Y de este modo puede entenderse lo que dice Eclo 24,29: *El que me bebe, aún tendrá sed.* Como también de los ángeles, que conocen a Dios perfectamente y se deleitan en él, dice 1 Pe 1,12 que *desean mirarle.*

Por otra parte, si se considera la delectación en cuanto está en la memoria y no en acto, entonces de suyo está ordenada naturalmente a causar sed y deseo de sí misma, es decir, cuando el hombre vuelve a aquella disposición en que le era deleitable lo que ya es pasado. Mas, si es inmutado por tal disposición, el recuerdo de la delectación no produce en él delectación, sino fastidio, como al que está harto el recuerdo de la comida.

Respuesta a las objeciones: 1. *Hay que decir:* Cuando la delectación es perfecta, entonces se encuentra en completo reposo y cesa el movimiento del deseo tendente a lo no poseído. Pero cuando es imperfecta, el movimiento del deseo que tiende a lo no poseído no cesa por completo.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que se posee imperfectamente, se posee bajo un aspecto, pero bajo otro aspecto, no. Y, por tanto, el deseo y la delectación pueden darse al mismo tiempo respecto de ello.

3. *A la tercera hay que decir:* Las delectaciones causan de modo distinto el hastío y el deseo, según se ha dicho (en la sol.).

ARTÍCULO 3

¿Impide la delectación el uso de la razón?

Supra q.4 a.1 ad 3; infra q.34 a.1 ad 1; 2-2 q.15 a.3; q.53 a.6; *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.5 q.ª1 ad 4; *In Ethic.* *4* lect.4; 10 lect.7.

Objeciones por las que parece que la delectación no impide el uso de la razón.

1. En efecto, el reposo contribuye grandemente al debido uso de la razón. Por eso dice VII *Physic.*[4] que *en el asiento y la quietud, el alma se hace sabia y prudente;* y Sab 8,16: *Entrando en mi casa, descansaré con ella,* es decir, con la sabiduría. Pero la delectación es una cierta quietud. Luego no impide, sino más bien ayuda al uso de la razón.

2. Aún más: Las cosas que no se hallan en el mismo sujeto, aunque sean contrarias, no se impiden unas a otras. Pero la delectación está en la parte apetitiva, y el uso de la razón en la parte aprehensiva. Luego la delectación no impide el uso de la razón.

3. Y también: Lo que es impedido por otro, parece en cierto modo ser inmutado por él. Pero el uso de la potencia aprehensiva mueve más a la delectación que es movida por ésta, pues es su causa. Luego la delectación no impide el uso de la razón.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VI *Ethic.*[5], que *la delectación destruye el juicio de la prudencia.*

Solución: *Hay que decir:* Como indica X *Ethic.*[6], las delectaciones propias aumentan las operaciones, mientras las extrañas las impiden. Hay, pues, una delectación que se da en el mismo uso de la razón, como cuando uno se deleita en contemplar o razonar. Y tal delectación no impide el uso de la razón, sino que lo favorece, porque hacemos con más atención aquello en lo que nos deleitamos, y la atención ayuda a la operación.

Pero las delectaciones corporales impiden el uso de la razón por tres motivos. Primero, por la distracción. Porque, como ya se ha dicho (c.4 a.1 ad 3), prestamos gran atención a las cosas en las que nos deleitamos. Ahora bien, cuando la atención se fija con firmeza en una cosa, se debilita respecto de otra o se aparta totalmente de ellas. Y por eso, si la delectación es grande, o impedirá del todo el uso de la razón, concentrando en sí todas las fuerzas del espíritu, o lo impedirá mucho. Segundo, por razón de la contrariedad. Algunas delectaciones, en efecto, especialmente las que son excesivas, van contra el orden de la razón. Y en este sentido dice el Filósofo en VI *Ethic.*[7] que *las delectaciones corporales destruyen el juicio de la prudencia, mas no el juicio especulativo,* al que no son contrarias; *por ejemplo, que el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos.* En cambio, según el

4. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 247b10): S. TH., lect.6 n.925. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b12): S. TH., lect.4 n.1169. 6. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 1175b13): S. TH., lect.6 n.2045. 7. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b12): S. TH., lect.4 n.1169.

primer modo, ambos juicios son impedidos. Tercero, por una cierta ligadura, es decir, en cuanto que a la delectación corporal sigue una alteración corporal, mayor aún que en otras pasiones, por cuanto el apetito es afectado más vehementemente por la cosa presente que por la ausente. Y estas perturbaciones corporales impiden el uso de la razón, como aparece claro en los ebrios, que tienen el uso de la razón ligado o impedido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La delectación corporal implica, ciertamente, la quietud del apetito en lo que le deleita, quietud que a veces es contraria a la razón; pero por parte del cuerpo siempre implica alteración. Y por ambos motivos impide el uso de la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* Las potencias apetitiva y aprehensiva son, ciertamente, partes diversas, pero pertenecen a una sola alma. Y por eso, cuando la atención del alma se aplica vehementemente al acto de una, se halla impedida respecto del acto contrario de la otra.

3. *A la tercera hay que decir:* El uso de la razón requiere el uso debido de la imaginación y de las otras potencias sensitivas, que se sirven de un órgano corporal, y, por consiguiente, impedido el acto de la potencia imaginativa y el de las otras potencias sensitivas por la inmutación corporal, es impedido el uso de la razón.

ARTÍCULO 4

¿Perfecciona la delectación a la operación?

In Sent. 4 d.49 q.3 a.3 q.ª3 ad 3; *In Ethic.* 10 lect.6.7.

Objeciones por las que parece que la delectación no perfecciona la operación.

1. En efecto, toda operación depende del uso de la razón. Pero la delectación impide el uso de la razón, como queda dicho (a.3). Luego la delectación no perfecciona, sino que debilita la operación humana.

2. Aún más: Nada se perfecciona a sí mismo o a su causa. Pero la delectación es una operación, como dice VII[8] y X *Ethic.*[9], lo cual debe entenderse o esencial o causalmente. Luego la delectación no perfecciona la operación.

3. Y también: Si la delectación perfecciona la operación, la perfecciona o como fin, o como forma, o como agente. Pero no lo hace como fin, porque las operaciones no se buscan por las delectaciones, sino, al contrario, como se ha dicho anteriormente (q.4 a.2). Ni tampoco a modo de agente, porque más bien es la operación la causa eficiente de la delectación. Ni, por último, como forma, pues *la delectación no perfecciona la operación como si fuese un hábito,* según el Filósofo en X *Ethic.*[10] Luego la delectación no perfecciona la operación.

En cambio está lo que dice en el mismo lugar[11], que la delectación perfecciona la operación.

Solución: *Hay que decir:* La delectación perfecciona la operación de dos modos. Uno, a manera de fin, no precisamente en cuanto se dice fin aquello por lo cual una cosa es, sino en cuanto puede llamarse fin a todo bien que sobreviene a una cosa para completarla. Y en este sentido dice el Filósofo en X *Ethic.*[12] que *la delectación perfecciona la operación como un fin que sobreviene,* es decir, en cuanto a este bien que es la operación sobreviene otro bien que es la delectación, la cual importa el reposo del apetito en el bien presupuesto. El segundo modo es por parte de la causa agente. No, en verdad, directamente, porque el Filósofo dice en X *Ethic.*[13] que *la delectación perfecciona la operación no como el médico al sano, sino como la salud.* Mas sí indirectamente, es decir, en cuanto el agente, por el hecho de deleitarse en su acción, le presta atención más intensamente y la ejecuta con mayor diligencia. Y conforme a esto dice X *Ethic.*[14] que *las delectaciones aumentan sus operaciones correspondientes e impiden las extrañas.*

8. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 1153a10); 13 n.2 (BK 1153b12): S. TH., lect.12 n.1492; lect.13 n.1505. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1175b33): S. TH., lect.8 n.2052. 10. ARISTÓTELES, c.4 n.8 (BK 1174b31): S. TH., lect.6 n.2031. 11. Cf. nota ant. 12. Cf. nota 10. 13. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 1174b24): S. TH., lect.6 n.2027. 14. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1175a36): S. TH., lect.7 n.2042,2043.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda delectación impide el acto de la razón, sino la delectación corporal, que no sigue al acto de la razón, sino al acto del concupiscible, que se acrecienta por la delectación. Mas la delectación que sigue al acto de la razón robustece el uso de ésta.

2. *A la segunda hay que decir:* Como indica II *Physic.*[15], puede suceder que dos cosas sean causas mutuamente la una de la otra, de manera que una sea causa eficiente y la otra causa final. Y de este modo la operación produce la delectación como causa eficiente, mientras la delectación perfecciona la operación a modo de fin, según queda dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta es evidente por lo dicho.

15. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 195a8): S. TH., lect.5 n.182.

CUESTIÓN 34

De la bondad y malicia de las delectaciones

Corresponde a continuación tratar de la bondad y malicia de las delectaciones (cf. q.34 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Es mala toda delectación?—2. Supuesto que no, ¿es buena toda delectación?—3. ¿Es alguna delectación lo mejor?—4. ¿Es la delectación la medida o regla según la cual se juzga del bien o del mal moral?

ARTÍCULO 1

¿Es mala toda delectación?

In Sent. 4 d.49 q.3 a.4 q.ª1; *In Ethic.* 1 lect.11.12; 10 lect.1.3.4.8.

Objeciones por las que parece que toda delectación es mala.

1. En efecto, lo que destruye la prudencia e impide el uso de la razón, parece ser malo en sí mismo, porque el bien del hombre consiste en ser conforme a la razón, como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[1] Pero la delectación destruye la prudencia e impide el uso de la razón, y en tanto mayor grado cuanto las delectaciones son mayores. Por eso en *las delectaciones venéreas,* que son las mayores, es imposible entender algo, como dice VII *Ethic.*[2] Y San Jerónimo dice igualmente *Super Matth.*[3] que *en el tiempo en que se realizan los actos conyugales no se dará la presencia del Espíritu Santo, aun cuando parezca ser un profeta el que cumple el deber de la generación.* Luego la delectación es en sí misma mala y, por consiguiente, toda delectación es mala.

2. Aún más: Aquello de que huye el virtuoso y lo persigue el falto de virtud, parece ser malo en sí mismo y debe evitarse, porque, como dice X *Ethic.*[4], *el virtuoso es como la medida y regla de los actos humanos;* y el Apóstol[5] dice en 1 Cor 2,15: *El hombre espiritual juzga de todo.* Pero los niños y las bestias, en los que no hay virtud, buscan las delectaciones, mientras el hombre moderado las rehúye. Luego las delectaciones son en sí mismas malas y deben evitarse.

3. Y también: La virtud y el arte versan sobre lo difícil y bueno, como dice II *Ethic.*[6] Pero ningún arte se ordena a la delectación. Luego la delectación no es algo bueno.

En cambio está lo que dice Sal 36,4: *Deléitate en el Señor.* Así, pues, no induciendo la autoridad divina a nada malo, parece que no toda delectación es mala.

Solución: *Hay que decir:* Como indica X *Ethic.*[7], algunos afirmaron que todas las delectaciones eran malas. La razón de esta opinión parece haber sido que ellos tomaban en cuenta solamente las delectaciones sensibles y corporales, que son más manifiestas, pues, por lo demás, los filósofos antiguos no distinguían lo inteligible de lo sensible, ni el entendimiento del sentido, como dice el libro *De anima* [8]. Y juzgaban que había que decir que todas las delectaciones corporales eran malas, para que así los hombres, que son propensos a las delectaciones inmoderadas, apartándose de las delectaciones lleguen al medio de la virtud. Pero esta apreciación no era razonable. En efecto, como quiera que nadie puede vivir sin alguna delectación sensible y corporal, si los que enseñan que todas las delectaciones son malas son sorprendidos en el disfrute de alguna delectación, los hombres serán más proclives a las delectaciones por el ejemplo de sus obras, no haciendo caso de la doctrina

1. § 32: MG 3,733; S. TH., lect.22 n.584-585. 2. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 1152b16): S. TH., lect.1 1 n.1477. 3. Cf. ORÍGENES, *In Num.* hom.6: MG 12,610. 4. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 1176a17): S. TH., lect.8 n.2062. 5. S. PABLO. 6. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3 n.278. 7. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 1172a28): S. TH., lect.1 n.1959. 8. ARISTÓTELES, 1.3 c.3 n.1 (BK 427a21): S. TH., lect.4 n.617.

de sus palabras. Porque en las acciones y pasiones humanas, en las que la experiencia vale muchísimo, mueven más los ejemplos que las palabras.

Luego debe decirse que algunas delectaciones son buenas y otras malas. La delectación es el descanso de la potencia apetitiva en algún bien amado y consiguiente a una operación. De ahí que pueda asignarse un doble argumento a esta aserción. El primero, ciertamente, por parte del bien en el que descansando uno se deleita. Pues en el orden moral lo bueno y lo malo se determinan por su conformidad o desacuerdo con la razón, según se ha dicho anteriormente (q.18 a.5), así como en el orden natural una cosa se dice natural porque conviene a la naturaleza e innatural porque está en desacuerdo con ella. Por consiguiente, del mismo modo que en el orden natural se da un cierto reposo natural en lo que es conforme a la naturaleza, como cuando un cuerpo pesado reposa abajo, y otro reposo innatural en lo que es contrario a la naturaleza, como cuando un cuerpo pesado reposa en lo alto; así también en el orden moral hay una delectación buena en cuanto que el apetito superior o inferior descansan en lo que es conforme a la razón, y otra delectación mala, por descansar en lo que está en desacuerdo con la razón y con la ley de Dios.

Otro argumento puede tomarse de las operaciones, de las cuales unas son buenas y otras malas. Ahora bien, son más afines a las operaciones las delectaciones que les están unidas que las concupiscencias que les preceden en el tiempo. Por lo tanto, siendo buenos los deseos de las buenas acciones y malos los de las malas, con mayor razón las delectaciones de las buenas operaciones son buenas y las de las malas, malas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.33 a.3), las delectaciones que son del acto de la razón no impiden el uso de la razón, ni destruyen la prudencia, sino las delectaciones extrañas, como son las delectaciones corporales. Estas, ciertamente, impiden el uso de la razón, como se ha dicho anteriormente (q.33 a.3), o por la contrariedad del apetito que descansa en lo que repugna a la razón, de donde proviene el que la delectación sea moralmente mala; o bien por cierta sujeción de la razón, como el placer del acto conyugal, aunque sea conforme a la razón, impide, sin embargo, el uso de la razón por la mutación corporal que la acompaña. Mas de esto no se sigue malicia moral, como tampoco el sueño en el que está ligado el uso de la razón es moralmente malo si se ha entregado uno a él conforme a la razón, porque también es propio de la misma razón el que a veces se interrumpa su uso. Decimos, sin embargo, que esta ligadura de la razón por el deleite en el acto conyugal, aunque no implique malicia moral, porque no es pecado mortal ni venial, proviene, no obstante, de cierta malicia moral, esto es, del pecado de nuestro primer padre, pues esto no se daba en el estado de inocencia, como consta de lo que ya se ha dicho (1 q.98 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* El moderado no rehúye todas las delectaciones, sino las inmoderadas y no conformes con la razón. Pero el hecho de que los niños y las bestias busquen las delectaciones no demuestra que sean universalmente malas, porque en ellos hay un apetito natural proveniente de Dios que se mueve hacia lo que les es conveniente.

3. *A la tercera hay que decir:* El arte no versa sobre toda clase de bien, sino sobre las cosas exteriores factibles, como se dirá más adelante (q.57 a.3). Pero las operaciones y pasiones que hay en nosotros pertenecen más bien a la prudencia y a la virtud que al arte. Y, sin embargo, hay algún arte productivo de la delectación, a saber, el arte culinario y el de la perfumería, como dice VII *Ethic.*[9]

ARTÍCULO 2

¿Es buena toda delectación?[a]

In Sent. 4 d.49 q.3 a.4 q.[a]1; *In Ethic.* 7 lect.11; 10 lect.4.8.

Objeciones por las que parece que toda delectación es buena.

9. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1153a26): S. TH., lect.12 n.1496.

a En la valoración de las pasiones empieza Santo Tomás por rechazar la posición extrema

1. En efecto, como ya se ha dicho (1 q.57 a.3), el bien se divide en honesto, útil y deleitable. Pero todo lo honesto es bueno, e igualmente todo lo útil. Luego también toda delectación es buena.

2. Aún más: Aquello es bueno en sí mismo que no se busca por razón de otra cosa, como dice I *Ethic.*[10] Pero la delectación no se busca por razón de otra cosa, pues parece ridículo preguntar a alguien por qué quiere deleitarse. Luego la delectación es buena en sí misma. Mas lo que se predica por sí de algo, se predica universalmente de ello. Luego toda delectación es buena.

3. Y también: Lo que es deseado por todos parece ser por sí mismo bueno, pues *el bien es lo que apetecen todas las cosas,* como dice I *Ethic.*[11] Pero todos, aun los niños y las bestias, apetecen alguna delectación. Luego la delectación es buena por sí misma, y, por consiguiente, toda delectación es buena.

En cambio está lo que dice Prov 2,14: *Quienes se gozan cuando han hecho el mal y se alegran en cosas muy malas.*

Solución: *Hay que decir:* Así como algunos estoicos[12] afirmaron que todas las delectaciones eran malas, así también los epicúreos[13] sostuvieron que la delectación era en sí misma buena y, por consiguiente, que todas las delectaciones eran buenas. Parece ser que éstos se engañaron porque no distinguían entre lo que es bueno absolutamente y lo que es bueno respecto de un individuo determinado. Es bueno absolutamente lo que es en sí mismo bueno. Ahora bien, puede suceder que lo que no es bueno en sí mismo sea bueno para un individuo determinado, por dos razones. Una, porque le es conveniente según la disposición en que se encuentra actualmente, la cual, sin embargo, no es natural; como a veces es bueno para un leproso comer algunas cosas venenosas, que no convienen, absolutamente hablando, a la complexión humana. La segunda razón, porque se estima como conveniente lo que no es tal. Y como la delectación es el reposo del apetito en el bien, si aquello en lo que reposa el apetito es bueno absolutamente, habrá delectación absolutamente y será buena en absoluto. Si, en cambio, no es un bien absolutamente, sino para un individuo determinado, entonces ni es delectación en sentido absoluto, sino para tal individuo, ni es absolutamente buena, sino bajo un cierto aspecto, o aparentemente buena.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo honesto y lo útil se dicen respecto de la razón, y, por consiguiente, nada hay honesto o útil que no sea bueno. Mas lo deleitable se dice respecto del apetito, que a veces tiende a lo que no es conveniente a la razón. Y, por tanto, no todo lo que es deleitable es bueno con bondad moral, que depende del orden de la razón[b].

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación no se busca por razón de otra cosa, porque es reposo en el fin. Ahora bien, puede darse un fin bueno y un fin malo, aunque nunca sea fin sino en cuanto es un bien para un individuo determinado.

10. ARISTÓTELES, c.6 n.9 (BK 1096b14): S. TH., lect.7 n.90. 11. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1094a3): S. TH., lect.1 n.9. 12. Cf. S. AGUSTÍN, *De civ. Dei* l.14 c.8: ML 41,412. 13. Cf. S. AGUSTÍN, ib. c.2: ML 41,403; CICERÓN, *De finibus* 1.2 c.3.

por defecto de Espeusipo y de los estoicos, de que todas las pasiones son malas. En el artículo 2 rechazará la otra posición extrema por exceso, de Eudoxio y de los epicúreos, de que todas las pasiones son buenas. La posición intermedia de Platón, perfeccionada por Aristóteles y llevada a plenitud por Santo Tomás, con los datos de la Revelación, se expone en los dos últimos artículos. En una buena historia de la filosofía pueden verse las vicisitudes y matices de esa triple posición filosófica. Las matizaciones de Santo Tomás se encuentran aquí y en los lugares paralelos señalados.

b Aquí y a lo largo de la cuestión se puede apreciar una doble distinción para adoptar un criterio adecuado en la valoración de las pasiones: la distinción entre el aspecto ontológico-psicológico y el aspecto moral u honestidad de las pasiones; y la distinción entre la consideración absoluta o específica de las pasiones y la consideración relativa o individualizada: lo que es bueno para uno en determinadas circunstancias no lo es para otro en otras circunstancias. Teológicamente, el punto de referencia más alto y valioso es la delectación de la visión beatífica.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las cosas apetecen la delectación del mismo modo que apetecen el bien, puesto que la delectación es el reposo del apetito en el bien. Pero como sucede que no todo bien que se apetece es en sí mismo y verdaderamente bien, así también no toda delectación es en sí misma y verdaderamente buena.

ARTÍCULO 3

¿Hay alguna delectación que sea lo mejor de todo?

In Sent. 4 d.49 q.3 a.4 q.ª3; *In Ethic.* 7 lect.11. 12.13.14; 10 lect.2.

Objeciones por las que parece que ninguna delectación es lo mejor de todo.

1. En efecto, ninguna generación es lo mejor de todo, pues la generación no puede ser el último fin. Pero la delectación sigue a la generación, pues por el hecho de que una cosa esté constituida en su naturaleza se deleita, como se ha dicho anteriormente (q.31 a.1). Luego ninguna delectación puede ser lo mejor de todo.

2. Aún más: Aquello que es lo óptimo no puede hacerse mejor por ninguna adición. Pero la delectación resulta mejor con alguna adición, pues la delectación es mejor con virtud que sin ella. Luego la delectación no es lo óptimo.

3. Y también: Lo que es óptimo es universalmente bueno, como bien existente por sí, pues lo que es por sí es anterior y mejor que lo que es accidentalmente. Pero la delectación no es un bien en universal. Luego la delectación no es lo mejor de todo.

En cambio, la bienaventuranza es lo mejor de todo por ser el fin de la vida humana. Pero la bienaventuranza no se da sin delectación, pues dice Sal 15,11: *Me llenarás de alegría con tu rostro; delectaciones en tu diestra hasta el fin.*

Solución: *Hay que decir:* Platón no afirmó, como los estoicos[14], que todas las delectaciones son malas, ni, como los epicúreos[15], que todas son buenas, sino que unas son buenas y otras malas, de manera, sin embargo, que ninguna es el sumo bien o lo óptimo[16]. Pero, en cuanto cabe juzgar por sus argumentos, falló en dos cosas. En primer lugar, porque, viendo que las delectaciones sensibles y corporales consisten en cierto movimiento y generación, como aparece claro en la hartura de manjares y cosas semejantes, pensó que todas las delectaciones siguen al movimiento y a la generación. De ahí que, siendo el movimiento y la generación actos de lo imperfecto, se seguiría que la delectación no tendría razón de última perfección. Mas esto es evidentemente falso en las delectaciones intelectuales. Porque uno se deleita no solamente en la generación de la ciencia, como cuando aprende o se admira, según se ha dicho anteriormente (q.32 a.8 ad 2), sino también en la contemplación de la ciencia ya adquirida.

En segundo lugar, porque llamaba lo óptimo[17] a aquello que es absolutamente el sumo bien, es decir, el bien mismo como separado y no participado, al modo como Dios mismo es el sumo bien. En cambio, nosotros hablamos de lo mejor en las cosas humanas. Ahora bien, lo mejor en cada cosa es el último fin. Y el fin, como se ha dicho anteriormente (q.1 a.8; q.2 a.7) se dice de dos maneras, a saber: la cosa misma y el uso de la cosa, como el fin del avaro es o el dinero o la posesión del dinero. Y según esto, el último fin del hombre puede decirse que es o Dios mismo, que es el sumo bien absolutamente; o bien la fruición de Dios, que implica un deleite en el último fin. Y de este modo, alguna delectación del hombre puede decirse lo óptimo entre los bienes humanos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda delectación sigue a la generación, sino que algunas delectaciones siguen a operaciones perfectas, como se ha indicado (en la sol.). Y, por tanto, nada impide que alguna delectación sea lo óptimo, aunque no toda delectación sea tal.

2. *A la segunda hay que decir:* Ese argumento se refiere a lo óptimo en absoluto, por participación del cual todas las cosas son buenas; de ahí que no se haga mejor con ninguna adición. Pero respec-

14. Cf. nota 12. 15. Cf. nota 13. 16. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.10 c.2 n.3 (BK 1172b28): S. TH., lect.2 n.1971; cf. *Philebus* (22 A; 60 C). 17. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* l.1 c.6 n.7 (BK 1096b34): S. TH. lect.7 n.87ss.

to de otros bienes es universalmente verdadero que todo bien se hace mejor por la adición de otro. Aunque podría decirse que la delectación no es algo extraño a la operación de la virtud, sino concomitante a la misma, como dice I *Ethic.*[18]

3. *A la tercera hay que decir:* La delectación no implica que sea lo óptimo por el hecho de ser delectación, sino por ser descanso perfecto en lo óptimo. Por eso no es necesario que toda delectación sea óptima, ni siquiera buena, del mismo modo que alguna ciencia es óptima, pero no toda ciencia lo es.

ARTÍCULO 4

¿Es la delectación la medida o regla según la cual se juzga del bien o del mal moral?

In Sent. 4. d.49 q.3 a.4 q.ª3 ad 1.

Objeciones por las que parece que la delectación no es la medida o regla del bien o del mal moral.

1. En efecto, *todas las cosas se miden por lo que es primero en su género,* como dice X *Metaphys.*[19] Pero la delectación no es lo primero en el género de lo moral, sino que la preceden el amor y el deseo. Luego no es la regla de la bondad y malicia en materia moral.

2. Aún más: La medida y regla debe ser uniforme, y por eso el movimiento más uniforme es la medida y regla de todos los movimientos, como dice X *Metaphys.*[20] Pero la delectación es diversa y multiforme, ya que algunas de ellas son buenas y otras malas. Luego la delectación no es la medida y regla de la moralidad.

3. Y también: Es más cierto el juicio que se hace del efecto por la causa que viceversa. Pero la bondad o malicia de la operación es causa de la bondad o malicia de la delectación, porque *son delectaciones buenas las que resultan de operaciones buenas, y malas las que resultan de operaciones malas,* como dice en X *Ethic.*[21] Luego las delectaciones no son la regla y medida de la bondad y malicia en materia moral.

En cambio está lo que dice San Agustín sobre aquello del Sal 7,10, «Dios, que escudriñas los corazones y los riñones»: *El fin de la solicitud y del pensamiento es la delectación a la que uno se esfuerza en llegar* [22]. Y el Filósofo dice en VII *Ethic.*[23] que *la delectación es el fin arquitectónico,* esto es, principal, *mirando al cual decimos de cada cosa que es buena o mala absolutamente.*

Solución: *Hay que decir:* La bondad o malicia moral consiste principalmente en la voluntad, como se ha expuesto anteriormente (q.20 a.1). Pero que ésta sea buena o mala se conoce ante todo por el fin. Y se considera como fin aquello en lo que descansa la voluntad. Ahora bien, el descanso de la voluntad, y de cualquier apetito en el bien es la delectación. Y, por tanto, se juzga que un hombre es bueno o malo principalmente por la delectación de la voluntad humana: es bueno, en efecto, y virtuoso el que goza en las obras de las virtudes, y malo el que goza en las obras malas.

En cambio, las delectaciones del apetito sensitivo no son la regla de la bondad o malicia moral, pues el alimento es deleitable según el apetito sensitivo a buenos y malos en general. Pero la voluntad de los buenos se deleita en ellos conforme a la razón, de la que no se preocupa la voluntad de los malos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor y el deseo son anteriores a la delectación en el orden de la generación. Pero la delectación es anterior en cuanto a la razón de fin, que en las operaciones prácticas tiene carácter de principio, por razón del cual, como de su regla y medida, se forma principalmente el juicio.

2. *A la segunda hay que decir:* Toda delectación es uniforme en cuanto es reposo en algún bien y, según esto, puede ser regla o medida. Porque es bueno aquel cuya voluntad descansa en un ver-

18. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 1098b25): S. TH. lect.12 n.148. 19. ARISTÓTELES, 1.9 c.1 n.7 (BK 1052b18): S. TH. 1.10 lect.2 n.1937; cf. *Phys.* 1.4 c.14 n.5 (BK 223b13): S. TH. lect.23 n.634. 20. ARISTÓTELES, 1.9 c.1 n.10 (BK 1053a8): S. TH. 1.10 lect.2 n.1947; cf. *Phys.* 1.4 c.14 n.5 (BK 223b12): S. TH. lect.23 n.630. 21. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1175b24): S. TH. lect.8 n.2050-2051. 22. *Enarr. in psalm.*, ps. 7,10: ML 36,103. 23. ARISTÓTELES, c.11 n.1 (BK 115b2): S. TH. lect.11 n.1470.

dadero bien, y malo aquel cuya voluntad descansa en el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* Puesto que la delectación perfecciona la operación a modo de fin, como se ha dicho anteriormente (q.33 a.4), no puede haber operación perfectamente buena si no hay también delectación en el bien, pues la bondad de la cosa depende del fin. Y así la bondad de la delectación es en cierto modo causa de la bondad en la operación.

CUESTIÓN 35

Del dolor o tristeza en sí

Pasamos ahora a tratar del dolor y la tristeza (cf. q.31 introd.), acerca de lo cual se ha de considerar: primero, la tristeza o dolor en sí; segundo, sus causas (q.36); tercero, sus efectos (q.37); cuarto, sus remedios (q.38); quinto, su bondad o malicia (q.39).

La primera cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas.— 1. ¿Es el dolor una pasión del alma?—2. ¿Es la tristeza lo mismo que el dolor?—3. ¿Es la tristeza o dolor contraria a la delectación?—4. ¿Es toda tristeza contraria a toda delectación?—5. ¿Hay alguna tristeza contraria a la delectación de la contemplación?—6. ¿Debe evitarse más la tristeza que desearse la delectación?—7. ¿Es el dolor exterior mayor que el dolor interior?—8. De las especies de tristeza.

ARTÍCULO 1

¿Es el dolor una pasión del alma?

3 q.84 a.9 ad 2.

Objeciones por las que parece que el dolor no es una pasión del alma.

1. En efecto, ninguna pasión del alma reside en el cuerpo. Pero el dolor puede existir en el cuerpo, pues dice San Agustín, en el libro *De vera relig.* [1], que *el llamado dolor corporal es la pérdida repentina de la salud en la parte que, por el abuso del alma, quedó sujeta a la corrupción.*

2. Aún más: Toda pasión del alma pertenece a la potencia apetitiva. Pero el dolor no pertenece a la potencia apetitiva, sino más bien a la aprehensiva, pues dice San Agustín, en el libro *De natura boni* [2], que *la resistencia del sentido a un cuerpo más poderoso produce el dolor en el cuerpo.* Luego el dolor no es una pasión del alma.

3. Y también: Toda pasión del alma pertenece al apetito animal. Pero el dolor no pertenece al apetito animal, sino más bien al apetito natural, pues dice San Agustín, en VIII *Super Gen. ad litt.*[3]: *Si no hubiese quedado algún bien en la naturaleza, ningún bien perdido nos causaría dolor en la pena.* Luego el dolor no es una pasión del alma.

En cambio está que San Agustín, en XIV *De civ. Dei* [4], pone el dolor entre las pasiones del alma, aduciendo aquello de Virgilio: *De aquí temen, desean, gozan y se*

Solución: *Hay que decir:* Así como para la delectación se requieren dos cosas, cuales son la unión con el bien y la percepción de esta unión; así también se requieren dos cosas para el dolor, esto es, la unión con algún mal (que es mal por lo mismo que priva de un bien) y la percepción de esta unión. Ahora bien, todo lo que se une, si no tiene razón de bien o de mal respecto de aquel al que se une, no puede causar delectación o dolor. Por lo cual es evidente que el objeto de la delectación y del dolor es algo bajo la razón de bien o de mal. Pero el bien y el mal, en cuanto tales, son objetos del apetito. Es evidente, por tanto, que la delectación y el dolor pertenecen al apetito.

Mas todo movimiento del apetito o inclinación que sigue a la aprehensión, pertenece al apetito intelectivo o sensitivo; pues la inclinación del apetito natural no sigue a la aprehensión del mismo que apetece, sino a la de otro, como se ha dicho (1 q.6 a.1; q.103 a.1 y 3). Presuponiendo, pues, la delectación y el dolor alguna sensación o aprehensión en el mismo sujeto, es evidente que el dolor,

1. C.12: ML 34,142. 2. C.20: ML 42,557. 3. C.14: ML 34,385. 4. C.8: ML 41,412.

como también la delectación, se halla en el apetito intelectivo o en el sensitivo.

Ahora bien, todo movimiento del apetito sensitivo se llama pasión, como se ha dicho anteriormente (q.22 a.1 y 3; 1 q.20 a.1 ad 1), especialmente los que denotan defecto. Por consiguiente, el dolor, en cuanto reside en el apetito sensitivo, se llama propiamente pasión del alma, así como las molestias corporales se denominan propiamente pasiones del cuerpo. Por eso también San Agustín, en XIV *De civ. Dei* [5], al dolor le da especialmente el nombre de *enfermedad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se habla del dolor del cuerpo, porque la causa del dolor está en el cuerpo, como, por ejemplo, cuando sufrimos algo nocivo al cuerpo. Pero el movimiento del dolor está siempre en el alma, porque *el cuerpo no puede dolerse si no se duele el alma,* como dice San Agustín[6].

2. *A la segunda hay que decir:* El dolor se atribuye al sentido, no porque sea un acto de la potencia sensitiva, sino porque se requiere para el dolor corporal como para la delectación[a].

3. *A la tercera hay que decir:* El dolor por la pérdida del bien demuestra la bondad de la naturaleza, no porque el dolor sea un acto del apetito natural, sino porque la naturaleza apetece algo como bien, y cuando se percibe que se pierde, resulta la pasión del dolor en el apetito sensitivo.

ARTÍCULO 2

¿Es la tristeza lo mismo que el dolor?

3 q.15 a.6; *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.[a]1 et 2; *De verit.* q.26 a.3 ad 9; a.4 ad 4.

Objeciones por las que parece que la tristeza no es dolor.

1. En efecto, dice San Agustín, en XIV *De civ. Dei*[7], que *el dolor se da respecto de los cuerpos.* Pero la tristeza se dice más bien del alma. Luego la tristeza no es dolor.

2. Aún más: El dolor no es sino del mal presente. Pero la tristeza puede referirse al pasado y al futuro: así, el arrepentimiento es tristeza de lo pasado, y la ansiedad, de lo futuro. Luego la tristeza difiere completamente del dolor.

3. Y también: El dolor no parece seguirse más que del sentido del tacto. Pero la tristeza puede resultar de todos los sentidos. Luego la tristeza no es dolor, sino que tiene mayor extensión.

En cambio está lo que dice al Apóstol[8] Rom 9,2: *Tengo gran tristeza y continuo dolor en mi corazón,* empleando las palabras tristeza y dolor con idéntico significado.

Solución: *Hay que decir:* La delectación y el dolor pueden ser causados por una doble aprehensión, es decir, por la aprehensión de un sentido externo y por la aprehensión interior, ya del entendimiento ya de la imaginación. Ahora bien, la aprehensión interior se extiende a mayor número de cosas que la aprehensión exterior, porque todo lo que cae bajo la aprehensión exterior cae bajo la aprehensión interior, pero no al contrario. Así, pues, solamente aquella delectación que es causada por la aprehensión interior recibe el nombre de gozo, como se ha dicho anteriormente (q.31 a.3). E igualmente, solamente el dolor que es causado por la aprehensión interior se denomina tristeza. Y del mismo modo que la delectación causada por la aprehensión exterior se llama deleite y no gozo, así también el dolor causado por la aprehensión exterior recibe el nombre de dolor y no el de tristeza. Por lo tanto, la tristeza es una especie de dolor,

5. C.7: ML 41,411. 6. *Enarr. in psalm.* ps.86,10: ML 37,1110. 7. C.7: ML 41,411. 8. S. PABLO.

---

a El *dolor corporal,* pasión del apetito concupiscible, está vinculado a la sensación dolorosa del tacto. De ahí que Santo Tomás unas veces hable del dolor referido principalmente al tacto (sensación dolorosa), y otras veces se refiera principalmente a la reacción emotiva del dolor, como en este lugar. Son vivencias específicamente distintas. Hay una *sensación* de dolor, como la hay de placer, que *perficitur in tactu* (= culmina en el tacto), y hay una reacción emotiva de dolor o placer propia del apetito concupiscible. Sobre la sensación puede verse *Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.[a]2; *De verit.* 26,9; 1-2 q.72 a.2; q.83 a.4 ad 3. Una más amplia información de los textos de Santo Tomás, en V. RODRÍGUEZ, *Presupuestos psicológicos para una moral del dolor:* CT n.464 (1957) p.613-639.

como el gozo es una especie de delectación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín habla allí del uso del vocablo, porque *dolor* se usa más corrientemente respecto de los dolores corporales, que son más conocidos, que en relación a los dolores espirituales.

2. *A la segunda hay que decir:* El sentido exterior no percibe sino lo presente, mientras la facultad cognoscitiva interior puede percibir lo presente, lo pasado y lo futuro. Y, por consiguiente, la tristeza puede darse acerca de lo presente, de lo pasado y de lo futuro; mas el dolor corporal, que sigue a la aprehensión del sentido exterior, no puede referirse sino a lo presente.

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas sensibles al tacto son dolorosas no solamente en cuanto son desproporcionadas a la potencia aprehensiva, sino también en cuanto son contrarias a la naturaleza. En cambio, las cosas sensibles de los demás sentidos pueden ser, ciertamente, desproporcionadas a la potencia aprehensiva, mas no contrarias a la naturaleza, a no ser con respecto a las cosas sensibles al tacto. De ahí que únicamente el hombre, que es animal perfecto en el conocimiento, se deleite en las cosas sensibles de los otros sentidos consideradas en sí mismas, mientras los otros animales no se deleitan en ellas sino en cuanto se refieren a las cosas sensibles al tacto, como dice III *Ethic.*[9] Y por eso, respecto de las cosas sensibles de los otros sentidos no se dice existir dolor como contrario a la delectación natural, sino más bien tristeza, que es contraria al gozo animal. Por lo tanto, si el dolor se toma por el dolor corporal, que es lo más corriente, el dolor se divide por contraposición a la tristeza según la distinción de la aprehensión interior y exterior, aunque, en cuanto a los objetos, la delectación se extiende a mayor número que el dolor corporal. Pero, si el dolor se toma en sentido general, entonces indica el género de la tristeza, como queda dicho (en la sol.).

ARTÍCULO 3

¿Es la tristeza o dolor contraria a la delectación?

Supra q.31 a.8 ad 2; 3 q.84 a.9 ad 2; *In Sent.* 4 d.49 q.3 a.3 q.ª1.

Objeciones por las que parece que el dolor no es contrario a la delectación.

1. En efecto, uno de los contrarios no es causa del otro. Pero la tristeza puede ser causa de la delectación, pues dice Mt 5,5: *bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.* Luego no son contrarias entre sí.

2. Aún más: Uno de los contrarios no denomina al otro. Pero en algunas cosas el dolor mismo o la tristeza es deleitable, y así dice San Agustín en III *Confess.*[10] que el dolor deleita en los espectáculos teatrales, y en IV *Confess.*[11] que *el llanto es cosa amarga, y, no obstante, a veces deleita.* Luego el dolor no es contrario a la delectación.

3. Y también: Uno de los contrarios no es materia del otro, porque los contrarios no pueden coexistir juntamente. Pero el dolor puede ser materia de delectación, pues dice San Agustín en el libro *De poenitentia*[12]*: El penitente tenga siempre dolor y alégrese del dolor.* Y el Filósofo dice en IX *Ethic.*[13] que, por el contrario, el malo *se duele por haberse deleitado.* Luego la delectación y el dolor no son contrarios.

En cambio está lo que dice San Agustín, en XIV *De civ. Dei*[14], que *la alegría es un querer en consonancia con las cosas que queremos, y la tristeza es un querer en disonancia con lo que no queremos.*

Solución: *Hay que decir:* Como expresa el Filósofo en X *Metaphys.*[15], la contrariedad es la diferencia en cuanto a la forma. Ahora bien, la forma o especie de la pasión y del movimiento se toma del objeto o término. Por lo tanto, puesto que los objetos de la delectación y de la tristeza o dolor son contrarios, esto

9. ARISTÓTELES, c.10 n.78 (BK 1118a16; a26): S. TH., lect.19 n.610-612; lect.20 n.616. 10. C.2: ML 32,683. 11. C.5: ML 32,697. 12. C.13: ML 40,1124, citada como obra de San Agustín. 13. ARISTÓTELES, c.4 n.10 (BK 1166b23): S. TH., lect.4 n.1818. 14. C.6: ML 41,409. 15. ARISTÓTELES, 1.9 c.4 n.1 (BK 1055a3): S. TH., l.10 lect.5 n.2024-2025.

es, un bien presente y un mal presente, se sigue que el dolor y la delectación son contrarios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que uno de los contrarios sea accidentalmente causa del otro. Y así, la tristeza puede ser causa de la delectación. En primer lugar, en cuanto que la tristeza por la ausencia de una cosa o por la presencia de la contraria busca con más vehemencia aquello en que deleitarse, a la manera que el sediento busca con mayor afán el placer de la bebida, como remedio contra la tristeza que padece. En segundo lugar, en cuanto que por el gran deseo de un determinado placer no rehúsa uno soportar la tristeza para lograr ese placer. Y de ambas maneras el llanto presente conduce al consuelo de la vida futura. Porque, por el hecho mismo de que el hombre llora por sus pecados o por la dilación de la gloria, merece el consuelo eterno. De igual modo, también la merece uno porque, para conseguirla, no rehúsa soportar trabajos y penalidades por ella.

2. *A la segunda hay que decir:* El dolor mismo puede ser deleitable accidentalmente, en cuanto está acompañado de admiración, como en los espectáculos, o en cuanto evoca el recuerdo de la cosa amada y hace sentir el amor de aquello cuya ausencia resulta dolorosa. De ahí que, siendo el amor deleitable, tanto el dolor como todo lo que proviene del amor sea deleitable, en cuanto ello hace sentir el amor. Y por esta razón también los dolores en los espectáculos teatrales pueden ser deleitables, por cuanto en ellos se siente algún amor que se ha cobrado a los personajes representados en tales espectáculos.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad y la razón vuelven sobre sus actos en cuanto que los mismos actos de la voluntad y de la razón son considerados bajo la razón de bien o de mal. Y de este modo la tristeza puede ser materia de delectación, o viceversa, no por sí mismas, sino accidentalmente, es decir, en cuanto una y otra se consideran bajo la razón de bien o de mal.

ARTÍCULO 4

¿Es toda tristeza contraria a toda delectación?

3 q.46 a.8 ad 2; q.84 a.9 ad 2; *In Sent.* 4 d.14 q.1 a.4 q.ª2.

Objeciones por las que parece que toda tristeza es contraria a toda delectación.

1. En efecto, así como la blancura y la negrura son especies contrarias del color, así también la delectación y la tristeza son especies contrarias de las pasiones del alma. Pero la blancura y la negrura se oponen entre sí universalmente. Luego también la delectación y la tristeza.

2. Aún más: Los medicamentos se hacen con los contrarios. Pero cualquier delectación es una medicina contra la tristeza, como consta por el Filósofo en VII *Ethic.*[16] Luego toda delectación es contraria a toda tristeza.

3. Y también: Son contrarios los que se impiden mutuamente. Pero cualquier tristeza impide toda delectación, como es evidente por lo que dice X *Ethic.*[17] Luego toda tristeza es contraria a toda delectación.

En cambio, no es una misma la causa de los contrarios. Pero de un mismo hábito procede que alguien se alegre de una cosa y se entristezca de la opuesta, pues por la caridad acontece *alegrarse con los que se alegran* y *llorar con los que lloran,* como dice Rom 12,15. Luego no toda tristeza es contraria a toda delectación.

Solución: *Hay que decir:* Como afirma X *Metaphys.*[18], la contrariedad es una diferencia según la forma. Ahora bien, la forma es general y especial. Por consiguiente, puede haber cosas contrarias en cuanto a la forma del género, como la virtud y el vicio, y en cuanto a la forma de la especie, como la justicia y la injusticia.

Mas debe considerarse que unas cosas se especifican por formas absolutas, como las sustancias y las cualidades, y otras se especifican por su relación con algo exterior, como las pasiones y los movimientos reciben su especie de los

16. ARISTÓTELES, c.14 n.6 (BK 1154b13): S. TH., lect.14 n.1532. 17. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 1175b16): S. TH., lect.7 n.2048.2049. 18. ARISTÓTELES, l.9 c.4 n.1 (BK 1055a3): S. TH., l.10 lect.5 n.2024.2025.

términos u objetos. Así, pues, en las cosas cuyas especies se consideran según las formas absolutas, sucede que las especies que se contienen bajo géneros contrarios no son contrarias por razón de la especie, pero tampoco tienen alguna afinidad o conveniencia entre sí. En efecto, la intemperancia y la injusticia, que pertenecen a géneros contrarios, esto es, a la virtud y al vicio, no son contrarias entre sí por razón de la propia especie; sin embargo, tampoco tienen afinidad o conveniencia entre sí. Pero en aquellas cosas cuyas especies se toman por relación con algo extrínseco, sucede que las especies de los géneros contrarios no solamente no son contrarias entre sí, sino que incluso tienen alguna conveniencia y afinidad entre ellas. Porque el comportarse de la misma manera respecto de los contrarios reviste contrariedad, como el aproximarse a lo blanco y el aproximarse a lo negro tiene razón de contrariedad, mientras que comportarse de manera contraria respecto de los contrarios implica razón de semejanza, como el alejarse de lo blanco y el acercarse a lo negro. Y esto aparece principalmente en la contradicción, que es el principio de la oposición; porque la oposición consiste en la afirmación y negación de una misma cosa, como *blanco* y *no blanco;* en cambio, en la afirmación de uno de los opuestos y en la negación del otro se consideran la conveniencia y la semejanza, como si digo *negro* y *no blanco.*

Ahora bien, la tristeza y la delectación, siendo pasiones, se especifican por los objetos. Y, ciertamente, según su género implican contrariedad, pues el uno corresponde a la prosecución y el otro a la huida, que *son respecto del apetito como la afirmación y la negación respecto de la razón,* según dice VI *Ethic.*[19] Por lo tanto, la tristeza y la delectación respecto de un mismo objeto son opuestas entre sí por razón de su especie, mientras que respecto de diversos objetos que no son opuestos, sino dispares, no se oponen entre sí por razón de su especie, pero son también dispares, como entristecerse por la muerte de un amigo y deleitarse en la contemplación. En cambio, si esos diversos objetos son contrarios, entonces la delectación y la tristeza no sólo no implican contrariedad por razón de la especie, sino que incluso muestran conveniencia y afinidad, como alegrarse del bien y entristecerse del mal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La blancura y la negrura no se especifican por la relación con algo exterior, como la delectación y la tristeza. Por consiguiente, no vale la misma razón.

2. *A la segunda hay que decir:* El género se toma de la materia, como aparece claro en VIII *Metaphys.*[20] Y tratándose de los accidentes, el sujeto ocupa el lugar de la materia. Ahora bien, se ha dicho (en la sol.) que la delectación y la tristeza son contrarias en cuanto al género. Y, por eso, en cualquier tristeza hay una disposición del sujeto contraria a la que se da en cualquier delectación, pues en toda delectación el apetito se comporta como aceptando lo que posee, mientras que en toda tristeza tiene la actitud del que huye. Por consiguiente, por parte del sujeto toda delectación es una medicina contra cualquier tristeza, y toda tristeza es un obstáculo a cualquier placer, pero principalmente cuando la delectación es contraria a la tristeza, incluso específicamente.

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta resulta evidente de lo expuesto. O también puede decirse que, aunque no toda tristeza sea contraria a la delectación en cuanto a la especie, lo es, sin embargo, en cuanto al efecto, porque la una conforta la naturaleza del animal, mientras la otra en cierto modo la perturba.

ARTÍCULO 5

¿Hay alguna tristeza contraria a la delectación de la contemplación?

3 q.46 a.7 ad 4; *In Sent.* 3 d.15 q.2 a.3 q.ª2 ad 3; d.26 q.1 a.5 ad 5; 4 d.49 q.3 a.3 q.ª2; *De verit.* q.26 a.3 ad 6; a.9 ad 8; *Compend. theol.* c.165.

Objeciones por las que parece que alguna tristeza es contraria a la delectación de la contemplación.

1. En efecto, dice el Apóstol[21] 2 Cor

19. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1139a21): S. TH., lect.2 n.1128. 20. ARISTÓTELES, l.7 c.2 n.67 (BK 1043a5; a19): S. TH., l.8 lect.2 n.1697ss. 21. S. PABLO.

7,10: *La tristeza que es según Dios produce una penitencia constante para la salud.* Pero mirar a Dios pertenece a la razón superior, de la que es propio dedicarse a la contemplación, según San Agustín en XII *De Trin.*[22] Luego la tristeza se opone a la delectación de la contemplación.

2. Aún más: Los efectos de los contrarios son contrarios. Así, pues, si la contemplación de uno de los contrarios es causa de delectación, la del otro será causa de tristeza. Y así habrá una tristeza contraria a la delectación de la contemplación.

3. Y también: Así como el objeto de la delectación es el bien, así el objeto de la tristeza es el mal. Pero la contemplación puede tener razón de mal, pues dice el Filósofo en XII *Metaphys.*[23] que *hay cierto inconveniente en meditar.* Luego puede haber una tristeza contraria a la delectación de la contemplación.

4. Asimismo, toda operación, en cuanto no es impedida, es causa de delectación, como dice VII[24] y X *Ethic.*[25] Pero la operación de la contemplación puede ser impedida de múltiples maneras, ya de modo que se suprima totalmente, ya que se haga con dificultad. Luego en la contemplación puede darse una tristeza contraria a la delectación.

5. Además, la aflicción de la carne es causa de tristeza. Pero como dice Eclo ult., 12, *la meditación frecuente es aflicción de la carne.* Luego la contemplación tiene una tristeza contraria a la delectación.

En cambio está lo que dice Sab 8,16: *No tiene amargura su conversación*, es decir, la de la sabiduría, *ni tedio su trato, sino alegría y gozo*. Ahora bien, la conversación y el trato de la sabiduría es por la contemplación. Luego no hay tristeza alguna que sea contraria a la delectación de la contemplación.

Solución: *Hay que decir:* La delectación de la contemplación puede entenderse de dos modos. Uno, de manera que la contemplación sea causa y no objeto de la delectación. Y en este caso la delectación no es de la contemplación misma, sino de la cosa contemplada. Ahora bien, es posible contemplar algo nocivo y triste, como también algo conveniente y deleitable. Por consiguiente, si la contemplación de la delectación se considera de este modo, nada impide que la tristeza sea contraria a la delectación de la contemplación.

Se puede hablar de la delectación de la contemplación de un segundo modo, en cuanto que la contemplación es su objeto y causa, como, por ejemplo, cuando uno se deleita por el hecho mismo de que contempla. Y así, como dice San Gregorio Niseno[26], *ninguna tristeza se opone a la delectación que es según la contemplación.* Y lo mismo dice el Filósofo en I *Topic.*[27] y en X *Ethic.*[28] Pero esto debe entenderse hablando propiamente. La razón de ello es porque la tristeza de suyo es contraria a la delectación que versa sobre un objeto contrario, como la tristeza que proviene del frío es contraria a la delectación que se refiere al calor. Ahora bien, nada hay contrario al objeto de la contemplación, pues las razones de los contrarios, en cuanto aprehendidas, no son contrarias, sino que un contrario es la razón de conocer al otro. Por eso, propiamente hablando, no puede haber tristeza alguna contraria a la delectación que se halla en la contemplación. Pero tampoco tiene tristeza adjunta, como las delectaciones corporales, que son a modo de medicinas contra algunas molestias; y así uno se deleita en la bebida atormentado por la sed, mas una vez que se ha apagado la sed por completo, cesa también el placer de la bebida. La delectación de la contemplación, en efecto, no se produce porque se elimine alguna molestia, sino por ser deleitable en sí misma, ya que, como se ha dicho (q.31 a.1), no es generación, sino una operación perfecta.

Pero accidentalmente la tristeza se mezcla a la delectación de la aprehensión. Y esto de dos modos: uno, por parte del órgano; otro, por impedimento de la aprehensión. Por parte del órgano

22. C.3: ML 42,999; c.4 ML 42,1000. 23. ARISTÓTELES, l.11 c.9 n.3 (BK 1074b32): S. TH., 1.12 lect.11 n.2605. 24. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 1153a14); c.13 n.2 (BK 1153b11): S. TH., lect.12 n.1493; lect.13 n.1505. 25. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 1174b20): S. TH., lect.6 n.2025-2026. 26. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.18: MG 40,680. 27. ARISTÓTELES, c.13 n.5 (BK 106a38). 28. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 1173bl6): S. TH., lect.3 n.1995.

se mezcla la tristeza o el dolor a la aprehensión, directamente, en las potencias aprehensivas de la parte sensitiva, que tienen órgano corporal, ya por el objeto sensible que es contrario a la complexión del órgano, como el gusto de una cosa amarga o el olor de una cosa fétida; ya por la continuidad del objeto sensible conveniente, que por su insistencia produce un exceso en la disposición natural, como se ha dicho anteriormente (q.33 a.2); y así la aprehensión del objeto sensible que antes era deleitable se hace fastidiosa. Pero estas dos cosas no tienen lugar directamente en la contemplación de la mente, porque ésta no tiene órgano corporal. Por lo cual, en el testimonio citado (sed cont.) se dice que la contemplación de la mente no tiene *ni amargura ni tedio*. Mas como en la contemplación la mente humana se sirve de las potencias aprehensivas sensitivas, a cuyos actos sobreviene el cansancio, por eso indirectamente se mezcla alguna aflicción o dolor a la contemplación.

Pero de ninguno de los dos modos la tristeza unida accidentalmente a la contemplación es contraria a su delectación. Porque la tristeza proveniente del impedimento de la contemplación no es contraria a la delectación de la contemplación, sino que más bien tiene afinidad y conveniencia con ella, como consta de lo dicho antes (sed cont.). En cambio, la tristeza o aflicción que resulta del cansancio corporal no se refiere al mismo género, por lo que es enteramente diferente. Y así es evidente que ninguna tristeza es contraria a la delectación de la contemplación, ni se le une tristeza alguna, a no ser accidentalmente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa tristeza que es según Dios no proviene de la contemplación misma de la mente, sino de algo que la mente contempla, es decir, del pecado, que la mente considera como contrario al amor divino.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cosas que son contrarias en el orden de la naturaleza no implican contrariedad en cuanto existen en la mente, pues las razones de los contrarios no son contrarias entre sí, sino más bien un contrario es la razón de conocer el otro. Por lo cual hay una sola ciencia de los contrarios.

3. *A la tercera hay que decir:* La contemplación en sí misma nunca tiene razón de mal, ya que la contemplación no es otra cosa que la consideración de la verdad, que es el bien del entendimiento; sino sólo accidentalmente, en cuanto la contemplación de una cosa más vil impide la contemplación de otra mejor; o por parte de la cosa contemplada, a la que el apetito se aficiona desordenadamente.

4. *A la cuarta hay que decir:* La tristeza que proviene del impedimento de la contemplación no es contraria a la delectación de la contemplación, sino que es afín, como se ha dicho (en la sol.).

5. *A la quinta hay que decir:* La aflicción de la carne afecta a la contemplación accidental e indirectamente, según lo expuesto (en la sol.).

ARTÍCULO 6

¿Debe evitarse más la tristeza que desearse la delectación?

2-2 q.138 a.1; *In Sent.* 3 d.27 q.1 a.3 ad 3; 4 d.49 q.3 a.3 q.ª3.

Objeciones por las que parece que debe evitarse más la tristeza que desearse la delectación.

1. En efecto, dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[29]: *Nadie hay que no rehúya el dolor más que apetezca el placer.* Ahora bien, aquello en que comúnmente están todos de acuerdo parece ser natural. Luego es natural y conveniente huir de la tristeza más que desear la delectación.

2. Aún más: La acción del contrario contribuye a la rapidez e intensidad del movimiento, pues el agua caliente se hiela más pronto y con más firmeza, como dice el Filósofo en el libro *Metereor.*[30] Pero la huida de la tristeza se debe a la contrariedad de lo que contrista, y el deseo de la delectación no procede de contrariedad alguna, sino más bien de la conveniencia de lo que deleita. Luego la huida de la tristeza es mayor que el deseo de la delectación.

3. Y también: Cuanto más fuerte es

29. C.36: ML 40,25. 30. ARISTÓTELES, l.1 c.12 n.18 (BK 348b36): S. TH., lect.15 n.122.

la pasión a la que uno resiste según la razón, tanto más digno de alabanza es y más virtuoso, porque *la virtud es acerca de lo difícil y bueno,* como dice II *Ethic.*[31] Pero el fuerte que resiste el movimiento de huida ante el dolor es más virtuoso que el moderado que resiste el movimiento apetitivo del placer, pues dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[32] que *los fuertes y los justos son los más honrados.* Luego es más vehemente el movimiento por el que se huye de la tristeza que el movimiento por el que se apetece la delectación.

En cambio, el bien es más fuerte que el mal, como consta por Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[33] Pero la delectación es apetecible por razón del bien, que es su objeto, mientras la huida de la tristeza lo es por causa del mal. Luego el apetito de la delectación es más fuerte que la huida de la tristeza.

Solución: *Hay que decir:* El deseo de la delectación, propiamente hablando, es más fuerte que la huida de la tristeza. La razón de esto es porque la causa de la delectación es el bien conveniente, mientras la causa del dolor o tristeza es algún mal que repele. Ahora bien, puede suceder que un bien sea conveniente sin ninguna disonancia, pero no es posible que se dé un mal totalmente repelente sin alguna conveniencia. Por eso la delectación puede ser íntegra y perfecta, mientras que la tristeza es siempre parcial. De ahí que el apetito de la delectación sea mayor naturalmente que la huida de la tristeza. Otra razón es porque el bien, objeto de la delectación, es apetecido por sí mismo, mientras el mal, objeto de la tristeza, debe eludirse en cuanto es privación de bien. Y lo que es por sí mismo es mejor que lo que es por razón de otra cosa. Una señal de esto se ve en los movimientos naturales, ya que todo movimiento natural es más intenso al final, cuando se aproxima al término conveniente a su naturaleza, que al principio, cuando se aparta del término que no es conveniente a la misma. Como si la naturaleza tendiese hacia lo que le es conveniente más que huyese de lo que le es contrario. De ahí que también la inclinación de la potencia apetitiva, absolutamente hablando, tienda con más vehemencia a la delectación que a huir de la tristeza.

Pero sucede accidentalmente que alguien huye de la tristeza más que desea la delectación. Y esto por tres motivos. Primero, por parte de la aprehensión. Porque, como dice San Agustín en X *De Trin.*[34], *el amor se siente más cuando lo pone de manifiesto la indigencia.* Ahora bien, de la indigencia de lo que se ama procede la tristeza, causada por la pérdida de algún bien amado o por la presencia de algún mal contrario, mientras que la delectación no implica indigencia del bien amado, sino que reposa en él ya conseguido. Siendo, pues, el amor la causa de la delectación y de la tristeza, tanto más se huye de la tristeza cuanto más se siente el amor, por ser contraria a éste. Segundo, por parte de la causa que contrista o inflige el dolor, que es opuesta a un bien más amado que el bien en que nos deleitamos, pues amamos más la preservación natural del cuerpo que el placer de la comida. Y así por temor del dolor ocasionado por golpes o cosas similares, que se oponen al buen estado del cuerpo, dejamos el deleite de los manjares o de otras cosas parecidas. Tercero, por parte del efecto, esto es, en cuanto la tristeza impide no solamente una delectación, sino todas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La afirmación de San Agustín de que *se rehúye el dolor más que se apetece el placer* es verdadera accidentalmente y no absolutamente, como es evidente por lo que añade[35]: *Puesto que vemos que incluso los más feroces animales se abstienen de los mayores placeres por miedo a los dolores,* que son contrarios a la vida, la cual es lo que más se ama.

2. *A la segunda hay que decir:* En el movimiento que procede del interior no ocurre lo mismo que en el movimiento que proviene del exterior. Porque el movimiento procedente del interior tiende a lo que es conveniente más que se aparta de lo que es contrario, como se ha dicho antes (en la sol.) acerca del movimiento

31. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3 n.277-278. 32. ARISTÓTELES, c.4 n.8 (BK 138a21). 33. § 20: MG 3,717: S. TH., lect.16. 34. C.12: ML 42,984. 35. *Octog. trium quaest.* q.36: ML 40,25.

natural. Pero el movimiento que es del exterior se intensifica por la misma contrariedad, porque cada uno se esfuerza a su modo en resistir al contrario como en su propia conservación. Por eso el movimiento violento es más intenso al principio y más débil al fin. Ahora bien, el movimiento de la parte apetitiva procede del interior, puesto que va del alma a las cosas. Y, por lo tanto, absolutamente hablando, más se apetece la delectación que se huye de la tristeza. Pero el movimiento de la parte sensitiva proviene del exterior, como de las cosas del alma. De ahí que se sienta más lo que es más contrario. Y así también accidentalmente, en cuanto se requiere el sentido para la delectación y la tristeza, más se huye de la tristeza que se apetece la delectación.

3. *A la tercera hay que decir:* El fuerte no es alabado porque, conforme a la razón, no se deja vencer por un dolor o tristeza cualquiera, sino por sobreponerse a la que consiste en el peligro de muerte. Esta tristeza, ciertamente, se rehúye más que se apetece el placer de la comida o de las cosas venéreas, sobre que versa la templanza; como se ama más la vida que el alimento o el coito. Pero el morigerado es más alabado por no buscar los placeres del tacto que por no huir de las tristezas contrarias, como aparece claro en III *Ethic.*[36]

ARTÍCULO 7

¿Es el dolor exterior mayor que el interior?

Infra q.37 a.1 ad 3.

Objeciones por las que parece que el dolor exterior es mayor que el dolor interior del corazón.

1. En efecto, el dolor exterior es producido por una causa contraria a la buena conservación del cuerpo en el cual reside la vida, mientras que el dolor interior es causado por alguna imaginación del mal. Así, pues, como se ama más la vida que un bien imaginado, parece, según lo antes dicho (a.6), que el dolor exterior es mayor que el interior.

2. Aún más: Mueve más la cosa real que su semejanza. Pero el dolor exterior proviene de la conjunción real con un contrario, mientras que el dolor interior proviene de la semejanza aprehendida de un contrario. Luego el dolor exterior es mayor que el dolor interior.

3. Y también: La causa se conoce por el efecto. Pero el dolor exterior tiene mayores efectos, pues el hombre muere más fácilmente por causa de los dolores exteriores que por un dolor interno. Luego el dolor exterior es mayor y se elude más que el dolor interior.

En cambio está lo que dice Eclo 25,17: *La tristeza del corazón es llaga universal, y la suma malicia, la malignidad de la mujer.* Luego así como la maldad de la mujer supera a otras maldades, como allí se da a entender, así también la tristeza del corazón excede a toda llaga exterior.

Solución: *Hay que decir:* El dolor interior y el exterior convienen en una cosa y difieren en dos. Convienen, ciertamente, en que uno y otro son un movimiento de la potencia apetitiva, como se ha dicho antes (a.1). Pero difieren en cuanto a aquellas dos cosas que se requieren para la tristeza y la delectación, es decir, en cuanto a la causa, que es el bien o mal presente, y en cuanto a la aprehensión. La causa, en efecto, del dolor exterior es el mal presente, que es contrario al cuerpo, mientras que la causa del dolor interior es el mal presente, repugnante al apetito. Además, el dolor exterior sigue a la aprehensión del sentido, especialmente del tacto, mientras que el dolor interior sigue a la aprehensión interior de la imaginación o incluso de la razón.

Si, pues, se compara la causa del dolor interior con la del exterior, la primera pertenece por sí misma al apetito, al que corresponde uno y otro dolor, mientras la segunda le pertenece por medio de otro. Porque el dolor interior se produce por algo contrario al mismo apetito, mientras que el dolor exterior proviene de algo que es contrario al apetito por serlo al cuerpo. Ahora bien, !o que es por sí es antes que lo que es por medio de otro. De ahí que bajo este aspecto el dolor interior sobrepasa al dolor exterior. Igualmente, por parte de la aprehensión, porque la aprehensión de la

36. ARISTÓTELES, c.11 n.5 (BK 1118b28): S. TH., lect.21 n.626.

razón y de la imaginación es más elevada que la aprehensión del sentido del tacto. Por consiguiente, absoluta y propiamente hablando, el dolor interior es más fuerte que el dolor exterior. Prueba de ello es que hay quien sufre, incluso voluntariamente, dolores exteriores para evitar el dolor interior. Y en cuanto el dolor exterior no es contrario al apetito interior se hace en cierto modo deleitable y grato por el gozo interior.

A veces, sin embargo, el dolor exterior está acompañado de dolor interior, y entonces se acrecienta el dolor. Porque el dolor interior no sólo es mayor que el exterior, sino también más universal. En efecto, todo lo que es repugnante al cuerpo, puede serlo al apetito interior; y todo lo que es aprehendido por el sentido, puede serlo por la imaginación y la razón, pero no viceversa. Y por eso en el texto citado *(sed contra)* se dice expresamente que *la tristeza del corazón es llaga universal,* porque también los dolores de las llagas exteriores están comprendidos en la tristeza interior del corazón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El dolor interior puede ser también de las cosas que son contrarias a la vida. Y entonces la comparación del dolor interior con el exterior no debe tomarse según los diversos males que son causa del dolor, sino según la diversa relación de esta causa del dolor con el apetito.

2. *A la segunda hay que decir:* La tristeza interior no procede, como de causa, de la semejanza de la cosa aprehendida, pues el hombre no se entristece interiormente por la semejanza aprehendida, sino por la cosa que la semejanza representa, la cual tanto más perfectamente se aprehende por una semejanza, cuanto la semejanza es más inmaterial y abstracta. Y por eso el dolor interior, propiamente hablando, es mayor, como proveniente de un mal mayor, por cuanto el mal es más conocido por la aprehensión interior.

3. *A la tercera hay que decir:* Las alteraciones corporales son causadas más bien por el dolor exterior, ya porque la causa del dolor exterior es algo corruptivo unido al cuerpo, lo cual exige la aprehensión del tacto; ya también porque el sentido exterior es más corporal que el sentido interno, como el apetito sensitivo lo es más que el intelectivo. Y por esta razón el cuerpo se inmuta más por el movimiento del apetito sensitivo, como se ha dicho anteriormente (q.22 a.3; q.31 a.5). E igualmente por el dolor exterior más que por el interior.

ARTÍCULO 8

¿Son sólo cuatro las especies de tristeza?

Infra q.41 a.4 ad 1; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; *De verit.* q.26 a.4 ad 6.

Objeciones por las que parece que el Damasceno[37] señala inconvenientemente cuatro especies de tristeza, que son: *acidia, abatimiento* (o *ansiedad* según San Gregorio Niseno[38]), *misericordia* y *envidia.*

1. En efecto, la tristeza se opone a la delectación. Pero no se le asignan especies a la delectación. Luego tampoco deben asignarse a la tristeza.

2. Aún más: *La penitencia* es una especie de tristeza; e igualmente también *la indignación* y *el celo,* como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[39] Las cuales, ciertamente, no están comprendidas en estas especies. Luego la susodicha división es insuficiente.

3. Y también: Toda división debe hacerse por los opuestos. Pero las cosas mencionadas no son opuestas recíprocamente, pues, según San Gregorio[40], *la acidia es una tristeza que corta la voz; la ansiedad, una tristeza agravante; la envidia, una tristeza de los bienes ajenos, y la misericordia, una tristeza de los males ajenos.* Ahora bien, sucede que uno se entristece de los males y bienes ajenos, y juntamente con esto siente pesadumbre interiormente y pierde la voz exteriormente. Luego dicha división no es conveniente.

En cambio está la autoridad de uno y otro, es decir, de San Gregorio Niseno[41] y del Damasceno[42].

37. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.14: MG 94,932. 38. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.19: MG 40,688. 39. ARISTÓTELES, c.9 n.1 (BK 1386b9); c.11 n.1 (BK 1388a30). 40. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.19: MG 40,688. 41. Cf. nota anterior. 42. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.14: MG 94,932.

Solución: *Hay que decir:* Pertenece al concepto de especie el que se constituya por una adición al género. Pero puede añadirse algo al género de dos modos. Uno, lo que pertenece al mismo esencialmente y está virtualmente contenido en él, como *racional* se añade a *animal.* Y tal adición constituye verdaderas especies de un género, como consta por el Filósofo en VII[43] y VIII *Metaphys.*[44] Se añade además al género algo extraño al concepto del mismo, como si a *animal* se añade *blanco* o algo semejante. Y tal adición no constituye verdaderas especies del género, en el sentido en que comúnmente hablamos de género y especies. Algunas veces, sin embargo, se dice que una cosa es especie de determinado género por tener algo extraño a lo que se aplica el concepto de género; como la brasa y la llama se dicen ser especies del fuego, por la aplicación de la naturaleza del fuego a materia extraña. Y según el mismo modo de hablar, la astronomía y la perspectiva se consideran especies de las matemáticas, en cuanto los principios de las matemáticas se aplican a la materia natural.

Y de acuerdo con esta manera de hablar se asignan aquí las especies de tristeza, aplicando el concepto de tristeza a algo extraño, lo cual puede ser considerado o por parte de la causa, o del objeto, o por parte del efecto. El objeto propio de la tristeza es *el mal propio.* De ahí que el objeto extraño de la tristeza pueda considerarse ya por relación a otro solamente, es decir, como mal, pero no propio, y así tenemos *la misericordia,* que es tristeza del mal ajeno, en cuanto se estima como propio; o bien por relación a ambas cosas en cuanto que ni es propio ni es mal, sino un bien ajeno, estimándose, sin embargo, el bien ajeno como mal propio, y así tenemos *la envidia.* Por otra parte, el efecto propio de la tristeza consiste en cierta *huida del apetito.* Por eso lo extraño con relación al efecto de la tristeza puede considerarse en cuanto a otro solamente, es decir, porque se impide la huida, y así tenemos *la ansiedad,* que de tal manera agrava el ánimo que no se ve escape alguno; de ahí que por otro nombre se llame *angustia.* Pero si se agrava hasta tal extremo que paralice también los miembros exteriores impidiéndoles obrar, esto pertenece a la *acidia;* así será extraño en cuanto a ambas cosas, porque ni es huida ni está en el apetito. Y la razón de decir que la acidia corta la voz es porque la voz entre todos los movimientos exteriores expresa mejor los conceptos y efectos interiores, no sólo en los hombres, sino también en otros animales, como dice I *Polit.*[45]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La delectación es producida por el bien, que se dice de un solo modo. Y por eso no se asignan tantas especies de delectación como de tristeza, que es causada por el mal, el cual *sobreviene de muchas maneras,* como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[46]

2. *A la segunda hay que decir: La penitencia* se refiere al mal propio, que es de suyo objeto de la tristeza, y, por eso, no pertenece a estas especies. Pero el celo y la indignación se contienen bajo la envidia, como se pondrá en claro más adelante (2-2 q.36 a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* Esa división no se toma de la oposición de las especies, sino de la diversidad de los objetos extraños a los que se aplica el concepto de tristeza, como queda dicho (en la sol.).

43. ARISTÓTELES, l.6 c.12 n.4 (BK 1038a5): S. TH., 1.7 lect.12 n.1549. 44. ARISTÓTELES, l.7 c.2 n.6 (BK 1043a5); c.3 n.7 (BK 1043b28): S. TH., 1.8 lect.2 n.1697; lect.3 n.1721. 45. ARISTÓTELES, c.1 n.10 (BK 1253 a10): S. TH., lect.1 n.36. 46. § 30: MG 3,729: S. TH., lect.22 n.572.

CUESTIÓN 36

De las causas de la tristeza o dolor

Corresponde a continuación tratar de las causas de la tristeza (cf. q.35 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Es la causa del dolor el bien perdido o más bien el mal presente?—2. ¿Es la concupiscencia causa del dolor?—3. ¿Es el apetito de la unidad causa del dolor?—4. ¿Es el poder al que no se puede resistir causa del dolor?

ARTÍCULO 1

¿Es la causa del dolor el bien perdido o el mal presente?

Objeciones por las que parece que el bien perdido es más bien causa del dolor que el mal presente.

1. En efecto, dice San Agustín, en el libro *De octo quaestionibus Dulcitii*[1], que el dolor proviene de la pérdida de los bienes temporales. Luego, por la misma razón, todo dolor proviene de la pérdida de algún bien.

2. Aún más: Se ha dicho anteriormente (q.35 a.4) que el dolor, que es contrario a la delectación, se refiere al mismo objeto que la delectación. Pero la delectación tiene por objeto el bien, como ya se ha expuesto (q.23 a.4; q.31 a.1; q.35 a.3). Luego el dolor proviene principalmente de la pérdida del bien.

3. Y también: Según San Agustín, en XIV *De civ. Dei*[2], el amor es causa de la tristeza como también de las otras afecciones del alma. Pero el objeto del amor es el bien. Luego el dolor o tristeza mira más al bien perdido que al mal presente.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro 11[3], que *el mal en perspectiva produce el temor, y el mal presente, la tristeza.*

Solución: *Hay que decir:* Si las privaciones estuviesen en la aprehensión del alma como se hallan en la realidad de las cosas, esta cuestión parecería no tener importancia alguna. El mal, en efecto, como ya se ha explicado (1 q.14 a.10; q.48 a.3), es la privación del bien, pero la privación en el orden de la realidad no es otra cosa que la carencia del hábito opuesto. Luego según esto, sería lo mismo entristecerse por el bien perdido y por el mal presente. Pero la tristeza es un movimiento del apetito que sigue a la aprehensión, y en ésta la privación tiene cierta razón de ente, por lo que se denomina *ente de razón.* Y así el mal, siendo una privación, es considerado a manera de un contrario. Y por eso, en lo que atañe al movimiento del apetito, no es lo mismo que mire más principalmente al mal presente o al bien perdido.

Y puesto que el movimiento del apetito animal respecto de las operaciones del alma guarda la misma relación que el movimiento natural respecto de las cosas naturales, puede llegarse a la verdad en este asunto por la observación de los movimientos naturales. Si consideramos, pues, en los movimientos naturales la atracción y la repulsión, aquélla mira de suyo a lo que es conveniente a la naturaleza, mientras ésta de suyo mira a lo que le es contrario; como lo pesado de suyo se aleja del lugar elevado y se acerca naturalmente al lugar inferior. Pero si consideramos la causa de uno y otro movimiento, es decir, la gravedad, ésta tiende con prioridad al lugar inferior, que se separa del superior, del cual se aparta para dirigirse hacia abajo.

Así, pues, hallándose la tristeza en los movimientos apetitivos a manera de huida o alejamiento, y la delectación a ma-

1. Q.1: ML 40,153. 2. C.7: ML 41,410. 3. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.12: MG 94,929.

nera de búsqueda o acercamiento, del mismo modo que la delectación mira con prioridad al bien conseguido como a su objeto propio, así la tristeza mira al mal presente. Pero la causa de la delectación y de la tristeza, es decir, el amor mira antes al bien que al mal. Por lo tanto, del mismo modo que el objeto es causa de la pasión, es más propiamente causa de la tristeza o dolor el mal presente que el bien perdido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La misma pérdida del bien se aprehende bajo la razón de mal, como también la pérdida del mal se aprehende bajo la razón de bien. Y por eso dice San Agustín que el dolor proviene de la pérdida de los bienes temporales.

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación y el dolor, que le es contrario, miran al mismo objeto, pero bajo un aspecto contrario, porque si la delectación proviene de la presencia de una cosa determinada, la tristeza proviene de la ausencia de la misma. Ahora bien, en uno de los contrarios está incluida la privación del otro, como aparece claro en X *Metaphys.*[4] De ahí que la tristeza que versa sobre un contrario, se refiere en cierto modo al mismo objeto bajo un aspecto contrario.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando de una sola causa provienen muchos movimientos, no es necesario que todos se refieran principalmente a lo mismo a que principalmente se refiere la causa, sino solamente el primero, pues cada uno de los otros mira principalmente a aquello que le es conveniente según su propia condición.

ARTÍCULO 2

¿Es la concupiscencia causa del dolor?

Objeciones por las que parece que la concupiscencia no es causa de dolor o tristeza.

1. En efecto, la tristeza se refiere de suyo al mal, según queda dicho (a.1), mientras la concupiscencia es un movimiento del apetito hacia el bien. Pero el movimiento que es hacia un contrario no es causa del movimiento que mira a otro contrario. Luego la concupiscencia no es causa de dolor.

2. Aún más: El dolor, según el Damasceno[5], es de algo presente, mientras la concupiscencia es de algo futuro. Luego la concupiscencia no es causa de dolor.

3. Y también: Lo que es de suyo deleitable no es causa de dolor. Pero la concupiscencia es en sí misma deleitable, como dice el Filósofo en *Rhetoric.*[6] Luego la concupiscencia no es causa de dolor o tristeza.

En cambio está lo que dice San Agustín en *Enchirid.*[7]: *Introduciéndose la ignorancia de lo que debe hacerse y la concupiscencia de cosas nocivas, se les agregan como compañeros el error y el dolor.* Pero la ignorancia es la causa del error. Luego la concupiscencia es causa del dolor.

Solución: *Hay que decir:* La tristeza es un movimiento del apetito animal. Mas el movimiento apetitivo guarda semejanza, como queda dicho (a.1), con el apetito natural, al cual pueden asignarse dos causas: una a modo de fin, y otra a modo de principio del movimiento. Así, la causa a modo de fin de la caída de un cuerpo pesado es el lugar inferior, mientras que el principio del movimiento es la inclinación natural debida a la gravedad.

Ahora bien, la causa del movimiento apetitivo a modo de fin es su objeto. Y así se ha dicho antes (a.1) que la causa del dolor o tristeza es el mal presente. Y la causa a modo de principio de tal movimiento es la inclinación interior del apetito, el cual se inclina primeramente al bien y, consiguientemente, a rechazar el mal contrario. Y por eso, el primer principio de este movimiento apetitivo es el amor, que es la primera inclinación del apetito hacia la consecución del bien, y el segundo principio es el odio, que es la primera inclinación del apetito a huir del mal. Pero, puesto que la concupiscencia o deseo es el primer efecto del amor en el que mayormente nos deleitamos, como se ha dicho anteriormente (q.32 a.6), de ahí que San Agustín hable

4. ARISTÓTELES, l.9 c.4 n.9 (BK 1055b18): S. TH., l.10 lect.6 n.2054. 5. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.12: MG 94,929. 6. ARISTÓTELES, c.11 n.10 (BK 1370b15) 7. C.24: ML 40.244.

con frecuencia del deseo o concupiscencia en lugar del amor, como también se ha indicado ya (q.30 a.2 ad 2). Y en este sentido dice que la concupiscencia es la causa universal del dolor.

Mas la misma concupiscencia, considerada según su propia naturaleza, es a veces causa del dolor. En efecto, todo lo que impide al movimiento llegar a su término es contrario a ese movimiento. Ahora bien, aquello que es contrario al movimiento del apetito es contristante. Y así, en consecuencia, la concupiscencia resulta causa de la tristeza, en cuanto que nos entristecemos por el retraso del bien deseado o por su total desaparición. Mas no puede ser causa universal del dolor, porque nos dolemos más de la sustracción de los bienes presentes, en los que ya nos deleitamos, que de los futuros que deseamos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La inclinación del apetito a conseguir el bien es causa de su inclinación a huir del mal, como queda dicho (en la sol.). Y de aquí proviene que los movimientos apetitivos que miran al bien se consideren causa de los movimientos del apetito que se refieren al mal.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquello que se desea, aunque realmente sea futuro, está, sin embargo, presente de alguna manera por la esperanza. O puede decirse que, aunque el bien deseado sea futuro, sin embargo, está presente el obstáculo, que es lo que produce el dolor.

3. *A la tercera hay que decir:* La concupiscencia es deleitable mientras permanece la esperanza de alcanzar lo que se desea. Pero desaparecida la esperanza por el obstáculo interpuesto, la concupiscencia causa dolor.

ARTÍCULO 3

¿Es el apetito de la unidad causa de dolor?

Objeciones por las que parece que el apetito de la unidad no es causa de dolor.

1. En efecto, dice el Filósofo en X *Ethic.*[8] que *la opinión* que suponía que la plenitud es causa de delectación y la división causa de tristeza, *parecer haber tenido su origen en los placeres y tristeza relacionados con la comida.* Pero no toda delectación o tristeza es de esta clase. Luego el deseo de la unidad no es causa universal del dolor, puesto que la plenitud pertenece a la unidad, y la división introduce la multitud.

2. Aún más: Toda separación es opuesta a la unidad. Luego si el dolor se produjese por el apetito de la unidad, ninguna separación sería deleitable. Lo cual es, evidentemente, falso con respecto a la separación de todo lo que es superfluo.

3. Y también: Por la misma razón apetecemos la unión con el bien y el apartamiento del mal. Pero como la conjunción pertenece a la unidad, por ser una cierta unión; así la separación es contraria a la unidad. Luego el apetito de la unidad debe considerarse, con preferencia al apetito de separación, como causa de dolor.

En cambio está lo que dice San Agustín en III *De libero arbitrio*[9], que *por el dolor que sienten las bestias, aparece suficientemente cuánto desean las almas la unidad en el gobierno y animación de sus cuerpos. ¿Pues qué otra cosa es el dolor, sino cierta sensación violenta de división o destrucción?*

Solución: *Hay que decir:* Del mismo modo que la concupiscencia o el anhelo del bien es causa de dolor, también el apetito de la unidad o el amor debe considerarse causa de dolor. En efecto, el bien de cada cosa consiste en cierta unidad, es decir, en cuanto cada cosa tiene unidos en sí todos aquellos elementos que constituyen su perfección, por lo cual también los platónicos afirmaron que lo uno es principio como lo es asimismo el bien[10]. Por eso cada cosa apetece naturalmente la unidad lo mismo que la bondad. Y por esta razón, como el amor o apetito del bien es causa de dolor, así también lo es el amor o apetito de la unidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda unión perfecciona la cosa en su bien, sino sola-

8. ARISTÓTELES, c.3 n.6 (BK 1173b12): S. TH., lect.3 n.1994. 9. C.23: ML 32,1305. 10. Cf. *Thaeet.* c.29-30.

mente aquella de la que depende la perfección del ser de la cosa. Y por esto mismo, no es causa de dolor o tristeza el apetito de cualquier clase de unidad, como opinaban algunos, cuyo parecer excluye allí el Filósofo[11], porque ciertas plenitudes no son deleitables; así los hartos de alimento no se deleitan en comer. Pues tal plenitud más bien repugnaría a la perfección del ser que la constituiría. Por lo tanto, el dolor no es causado por el apetito de cualquier unidad, sino de aquella en que consiste la perfección de la naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* La separación puede ser deleitable ya en cuanto se aparta aquello que es contrario a la perfección de la cosa, ya en cuanto la separación está acompañada de alguna unión, por ejemplo, de lo sensible con el sentido.

3. *A la tercera hay que decir:* Se apetece la separación de lo nocivo y corruptor en cuanto destruyen la debida unidad. Por consiguiente, el apetito de semejante separación no es la primera causa del dolor, sino más bien el apetito de la unidad.

ARTÍCULO 4

¿Es causa de dolor el poder al que no se puede resistir?

Objeciones por las que parece que un poder mayor no debe considerarse como causa del dolor.

1. En efecto, lo que está en la potestad del agente, aún no es presente, sino futuro. Pero el dolor es por un mal presente. Luego el poder superior no es causa de dolor.

2. Aún más: El daño infligido es causa de dolor. Pero el daño puede ser infligido también por un poder menor. Luego el poder mayor no debe ponerse como causa de dolor.

3. Y también: Las causas de los movimientos apetitivos son las inclinaciones interiores del alma. Ahora bien, el poder mayor es algo exterior. Luego no debe ponerse como causa del dolor.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De natura boni*[12]: *La resistencia de la voluntad a un poder superior produce dolor en el alma, y la resistencia del sentido a un cuerpo más poderoso produce dolor en el cuerpo.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado antes (a.1), el mal presente es causa de dolor o tristeza a modo de objeto. Luego lo que es causa de la conjunción con el mal debe considerarse como causa de dolor o tristeza. Ahora bien, es evidente que es contra la inclinación del apetito unirse a un mal presente. Y lo que es contra la inclinación de uno nunca sobreviene sino por la acción de otro más fuerte. Por eso San Agustín[13] considera que un poder superior es causa de dolor.

Pero hay que tener presente que, si el poder más fuerte prevalece hasta el punto de transformar la inclinación contraria en la suya propia, ya no habrá repugnancia o violencia alguna, como cuando un agente más fuerte, transformando un cuerpo pesado, le quita la inclinación por la que tiende hacia abajo; y entonces el ser impulsado hacia arriba no le es violento, sino natural. Así, pues, si un poder superior se impone hasta el punto de suprimir la inclinación de la voluntad o del apetito sensitivo, no se sigue dolor o tristeza, sino solamente se sigue cuando permanece la inclinación del apetito a lo contrario. He ahí por qué dice San Agustín[14] que *la resistencia* de la voluntad *a un poder más fuerte* causa dolor, pues si no se resistiese, sino que cediese consintiendo, no se seguiría dolor, sino delectación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El poder mayor causa dolor, no en cuanto es agente en potencia, sino en cuanto lo es en acto, es decir, mientras produce la unión con el mal destructor.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que el poder que no es superior absolutamente lo sea bajo algún aspecto. Pero si no fuese mayor de ningún modo, no podría dañar en manera alguna, ni, por consiguiente, ser causa de dolor.

11. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.10 c.3 n.6 (BK 1173b14): S. TH., lect.3 n.1995. 12. C.20: ML 42,557. 13. Cf. nota anterior. 14. Cf. nota 12.

CUESTIÓN 37

De los efectos del dolor o tristeza

Pasamos ahora a tratar de los efectos del dolor o (cf. c.35 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Priva el dolor de la facultad de aprender?—2. ¿Es la pesadumbre del ánimo efecto de la tristeza o dolor?—3. ¿Debilita la tristeza o dolor toda operación?—4. ¿Perjudica la tristeza al cuerpo más que las otras pasiones del alma?

ARTÍCULO 1

¿Priva el dolor de la facultad de aprender?

Objeciones por las que parece que el dolor no priva de la facultad de aprender.

1. En efecto. Dice Is 26,9: *Cuando ejecutes tus juicios en la tierra, aprenderán la justicia todos los moradores del mundo.* Y más adelante (v.16): *En la tribulación en que gimen, tu instrucción es para ellos.* Pero de los juicios de Dios y de la tribulación se sigue dolor o tristeza en los corazones de los hombres. Luego el dolor o tristeza no quita, sino más bien aumenta la facultad de aprender.

2. Aún más: Dice Is 28,9: *¿A. quién comunicará la ciencia? ¿ Y a quién dará la inteligencia de lo que dice? A los recién destetados, a los arrancados de los pechos,* esto es, de las delectaciones. Pero el dolor y la tristeza privan de las delectaciones, pues la tristeza impide toda delectación, como dice VII *Ethic.*[1], y Eclo 11,29: *Una hora de mal hace olvidar los mayores deleites.* Luego el dolor no quita, sino más bien aumenta la facultad de aprender.

3. Y también: La tristeza interior sobrepasa al dolor exterior, como se ha dicho anteriormente (q.35 a.7). Pero aun con la tristeza puede el hombre aprender. Luego mucho más con el dolor corporal.

En cambio está lo que dice San Agustín en 1 *Soliloq.*[2]: *Aun en estos días, acometido de un agudísimo dolor de dientes, no dejaba de rumiar las verdades que ya había aprendido, pero me impedía enteramente aprender otras nuevas, para lo cual necesitaba toda la atención del ánimo.*

Solución: *Hay que decir:* Puesto que todas las potencias del alma radican en su única esencia, es necesario que cuando la atención del alma es atraída fuertemente hacia la operación de una potencia, se retraiga de la operación de otra; pues no puede ser más que única la atención de una sola alma. Y por eso, si una cosa atrae hacia sí toda la atención del alma o una gran parte de la misma, es incompatible con ella otra cosa que requiera gran atención.

Ahora bien, es evidente que el dolor sensible atrae hacia sí en gran manera la atención del alma, porque cada uno tiende naturalmente a rechazar con toda su fuerza lo que le es contrario, como se ve incluso en las cosas naturales. Es igualmente evidente que, para aprender algo de nuevo, se requiere estudio y esfuerzo con una gran atención, como consta por aquello que dice Prov 2,45: *Si buscares la sabiduría como el dinero, y la desenterraras como los tesoros, entonces entenderás la ciencia.* Y, por eso, si el dolor es intenso, el hombre es impedido en ese tiempo de aprender alguna cosa. Y puede ser tan intenso que, mientras persista el dolor, el hombre tampoco sea capaz de meditar aun en lo que antes sabía. En esto, sin embargo, hay variedad según la diferencia del amor que el hombre tiene a aprender o meditar, pues cuanto mayor fuere más retiene la atención del ánimo,

1. ARISTÓTELES, c.14 n.6 (BK 1154b9): S. TH., lect.14 n.1531-1532. 2. C.12: ML 32,880.

para que no se entregue enteramente al dolor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La tristeza moderada, que excluye la divagación del ánimo, puede ayudar a adquirir la ciencia, principalmente de aquellas cosas por las que el hombre espera poder librarse de la tristeza. Y de esta manera, *en la tribulación en que gimen,* los hombres reciben mejor la doctrina de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Tanto la delectación como el dolor, en cuanto atraen hacia sí la atención del alma, impiden la consideración de la razón. Por lo cual, en VII *Ethic.*[3], se dice que *es imposible entender algo durante el placer venéreo.* Sin embargo, el dolor atrae más hacia sí la atención del alma que la delectación, como vemos también en las cosas naturales que la acción de un cuerpo natural es más intensa respecto de su contrario; así, el agua caliente sufre más la acción de lo frío, de modo que se congela más intensamente. Si, pues, el dolor o la tristeza fuere moderada, puede accidentalmente ayudar a aprender, en cuanto suprime el exceso de los placeres. Pero por sí misma es un obstáculo, y si es intensa lo impide por completo.

3. *A la tercera hay que decir:* El dolor exterior proviene de una lesión corporal y por lo mismo implica una mutación corporal mayor que el dolor interior, el cual, no obstante, es mayor en cuanto a lo que hay de formal en el dolor, que proviene del alma. Por eso el dolor corporal impide más que el dolor interior la contemplación, que requiere una quietud absoluta; sin embargo, aun el dolor interior, si es muy intenso, de tal manera atrae la atención, que el hombre no puede aprender nada de nuevo. De ahí que San Gregorio[4], por causa de la tristeza, interrumpió la exposición de Ezequiel.

ARTÍCULO 2

¿Es la pesadumbre del ánimo efecto de la tristeza o dolor?

Objeciones por las que parece que la pesadumbre del ánimo no es efecto de la tristeza.

1. En efecto, dice el Apóstol[5] en 2 Cor 7,11: *Ved cuánta solicitud os ha causado esa misma tristeza según Dios, y qué excusas, qué indignación,* etc. Pero la solicitud e indignación implican cierta erección del ánimo, que se opone a la pesadumbre. Luego la pesadumbre no es efecto de la tristeza.

2. Aún más: La tristeza es opuesta a la delectación. Pero efecto de la delectación es la expansión, a la cual no se opone la pesadumbre, sino la contracción. Luego la pesadumbre no debe considerarse como efecto de la tristeza.

3. Y también: Es propio de la tristeza el consumir, como aparece claro por lo que dice el Apóstol[6], 2 Cor 2,7: *No sea que el tal sea consumido por excesiva tristeza.* Pero el que está apesadumbrado no es absorbido, antes bien es comprimido bajo un gran peso, mientras lo que es absorbido es incluido dentro del que absorbe. Luego la pesadumbre no debe considerarse como efecto de la tristeza.

En cambio está que San Gregorio Niseno[7] y el Damasceno[8] hablan de *una tristeza que apesadumbra.*

Solución: *Hay que decir:* Los efectos de las pasiones del alma a veces se denominan metafóricamente por su semejanza con los cuerpos sensibles, porque los movimientos del apetito animal son semejantes a las inclinaciones del apetito natural. Y de este modo el fervor se atribuye al amor, la expansión a la delectación y la pesadumbre a la tristeza. Se dice, en efecto, que un hombre se apesadumbra porque es impedido en su propio movimiento por algún peso. Ahora bien, es evidente por lo dicho anteriormente (q.23 a.4; q.25 a.4; q.36 a.1) que la tristeza proviene de un mal presente, el cual, por lo mismo que es opuesto al movimiento de la voluntad, agrava el ánimo, en cuanto le impide disfrutar de lo que quiere. Y si la fuerza del mal que contrista no es tan grande como para quitar la esperanza de librarse de él, aunque el ánimo esté apesadumbrado por el hecho de que al presente no disfruta de lo que quiere, retiene, sin embargo, el movimiento para rechazar lo nocivo que contrista. Pero si la fuerza del mal se

3. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 1152b16): S. TH., lect.11 n.1477. 4. *In Ezech.* 1.2 homil.10: ML 76,1072. 5. S. PABLO. 6. S. PABLO. 7. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.19: MG 40,688. 8. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.14: MG 94,9.32.

acrecienta hasta el punto de excluir la esperanza de escapar de él, entonces aun el movimiento interior del ánimo angustiado es absolutamente impedido, de suerte que no puede desahogarse por ningún lado. Y a veces incluso el movimiento exterior del cuerpo es impedido, de modo que el hombre queda como alelado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa erección del ánimo proviene de la tristeza que es según Dios, en virtud de la esperanza concomitante del perdón del pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* En lo que toca al movimiento apetitivo, la constricción y la pesadumbre se refieren a lo mismo, pues, por el hecho de que el ánimo se apesadumbra hasta el punto de no poder dirigirse libremente a las cosas exteriores, se vuelve hacia sí como encogido.

3. *A la tercera hay que decir:* Se habla de que la tristeza consume al hombre, cuando la fuerza del mal que contrista afecta al alma tan completamente que excluye toda esperanza de evasión. Y así también apesadumbra y consume a la vez. Pues algunas cosas que en sentido propio parecen incompatibles, tomadas metafóricamente se implican mutuamente.

ARTÍCULO 3

¿Debilita la tristeza o dolor toda operación?

Objeciones por las que parece que la tristeza no impide toda operación.

1. En efecto, la solicitud es causada por la tristeza, como se ve claro por la autoridad aducida del Apóstol[9] (a.2 arg.1). Pero la solicitud ayuda a obrar bien, por lo cual dice el Apóstol[10] en 2 Tim 2,15: *Cuida con solicitud de mostrarte a ti mismo como ministro que no tiene de qué avergonzarse.* Luego la tristeza no impide la operación, sino más bien ayuda a obrar bien.

2. Aún más: La tristeza produce en muchos concupiscencia, como dice VII *Ethic.*[11] Pero la concupiscencia contribuye a la intensidad de la operación. Luego también la tristeza.

3. Y también: Como ciertas operaciones son propias de los que se regocijan, así también otras lo son de los que están tristes, como el llorar. Pero cada cosa crece con lo que le es conveniente. Luego algunas operaciones no son impedidas, sino mejoradas, por la tristeza.

En cambio está lo que dice el Filósofo en X *Ethic.*[12], que *la delectación perfecciona la operación,* y, al contrario, *la tristeza la impide.*

Solución: *Hay que decir:* Como ya se ha indicado (a.2), la tristeza algunas veces no agrava o consume el ánimo hasta el punto de excluir todo movimiento interior y exterior, sino que, a veces, ciertos movimientos son causados por la tristeza. Así, pues, la operación puede compararse a la tristeza de dos modos. Uno, como objeto de la tristeza. Y en este caso la tristeza impide cualquier operación, pues lo que hacemos con tristeza nunca lo hacemos tan bien como lo que hacemos con delectación, o sin tristeza. La razón de lo cual es que la voluntad es la causa de la operación humana. Por eso, cuando la operación misma es la que contrista, necesariamente se debilita la acción.

La operación se compara de otro modo a la tristeza como a su principio y causa. Y así es preciso que tal operación se aumente por la tristeza, como cuanto más se entristece alguien de una cosa, tanto más se esfuerza en desechar la tristeza con tal que mantenga la esperanza de lograrlo; de otra manera ningún movimiento u operación resultaría de la tristeza.

Y por lo expuesto es evidente la respuesta a las objeciones.

ARTÍCULO 4

¿Perjudica la tristeza al cuerpo más que las otras pasiones?

Infra q.41 a.1.

Objeciones por las que parece que la tristeza no causa al cuerpo el mayor daño.

1. En efecto, la tristeza tiene un ser

9. S. PABLO. 10. S. PABLO. 11. ARISTÓTELES, c.14 n.6 (BK 1154b11): S. TH., lect.14 n.1532. 12. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 1174b23); c.5 n.5 (BK 1157b17): S. TH., lect.6 n.2030; lect.7 n.2048.

espiritual en el alma. Pero las cosas que solamente tienen ser espiritual no producen transmutación corporal, como es evidente respecto de las especies intencionales de los colores que están en el aire y que no coloran cuerpo alguno. Luego la tristeza no produce daño alguno corporal.

2. Aún más: Si produce algún daño corporal, esto es sólo por estar acompañada de una transmutación corporal. Pero en todas las pasiones del alma se halla transmutación corporal, según se ha dicho anteriormente (a.2). Luego la tristeza no daña al cuerpo más que las otras pasiones del alma.

3. Y también: Dice el Filósofo en VII *Ethic.*[13] que *la ira y la concupiscencia les causan a algunos la locura,* lo cual parece ser el mayor daño, puesto que la razón es lo más excelente de cuanto hay en el hombre. También la desesperación parece ser más nociva que la tristeza, ya que es su causa. Luego la tristeza no daña al cuerpo más que las otras pasiones del alma.

En cambio está lo que dice Prov 17,22: *El ánimo alegre hace la edad florida: el espíritu triste seca los huesos.* Y Prov 25,20: *Como la polilla al vestido y la carcoma al madero, así la tristeza daña al corazón del hombre.* Y Eclo 38,19: *Por la tristeza se apresura la muerte.*

Solución: *Hay que decir:* La tristeza es entre todas las pasiones la que más daña al cuerpo. La razón de lo cual es que la tristeza se opone a la vida humana en cuanto a la especie de su movimiento y no sólo en cuanto a su medida o cantidad, como las otras pasiones del alma. La vida humana, en efecto, consiste en cierto movimiento que del corazón se difunde a los demás miembros, movimiento que, ciertamente, conviene a la naturaleza humana según una determinada medida. Si, pues, ese movimiento traspasa la debida medida, será opuesto a la vida humana según la medida de la cantidad, mas no según la semejanza de la especie; mientras que, si se impide el curso de este movimiento, será opuesto a la vida según su especie.

Ahora bien, hay que notar que en todas las pasiones del alma la transmutación corporal, que es en ellas lo material, es conforme y proporcionada al movimiento del apetito, que es lo formal; como en todas las cosas la materia es proporcionada a la forma. Luego aquellas pasiones del alma que entrañan un movimiento del apetito hacia la consecución de algo, no se oponen al movimiento vital según la especie, pero pueden ser opuestas según la cantidad, como el amor, el gozo, el deseo y similares. Y, por tanto, estas pasiones según su especie favorecen a la naturaleza del cuerpo, aunque por su exceso pueden dañarla. Por otra parte, las pasiones que importan un movimiento del apetito con cierta huida o retraimiento se oponen al movimiento vital no sólo según la cantidad, sino también según la especie del movimiento y, por tanto, son absolutamente nocivas, como el temor y la desesperación, y más que todas la tristeza, que agrava el ánimo por el mal presente, cuya impresión es más fuerte que la del mal futuro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puesto que el alma mueve naturalmente al cuerpo, el movimiento espiritual del alma es naturalmente la causa de la transmutación corporal. Y no es lo mismo en el caso de las especies intencionales, que no están ordenadas naturalmente a mover otros cuerpos no destinados a ser movidos por el alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Las otras pasiones implican una transmutación corporal conforme, según su especie, al movimiento vital, pero contraria a la tristeza, como se ha dicho antes (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Para impedir el uso de la razón basta una causa más ligera que para destruir la vida, pues vemos que muchas enfermedades hacen perder el uso de la razón sin que priven de la vida. Y, sin embargo, el temor y la ira ocasionan un daño corporal por la tristeza que se les mezcla a causa de la ausencia de lo que se desea. Aun la misma tristeza quita a veces el uso de la razón, como se ve en los que por causa del dolor caen en la melancolía o se vuelven maniáticos.

13. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 1147a15): S. TH., lect.3 n.1342.

CUESTIÓN 38

De los remedios de la tristeza o dolor

Corresponde a continuación tratar de los remedios del dolor o tristeza (cf. q.35 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. ¿Se mitiga el dolor o tristeza por cualquier delectación?—2. ¿Se alivia con el llanto?—3. ¿Por la compasión de los amigos?—4. ¿Por la contemplación de la verdad?—5. ¿Con el sueño y los baños?

ARTÍCULO 1

¿Se mitiga el dolor o tristeza por cualquier delectación?

Supra q.35 a.4 ad 2; infra a.5; 3 q.46 a.8 ad 2; *In 2 Cor.* c.7 lect.2.

Objeciones por las que parece que no toda delectación mitiga cualquier dolor o tristeza.

1. En efecto, la delectación no mitiga la tristeza sino en cuanto le es contraria, pues *las medicinas actúan por los contrarios,* como dice II *Ethic.*[1] Pero no toda delectación es contraria a cualquier tristeza, como se ha dicho anteriormente (q.35 a.4). Luego no toda delectación mitiga cualquier tristeza.

2. Aún más: Lo que produce tristeza no mitiga la tristeza. Pero algunas delectaciones producen tristeza, porque, como dice IX *Ethic.*[2], *el malo se entristece por haberse deleitado.* Luego no toda delectación mitiga la tristeza.

3. Y también: Dice San Agustín en IV *Confess.*[3] que él huyó de su patria, en la que acostumbraba a conversar con su amigo fallecido, *porque sus ojos le buscaban menos allí donde no tenían costumbre de verse.* De lo cual se puede concluir que aquellas cosas en las que nuestros amigos muertos o ausentes se relacionaron con nosotros se nos hacen gravosas por el dolor de su muerte o ausencia. Pero su comunicación con nosotros fue principalmente en cosas placenteras. Luego las mismas delectaciones nos resultan molestas cuando estamos afligidos. Por consiguiente, no toda delectación mitiga cualquier tristeza.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VII *Ethic.*[4], que *la delectación, si es intensa, ahuyenta la tristeza, tanto la contraria como cualquier otra.*

Solución: *Hay que decir:* Como consta por lo dicho anteriormente (q.23 a.4; q.31 a.1 ad 2), la delectación es cierto reposo del apetito en el bien conveniente, mientras la tristeza proviene de aquello que es contrario al apetito. De ahí que la delectación sea a la tristeza en los movimientos apetitivos lo que el reposo es a la fatiga en los cuerpos, fatiga que proviene de alguna transmutación no natural, pues la misma tristeza implica cierta fatiga o enfermedad de la potencia apetitiva. Y así como todo reposo del cuerpo constituye un remedio contra cualquier fatiga proveniente de cualquier causa no natural, así toda delectación es un remedio para mitigar la tristeza, sea cual fuere su procedencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque no toda delectación es contraria a toda tristeza según la especie, lo es, sin embargo, según el género, como se ha dicho anteriormente (q.35 a.4). Y, por tanto, por parte de la disposición del sujeto, toda tristeza puede mitigarse con cualquier delectación.

2. *A la segunda hay que decir:* Las delectaciones de los malos no les causan tristeza en el presente, sino en el futuro; es decir, en cuanto los malos se arre-

1. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 1104b17): S. TH., lect.3 n.270. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.10 (BK 1166b23): S. TH., lect.4 n.1818. 3. C.7: ML 32,698. 4. ARISTÓTELES, c.14 n.6 (BK 1154b13): S. TH., lect.14 n.1532.

pienten de los males de que se alegraron. Y a esta tristeza se pone remedio con las delectaciones contrarias.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando existen dos causas que inclinan a movimientos contrarios, ambas se impiden mutuamente, y, sin embargo, finalmente, triunfa aquella que es más fuerte y duradera. Ahora bien, en el que se entristece de aquellas cosas en las que acostumbraba a deleitarse juntamente con el amigo muerto o ausente, se encuentran dos causas que producen movimientos contrarios. Porque el pensamiento de la muerte o de la ausencia del amigo inclina al dolor, mientras el bien presente inclina a la delectación. Por consiguiente, ambos se atenúan mutuamente. Pero, no obstante, como el sentimiento de lo presente mueve con más fuerza que el recuerdo de lo pasado, y el amor de sí mismo es más duradero que el amor de otro, de aquí que, finalmente, la delectación ahuyenta la tristeza. Por eso San Agustín añade un poco más adelante[5] que *su dolor cedía el paso a la misma clase de placeres de tiempos anteriores.*

ARTÍCULO 2

¿Se alivia el dolor o la tristeza con el llanto?

Objeciones por las que parece que el llanto no alivia la tristeza.

1. Ningún efecto disminuye su causa. Pero el llanto o gemido es efecto de la tristeza. Luego no disminuye la tristeza.

2. Aún más: Así como el llanto o gemido es efecto de la tristeza, así la risa es efecto de la alegría. Pero la risa no disminuye la alegría. Luego el llanto no alivia la tristeza.

3. Y también: En el llanto se nos representa el mal que nos contrista. Pero la imaginación de la cosa que contrista aumenta la tristeza, como la imaginación de lo deleitable aumenta la alegría. Luego parece que el llanto no alivia la tristeza.

En cambio está lo que dice San Agustín en IV *Confess.*[6], que cuando se dolía de la muerte de su amigo, *sólo en los gemidos y en las lágrimas hallaba algún descanso.*

Solución: *Hay que decir:* Las lágrimas y gemidos alivian naturalmente la tristeza por dos razones. En primer lugar, porque todo lo nocivo que se guarda en el interior aflige más, pues la atención del alma se concentra más sobre ello, pero cuando se manifiesta al exterior, entonces la atención del alma en cierto modo se desparrama sobre las cosas exteriores, y así disminuye el dolor interior. Y, por eso, cuando los hombres que se hallan atribulados manifiestan su tristeza exteriormente por el llanto o gemido, o también por la palabra, se mitiga su tristeza. En segundo lugar, porque la operación que conviene al hombre según la disposición en que se encuentra le es siempre deleitable. Ahora bien, el llanto y los gemidos son operaciones que convienen al hombre entristecido o con dolor, y, por tanto, se le hacen deleitables. Así, pues, puesto que toda delectación alivia de alguna manera la tristeza o dolor, como se ha dicho (a.1), se sigue que la tristeza se alivia por el llanto y los gemidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La relación de causa a efecto es contraria a la relación de lo que contrista al contristado, pues todo efecto es conveniente a su causa, y, por consiguiente, le es deleitable, mientras que lo que contrista es contrario al contristado. Y por eso la relación del efecto de la tristeza con el contristado es contraria a la que con el mismo tiene lo que contrista. Y así, por razón de dicha contrariedad, la tristeza se mitiga por su efecto propio.

2. *A la segunda hay que decir:* La relación de efecto a causa es semejante a la relación de lo deleitable al que se deleita, porque en uno y otro caso hay conveniencia. Ahora bien, todo lo semejante produce aumento en su semejante. Y por eso, la risa y otros efectos de la alegría aumentan la alegría, a menos que accidentalmente haya un exceso.

3. *A la tercera hay que decir:* La imaginación de la cosa que contrista, de suyo, está ordenada a aumentar la tristeza, pero por lo mismo que el hombre

5. *Confes.* 1.4 c.8: ML 32,698. 6. C.7: ML 32,698.

se imagina hacer lo que le conviene en tal estado, resulta de esto cierta delectación. Y por la misma razón, si a uno se le escapa la risa en unas circunstancias en que le parece debería llorar, se duele de ello, como de hacer lo que es impropio, según dice Tulio en II *De tuscul. quaestionibus*[7].

ARTÍCULO 3

¿Se mitigan el dolor y la tristeza por la compasión de los amigos?

In Ethic. 1.9 lect.13; *In Iob 2* lect.2; 16 lect.1; *In Rom.* 12 lect.3.

Objeciones por las que parece que el dolor del amigo que se compadece no mitiga la tristeza.

1. Los efectos de los contrarios son contrarios. Pero como dice San Agustín en VIII *Confess.*[8]: *Cuando el gozo es de muchos, en cada uno de ellos es el gozo más abundante, porque se enfervorizan y se inflaman unos a otros.* Luego, por la misma razón, cuando muchos se entristecen a la vez, parece que la tristeza es mayor.

2. Aún más: La amistad exige que se devuelva amor por amor, como dice San Agustín en IV *Confess.*[9] Pero el amigo que se conduele se duele del dolor del amigo afligido. Luego el dolor mismo del amigo que se conduele es causa de nuevo dolor para el amigo que ya se dolía de su propio mal. Y así, duplicado el dolor, parece crecer la tristeza.

3. Y también: Todo mal del amigo contrista como mal propio, porque *el amigo es otro yo*[10]. Pero el dolor es un mal. Luego el dolor del amigo que se conduele aumenta la tristeza del amigo a quien compadece.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IX *Ethic.*[11], que *el amigo que se compadece en las tribulaciones consuela.*

Solución: *Hay que decir:* El amigo que se conduele en las tribulaciones es naturalmente consolador. De lo cual da dos razones el Filósofo en IX *Ethic.*[12] La primera de ellas es porque, siendo propio de la tristeza el apesadumbrar, implica la idea de cierto peso, del cual procura aligerarse quien lo sufre. Así, pues, cuando alguien ve a otros contristados de su propia tristeza, se hace como una ilusión de que los otros llevan con él aquella carga, como si se esforzaran en aliviarle del peso, y, por eso, lleva más fácilmente la carga de la tristeza, como también ocurre en la transportación de las cargas corporales. La segunda y mejor razón es que, por el hecho de que sus amigos se contristan con él, entiende que le aman, lo cual es deleitable, como se ha dicho anteriormente (q.32 a.5). Luego, mitigando toda delectación la tristeza, según se ha indicado antes (a.1), síguese que el amigo que se conduele mitiga la tristeza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La amistad se manifiesta en uno y otro caso, esto es, alegrándose con el que se alegra y condoliéndose con el afligido. Y, por consiguiente, ambas cosas se hacen deleitables por razón de la causa.

2. Aún más: La contemplación de la del amigo de suyo contristaría, pero la consideración de su causa, que es el amor, más bien deleita.

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta es evidente por lo dicho.

ARTÍCULO 4

¿Se mitigan el dolor y la tristeza por la contemplación de la verdad?

Supra q.31 a.5.

Objeciones por las que parece que la contemplación de la verdad no mitiga el dolor.

1. En efecto, dice Eclo 1,18: *Quien aumenta el saber, aumenta también el dolor.* Pero el saber pertenece a la contemplación de la verdad. Luego la contemplación de la verdad no mitiga el dolor.

2. Aún más: La contemplación de la verdad pertenece al entendimiento especulativo. Pero el entendimiento especulativo no mueve, como dice III *De anima*[13]. Siendo, pues, el gozo y el dolor

7. C.27. 8. C.4: ML 32,752. 9. C.9: ML 32,699. 10. ARISTÓTELES, *Eth.* l.9 c.4 n.5 (BK 1166a31): S. TH., lect.4 n.1811. 11. ARISTÓTELES, c.11 n.2 (BK 1171a29): S. TH., lect.13 n.1928. 12. ARISTÓTELES, c.11 n.2 (BK 1171a28): S. TH., lect.13 n.1928-1931. 13. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 432b27): S. TH., lect.14 n.813-814.

movimientos del alma, parece que la contemplación de la verdad no contribuye nada a la mitigación del dolor.

3. Y también: El remedio de la enfermedad debe aplicarse donde está la enfermedad. Pero la contemplación de la verdad está en el entendimiento. Luego no mitiga el dolor corporal, que se halla en el sentido.

En cambio está lo que dice San Agustín en *Soliloq.*[14]: *Parecíame que si aquel resplandor de la verdad se descubriese a nuestras mentes, o que yo no habría de sentir aquel dolor, o que, ciertamente, lo habría tenido por nada.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.3 a.3), la mayor delectación consiste en la contemplación de la verdad. Ahora bien, toda delectación mitiga el dolor, según se ha dicho antes (a.1). Por consiguiente, la contemplación de la verdad mitiga la tristeza o el dolor, y tanto más cuanto más perfectamente es uno amante de la sabiduría. Y por eso los hombres se alegran en medio de las tribulaciones por la contemplación de las cosas divinas y de la futura bienaventuranza, según aquello de Sant 1,2: *Tened, hermanos míos, por sumo gozo el caer en diversas tribulaciones.* Y lo que es más, semejante gozo se encuentra en medio de los tormentos corporales, como el mártir Tiburcio, que, *andando con los pies desnudos sobre carbones encendidos,* dijo: *Paréceme que camino sobre rosas en el nombre de Jesucristo*[15].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Quien aumenta el saber, aumenta también el dolor,* ya por la dificultad y el defecto de encontrar la verdad, ya por el hecho de que por la ciencia el hombre conoce muchas cosas contrarias a su voluntad. Y así, por parte de las cosas conocidas, la ciencia causa dolor; mientras, por parte de la contemplación de la verdad, causa delectación.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento especulativo no mueve el ánimo por parte de la cosa contemplada, pero sí lo mueve por parte de la misma contemplación, que es un bien del hombre y, naturalmente, deleitable.

3. *A la tercera hay que decir:* En las potencias del alma se produce una redundancia desde la superior a la inferior. Y conforme a esto, la delectación de la contemplación, que está en la parte superior, redunda en el sentido para mitigar el dolor que padece.

ARTÍCULO 5

¿Se mitigan el dolor y la tristeza por el sueño y los baños?

Objeciones por las que parece que el sueño y los baños no mitigan la tristeza.

1. En efecto, la tristeza reside en el alma. Pero el sueño y el baño conciernen al cuerpo. Luego en nada contribuyen a la mitigación de la tristeza.

2. Aún más: El mismo efecto no parece ser producido por causas contrarias. Pero tales cosas, siendo corporales, son contrarias a la contemplación de la verdad, que es, como se ha dicho (a.4), causa de la mitigación de la tristeza. Luego la tristeza no se mitiga por tales cosas.

3. Y también: La tristeza y el dolor, en cuanto pertenecen al cuerpo, consisten en una cierta alteración del corazón. Pero tales remedios parecen ser propios más bien de los sentidos y miembros externos que de la disposición interior del corazón. Luego la tristeza no se mitiga por ellos.

En cambio está lo que dice San Agustín en IX *Confess.*[16]: *Había oído que el baño es llamado así porque arroja del alma la tristeza.* Y más adelante: *Me dormí y desperté, y hallé en gran parte mitigado mi dolor.* Y cita lo que se dice en un himno de San Ambrosio[17], que *el sueño restablece los miembros debilitados para el trabajo, alivia las mentes fatigadas y libera a los angustiados de su pena.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.37 a.4), la tristeza es contraria según su especie al movimiento vital del cuerpo. Y por eso aquellas cosas que restablecen la naturaleza corporal a su debido estado de movimiento vital son contrarias a la tristeza y la mitigan. Además, por el hecho de que mediante estos remedios vuelve la

14. C.12: ML 32,880. 15. *Breviarium S.O.P.* die 11 augusti ad mem. S. Tiburtii.
16. C.12: ML 32,777. 17. *Deus Creator omnium:* ML 16,1473.

naturaleza a su debido estado, son causa de delectación; pues esto es lo que produce la delectación, según se ha dicho anteriormente (q.31 a.1). Luego por estos remedios corporales se mitiga la tristeza, ya que toda delectación la mitiga.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La debida disposición del cuerpo, en cuanto percibida por el sentido, causa delectación, y, consiguientemente, mitiga la tristeza.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.31 a.8), las delectaciones contrarias se impiden mutuamente, y, sin embargo, toda delectación mitiga la tristeza. Por lo tanto, no hay inconveniente en que la tristeza se mitigue por causas que se impiden mutuamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda buena disposición del cuerpo redunda en cierto modo en el corazón como en el principio y fin de los movimientos corporales, según dice el libro *De causa motus animalium*[18].

18. ARISTÓTELES, c.11 (BK 703b23).

CUESTIÓN 39

De la bondad y malicia de la tristeza o dolor

Corresponde a continuación tratar de la bondad y malicia del dolor o tristeza (cf. q.35 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Es toda tristeza un mal?—2. ¿Puede ser un bien honesto?—3. ¿Puede ser un bien útil?—4. ¿Es el dolor del cuerpo el único mal?

ARTÍCULO 1

¿Es toda tristeza un mal?[a]

In Sent. 3 d.15 a.2 q.ª1 ad 3; 4 d.49 q.3 a.4 q.ª2.

Objeciones por las que parece que toda tristeza es mala.

1. En efecto, dice San Gregorio Niseno[1]: *Toda tristeza es un mal por su propia naturaleza.* Pero lo que es naturalmente malo, siempre y en todas partes es malo. Luego toda tristeza es mala.

2. Aún más: Aquello que todos, aun los virtuosos, rehúyen, es malo. Pero todos, aun los virtuosos, rehúyen la tristeza, porque, como dice VII *Ethic.*[2]: *aunque el prudente no intente deleitarse, intenta, sin embargo, no entristecerse.* Luego la tristeza es un mal.

3. Y también: Como el mal corporal es el objeto y causa del dolor corporal, así el mal espiritual es el objeto y causa de la tristeza espiritual. Pero todo dolor corporal es un mal del cuerpo. Luego toda tristeza espiritual es un mal del alma.

En cambio, la tristeza del mal es contraria a la delectación del mal. Pero la delectación del mal es mala. Por eso en reprobación de algunos dice Prov 2,14 que *se alegran cuando hacen el mal.* Luego la tristeza del mal es buena.

Solución: *Hay que decir:* El ser una cosa buena o mala puede entenderse de dos modos. Uno, absolutamente y en sí misma. Y en este sentido toda tristeza es un mal, pues el mero hecho de inquietarse el apetito del hombre por un mal presente tiene razón de mal, porque esto impide el reposo del apetito en el bien.

De otro modo se dice una cosa buena o mala por la suposición de otra, como la vergüenza se considera ser un bien, supuesta una acción torpe cometida, según dice IV *Ethic.*[3] Así, pues, supuesto algo contristable o doloroso, pertenece a la bondad que uno se entristezca o se duela del mal presente, pues el no entristecerse o no dolerse no podría ser sino, o por no sentirlo, o por no juzgarlo contrario a sí, y ambas cosas son manifiestamente un mal. Por lo tanto, pertenece a la bondad que, supuesta la presencia del mal, se siga la tristeza o el dolor. Y esto es lo que dice San Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[4]: *Es todavía un bien el que duela el bien perdido, porque si no hubiese quedado algún bien en la naturaleza, de ningún bien perdido habría dolor en la pena.* Pero como en moral los enunciados versan sobre los singulares, a los que pertenecen las operaciones, aquello que es bueno por suposición, debe juzgarse bueno, como lo que es voluntario

1. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.19: MG 40,688. 2. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 1152b15): S. TH., lect.11 n.1476. 3. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 1128b30): S. TH., lect.17 n.879. 4. C.14: ML 34,385.

---

a En este primer artículo, a la vez que descubre la bondad metafísico-psicológica del dolor, por lo que tiene de conocimiento y rechazo del mal, se responde a la cuestión histórica de los estoicos: no todo dolor es malo en su ser psicológico. En los artículos siguientes se fijará más bien en la valoración moral del dolor, tomando muy en consideración los testimonios de la Escritura y de San Agustín.

por suposición, se juzga voluntario, según dice III *Ethic.*[5], y se ha expuesto anteriormente (q.6 a.6).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio Niseno habla de la tristeza por parte del mal que entristece, mas no por parte del que siente el mal y lo rechaza. Y aun bajo este aspecto todos rehúyen la tristeza, en cuanto huyen del mal, pero no rehúyen la sensación y repulsa del mal. Y lo mismo debe decirse del dolor corporal, pues la sensación y rechazo del mal corporal testifican la bondad de la naturaleza.

La respuesta a la segunda y tercera objeción es evidente según lo expuesto.

ARTÍCULO 2

¿Puede ser la tristeza un bien honesto?[b]

3 q.15 a.6 ad 2 et 3; q.46 a.6 ad 2.

Objeciones por las que parece que la tristeza no tiene razón de bien honesto.

1. En efecto, lo que conduce al infierno es contrario al bien honesto. Pero, como dice San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[6]: *Jacob parece haber temido que la demasiada tristeza le perturbase de tal manera que no fuese al descanso de los bienaventurados, sino al infierno de los pecadores.* Luego la tristeza no tiene razón de bien honesto.

2. Aún más: El bien honesto es laudable y meritorio. Pero la tristeza disminuye la razón de alabanza y mérito, pues dice el Apóstol[7] en 2 Cor 9,7: *Haga cada cual conforme lo ha resuelto en su corazón, no con tristeza o por necesidad.* Luego la tristeza no es un bien honesto.

3. Y también: Como dice San Agustín en XIV *De civ. Dei*[8]: *La tristeza proviene de las cosas que suceden contra nuestra voluntad.* Pero no querer las cosas que suceden actualmente es tener voluntad contraria a la ordenación divina, a cuya providencia está sometido todo lo que acontece. Luego como la conformidad de la voluntad humana a la divina pertenece a la rectitud de la voluntad, según se ha dicho anteriormente (q.19 a.9), parece que la tristeza es contraria a la rectitud de la voluntad y, por lo tanto, no tiene razón de bien honesto.

En cambio, todo lo que merece el premio de la vida eterna tiene razón de bien honesto. Pero tal es la tristeza, como consta por lo que dice Mt 5,5: *Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados.* Luego la tristeza es un bien honesto.

Solución: *Hay que decir:* Por la misma razón por la que la tristeza es un bien, puede ser un bien honesto. En efecto, se ha dicho (a.1) que la tristeza es un bien en cuanto al conocimiento y repulsa del mal. Estas dos cosas en el dolor corporal testifican la bondad de la naturaleza, de la cual proviene que el sentido sienta y la naturaleza rehúya el objeto lesivo que produce dolor. En cuanto a la tristeza interior, el conocimiento del mal se debe a veces al juicio recto de la razón, mientras que el rechazo del mal se realiza por la voluntad bien dispuesta, que detesta el mal. Mas todo bien honesto proviene de estas dos cosas, a saber, de la rectitud de la razón y de la voluntad. Por consiguiente, aparece claro que la tristeza puede tener razón de bien honesto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas las pasiones del alma deben ser reguladas por la norma de la razón, que es la raíz del bien honesto. La tristeza inmoderada, de la que habla San Agustín, traspasa esta regla y, por tanto, se aparta de la razón de bien honesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la tristeza por el mal procede de la voluntad y de la razón recta, que detestan el mal, así la tristeza por el bien procede de la razón y de la voluntad perversa, que detestan el bien. Y por eso tal tristeza es un obstáculo a la alabanza o mérito del bien honesto, como cuando alguien hace limosna con tristeza.

5. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 1110a18): S. TH., lect.1 n.390-391. 6. C.33: ML 34,482. 7. S. PABLO. 8. C.15: ML 41,424.

---

b Para un conocimiento más apurado del pensamiento de Santo Tomás sobre el valor moral del dolor, debe acudirse al lugar paralelo de 3 q.46, sobre la pasión de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunas cosas suceden actualmente no porque Dios quiere que sucedan, sino que las permite, como los pecados. Por consiguiente, la voluntad que rechaza el pecado existente en sí o en otro, no está en desacuerdo con la voluntad divina. Los males penales, en cambio, se dan actualmente, incluso por voluntad divina. Sin embargo, no se exige para la rectitud de la voluntad que el hombre los quiera en sí mismos, sino solamente que no ponga resistencia al orden de la justicia divina, según se ha dicho anteriormente (q.19 a.10).

ARTÍCULO 3

¿Puede la tristeza ser un bien útil?

3 q.46 a.6 ad 2.

Objeciones por las que parece que la tristeza no puede ser un bien útil.

1. En efecto, dice Eclo 30,25: *La tristeza ha matado a muchos y no hay utilidad en ella.*

2. Aún más: La elección es de aquello que es útil para un fin. Pero la tristeza no es elegible, antes, al contrario, una cosa debe elegirse sin tristeza más bien que con ella, como dice III *Topic.*[9] Luego la tristeza no es un bien útil.

3. Y también: *Todas las cosas existen por razón de su operación,* como dice II *De coelo*[10]. Pero la tristeza impide la operación, como dice X *Ethic.*[11] Luego la tristeza no tiene razón de bien útil.

En cambio, el sabio no busca sino lo útil. Pero como dice Eclo 7,5: *El corazón de los sabios está donde hay tristeza, y el corazón de los necios, donde hay alegría.* Luego la tristeza es útil.

Solución: *Hay que decir:* Del mal presente surgen dos movimientos apetitivos. Uno, por el que el apetito es contrario al mal presente. Y bajo este aspecto, la tristeza no tiene utilidad, porque lo presente no puede no serlo.

El segundo movimiento surge en el apetito para evitar o rechazar el mal contristante. Y en este sentido la tristeza es útil, si es respecto de algo que debe rehuirse. Porque se debe huir de una cosa por dos motivos. Primero, por razón de la cosa misma, que es contraria al bien, como el pecado. Y por eso la tristeza por el pecado es útil para que el hombre evite el pecado, como dice el Apóstol[12] en 2 Cor 7,9: *Me alegro no porque os entristecisteis, sino porque os entristecisteis para la penitencia.* En segundo lugar, se debe huir de una cosa, no porque sea mala en sí misma, sino por ser ocasión de mal, ya porque el hombre se adhiere a ella con amor excesivo, ya porque a causa de ella cae en algún mal, como se ve claro en los bienes temporales. Y bajo este aspecto la tristeza por los bienes temporales puede ser útil, como dice Eclo 7,3: *Mejor es ir a la casa del luto que a la casa del festín, pues en aquélla se recuerda el fin de todos los hombres.*

La tristeza, por tanto, respecto de todo lo que debe evitarse es útil, puesto que es doble el motivo de huir. En efecto, el mal en sí mismo debe evitarse, y todos rehúyen la tristeza por sí misma, como también todos apetecen el bien y la delectación en el bien. Luego, así como la delectación en el bien hace buscar el bien más ávidamente, así la tristeza por el mal hace huir del mal con más vehemencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La autoridad aducida se entiende de la tristeza inmoderada, que absorbe el ánimo, pues tal tristeza paraliza el ánimo y le impide huir del mal, como se ha dicho anteriormente (q.37 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Así como todo lo elegible se hace menos elegible por causa de la tristeza, así todo aquello de que debe huirse se hace más rechazable por causa de ella. Y en este sentido la tristeza es útil.

3. *A la tercera hay que decir:* La tristeza por una operación impide la operación, mientras que la tristeza por cesación de la operación hace obrar con más avidez.

9. ARISTÓTELES, c.2 n.16 (BK 117b30). 10. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 286a8): S. TH., lect.4 n.334. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 1175b17): S. TH., lect.7 n.2048. 12. SAN PABLO.

ARTÍCULO 4

¿Es el dolor del cuerpo el sumo mal?[c]

Objeciones por las que parece que la tristeza es el sumo mal.

1. En efecto, a lo óptimo se opone lo pésimo, como dice VII *Ethic.*[13] Pero una delectación es lo óptimo, a saber, la que pertenece a la felicidad. Luego alguna tristeza es el sumo mal.

2. Aún más: La bienaventuranza es el sumo bien del hombre, porque es su último fin. Pero la bienaventuranza consiste en que el hombre *tenga cuanto quiera, y no quiera nada malo,* como se ha dicho anteriormente (q.3 a.4 obi.5; q.3 a.8 obi.3). Luego el sumo bien del hombre es el cumplimiento de su voluntad. Pero la tristeza consiste en que sucede algo contra la voluntad, como consta por San Agustín en XIV *De civ. Dei*[14]. Luego la tristeza es el sumo mal del hombre.

3. Y también: San Agustín arguye así en *Soliloq.*[15]: *Estamos compuestos de dos partes, esto es, de alma y cuerpo, de las cuales la parte inferior es el cuerpo. El sumo bien es lo óptimo de la parte mejor, mientras que el sumo mal es lo pésimo de la inferior. Lo óptimo en el alma es la sabiduría; lo pésimo en el cuerpo es el dolor. Así pues, el sumo bien del hombre es saber; el sumo mal, padecer dolor.*

En cambio, la culpa es mayor mal que la pena, como se ha expuesto (1 q.48 a.6). Pero la tristeza o dolor pertenece a la pena del pecado, como disfrutar de las cosas mudables es el mal de la culpa. Pues dice San Agustín en el libro *De vera religione*[16]: *¿Cuál es el dolor llamado del alma sino carecer de las cosas mudables de que se disfrutaba, o que había esperado poder disfrutar? Y esto es todo lo que se llama mal, esto es, el pecado y la pena del pecado.* Luego la tristeza o dolor no es el sumo mal del hombre.

Solución: *Hay que decir:* Es imposible que alguna tristeza o dolor sea el sumo mal del hombre. En efecto, toda tristeza o dolor, o es por un verdadero mal, o por un mal aparente que es verdadero bien. Pero el dolor o tristeza que es por un verdadero mal, no puede ser el sumo mal, pues hay algo peor que él, esto es, o no juzgar como mal lo que es verdadero mal, o también no rechazarlo. Y la tristeza o dolor por un mal aparente que es verdadero bien, no puede ser el sumo mal, porque sería peor separarse por completo del verdadero bien. Por lo tanto, es imposible que alguna tristeza o dolor sea el sumo mal del hombre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dos bienes son comunes a la delectación y a la tristeza, a saber: un juicio verdadero sobre el bien y el mal, y el orden debido de la voluntad que aprueba el bien y rechaza el mal. Y de este modo aparece claro que en el dolor o tristeza hay algún bien con cuya privación puede empeorar. Pero no en toda delectación hay algún mal con cuya remoción pueda mejorar. Por consiguiente, alguna delectación puede ser el sumo bien del hombre, del modo que se ha dicho anteriormente (q.33 a.3), mientras la tristeza no puede ser el sumo mal del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* El mismo hecho de ser la voluntad contraria al mal, es un cierto bien. Y por este motivo la tristeza o dolor no puede ser el sumo mal, porque tiene alguna mezcla de bien.

3. *A la tercera hay que decir:* Es peor lo que daña a una cosa mejor que lo que daña a una cosa peor. Ahora bien, como dice San Agustín en *Enchirid.*[17], se llama mal *porque daña.* Por consiguiente, es mayor mal el del alma que el del cuerpo. De ahí que no sea válido el argumento que aduce San Agustín, no como suyo propio, sino como de otro[18].

13. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10 n.1677. 14. C.6: ML 41,409. 15. C.12: ML 32,881. 16. C.12: ML 34,132. 17. C.12: ML 40,237; cf. *De mor. Eccl. Cathol.* 1.2 c.3: ML 32,1346. 18. A saber, CORNELIO CELSO (cf. S. AGUSTÍN, *Solil.* 1.1 c.12: ML 32,881).

---

c La formidable afirmación de que peor que padecer el mal es «no juzgar que es mal lo que verdaderamente es mal o no rechazarlo», tiene un espléndido antecedente en la observación de Séneca: «¿Piensas tú que se preocupan del remedio quienes cuentan sus males por virtudes?» *(Carta* 26).

CUESTIÓN 40

De las pasiones del irascible. Y en primer lugar, de la esperanza y la desesperación

Empezamos ahora a tratar de las pasiones del irascible (cf. q.26 introd.); y, en primer lugar, de la esperanza y la desesperación; después, del temor y la audacia (q.41), y, por fin, de la ira (q.46). La primera de estas cuestiones plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Es la esperanza lo mismo que el deseo o anhelo?—2. ¿Reside la esperanza en la potencia aprehensiva o en la apetitiva?—3. ¿Se da la esperanza en los animales?—4. ¿Es la desesperación contraria a la esperanza?—5. ¿Es la experiencia causa de la esperanza?—6. ¿Abunda la esperanza en los jóvenes y en los ebrios?—7. Del orden de la esperanza al amor.—8. ¿Contribuye la esperanza a la operación?

ARTÍCULO 1

¿Es la esperanza lo mismo que el deseo o anhelo?

Supra q.25 a.1; 2-2 q.144 a.1; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3; q.2 a.3 q.ª2; *Compend. theol.* p.2 c.7; *De spe* a.1.

Objeciones por las que parece que la esperanza es lo mismo que el deseo o anhelo.

1. En efecto, la esperanza se considera como una de las cuatro principales pasiones. Pero San Agustín, al enumerar las cuatro principales pasiones, pone el anhelo en lugar de la esperanza, como consta en XIV *De civ. Dei*[1]. Luego la esperanza es lo mismo que el anhelo o deseo.

2. Aún más: Las pasiones se diferencian por sus objetos. Pero el objeto de la esperanza y del anhelo es el mismo, esto es, el bien futuro. Luego la esperanza es lo mismo que el anhelo o deseo.

3. Y también: Si se dice que la esperanza añade al deseo la posibilidad de conseguir el bien futuro, se replica: Lo que es accidental al objeto, no cambia la especie de la pasión. Pero el ser posible es accidental al bien futuro, que es objeto del anhelo o deseo y de la esperanza. Luego la esperanza no es una pasión específicamente diferente del deseo o anhelo.

En cambio, a potencias diversas corresponden pasiones diversas, que se diferencian específicamente. Pero la esperanza reside en el irascible; mientras el deseo y el anhelo, en el concupiscible. Luego la esperanza se diferencia específicamente del deseo o anhelo.

Solución: *Hay que decir:* La especie de la pasión se determina por el objeto. Ahora bien, acerca del objeto de la esperanza se tienen en cuenta cuatro condiciones. Primera, que sea un bien; pues, propiamente hablando, no hay esperanza sino del bien. Segunda, que sea futuro, pues la esperanza no se refiere al bien presente ya poseído. Y en esto se diferencia la esperanza del gozo, que se refiere al bien presente. Tercera, se requiere que sea una cosa ardua que se consigue con dificultad, pues no se dice que alguien espera una cosa mínima cuando está en su poder obtenerla inmediatamente. Y en esto se diferencia la esperanza del deseo o anhelo, que mira absolutamente al bien futuro, por lo cual pertenece al concupiscible, mientras que la esperanza pertenece al irascible. Cuarta, que ese objeto arduo sea posible de conseguir, pues nadie espera lo que es absolutamente inasequible. Y en esto se diferencia la esperanza de la desesperación.

Así, pues, es evidente que la esperanza se diferencia del deseo, como las pa-

1. C.3: ML 41,406.

siones del irascible se diferencian de las pasiones del concupiscible. Y por esta razón la esperanza presupone el deseo, como también todas las pasiones del irascible presuponen las pasiones del concupiscible, según se ha dicho anteriormente (q.25 a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín pone el anhelo en lugar de la esperanza, porque ambas miran al bien futuro, y porque el bien que no es arduo se reputa como nada; de manera que el anhelo parezca tender, sobre todo, al bien arduo, al cual tiende también la esperanza.

2. *A la segunda hay que decir:* El objeto de la esperanza no es el bien futuro absolutamente, sino como arduo y difícil de conseguir, como queda dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El objeto de la esperanza no sólo añade la posibilidad al objeto del deseo, sino también la arduidad, que hace que la esperanza pertenezca a otra potencia, esto es, a la irascible, que mira a lo arduo, como ya se ha expuesto (1 q.81 a.2; cf. supra q.23 a.1). Además, lo posible y lo imposible no son enteramente accidentales con respecto al objeto de la potencia apetitiva. Porque el apetito es principio de movimiento, y nada se mueve hacia una cosa sino bajo la razón de posible; ninguno, en efecto, se mueve hacia lo que juzga imposible de conseguir. Y por esto, la esperanza se diferencia de la desesperación según la diferencia entre lo posible y lo imposible.

ARTÍCULO 2

¿Reside la esperanza en la potencia aprehensiva o en la apetitiva?

In Sent. 3 d.26 q.1 a.1; q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que la esperanza pertenece a la potencia cognoscitiva.

1. En efecto, la esperanza parece ser cierta expectación, pues dice el Apóstol[2] en Rom 8,25: *Si esperamos, pues, lo que no vemos, aguardamos por la paciencia.* Pero la expectación parece pertenecer a la potencia cognoscitiva, de la que es propio *esperar con atención.* Luego la esperanza pertenece a la potencia cognoscitiva.

2. Aún más: La esperanza, al parecer, se identifica con la confianza. Pero la confianza, lo mismo que la fe, parece pertenecer a la potencia cognoscitiva. Luego también la esperanza.

3. Y también: La certeza es una propiedad de la potencia cognoscitiva. Pero la certeza se atribuye a la esperanza. Luego la esperanza pertenece a la potencia cognoscitiva.

En cambio, la esperanza mira al bien, como se ha dicho (a.1). Pero el bien, en cuanto tal, no es objeto de la potencia cognoscitiva. Luego la esperanza no pertenece a la potencia cognoscitiva, sino a la apetitiva.

Solución: *Hay que decir:* Implicando la esperanza una cierta extensión del apetito hacia el bien, pertenece claramente a la potencia apetitiva, pues el movimiento hacia las cosas corresponde propiamente al apetito, mientras que la acción de la potencia cognoscitiva se perfecciona no por el movimiento del que conoce hacia las cosas, sino, más bien, en cuanto las cosas conocidas están en el que conoce. Pero como la potencia cognoscitiva mueve a la apetitiva presentándole su objeto, según los diversos aspectos del objeto aprehendido, siguen diversos movimientos en la potencia apetitiva. En efecto, uno es el movimiento que resulta en el apetito de la aprehensión del bien, y otro de la aprehensión del mal. Y de la misma manera son diversos los movimientos que siguen a la aprehensión de algo presente o futuro, absoluto o arduo, posible o imposible. Y conforme a esto, la esperanza es un movimiento de la potencia apetitiva, que sigue a la aprehensión de un bien futuro, arduo y posible de obtener, esto es, la extensión del apetito a este bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como la esperanza mira al bien posible, surge en el nombre un doble movimiento de esperanza, como doble es el modo de serle posible una cosa, esto es: por su propio poder y por el poder de otro. Por tanto, lo que uno espera conseguir por su propio poder no se dice aguardarlo expectante,

2. SAN PABLO.

sino esperarlo solamente. Pero, propiamente hablando, se dice esperar con expectación *(exspectare)* lo que se espera por el auxilio ajeno, de modo que se dice *exspectare* (en latín) como implicando el fijar la mirada en otro *(ex alio spectare),* es decir, en cuanto que la potencia aprehensiva, yendo adelante, no sólo mira al bien que intenta conseguir, sino también a aquello por cuyo poder espera conseguirlo, según lo que dice Eclo 51,10: *Miraba en busca del socorro de los hombres.* Luego el movimiento de la esperanza a veces se llama expectación a causa de la previa inspección por parte de la potencia cognoscitiva[a].

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que el hombre desea y juzga poder conseguir, cree que lo conseguirá, y el movimiento que sigue en el apetito se llama confianza, por esa fe previa de la potencia cognoscitiva. Porque el movimiento apetitivo recibe su nombre del conocimiento precedente, como el efecto de la causa más conocida; pues la potencia aprehensiva conoce su acto mejor que el acto de la potencia apetitiva.

3. *A la tercera hay que decir:* La certeza se atribuye no sólo al movimiento del apetito sensitivo, sino también al del apetito natural; así se dice que la piedra tiende con certeza hacia abajo. Y esto es debido a la infalibilidad que le viene de la certeza del conocimiento, que precede al movimiento del apetito sensitivo, o incluso natural.

ARTÍCULO 3

¿Se da la esperanza en los animales?

In Sent. 3 d.26 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que no se da la esperanza en los animales.

1. En efecto, la esperanza se refiere al bien futuro, como dice el Damasceno[3]. Pero conocer el futuro no es propio de los animales, que tienen solamente conocimiento sensitivo, el cual no se extiende al futuro. Luego la esperanza no se da en los animales.

2. Aún más: El objeto de la esperanza es el bien posible de alcanzar. Pero lo posible y lo imposible son diferencias de lo verdadero y lo falso, que existe sólo en la mente, como dice el Filósofo en VI *Metaphys.*[4] Luego la esperanza no se da en los animales, que carecen de entendimiento.

3. Y también: Dice San Agustín, en *Super Gen. ad litt.*[5], que *los animales se mueven por las cosas que ven.* Pero la esperanza no es de lo que se ve, *porque lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?,* según dice Rom 8,24. Luego la esperanza no se da en los animales.

En cambio, la esperanza es una pasión del irascible. Pero en los brutos se da el irascible. Luego también la esperanza.

Solución: *Hay que decir:* Las pasiones interiores de los animales pueden descubrirse por los movimientos exteriores.

3. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.12: MG 94,929. 4. ARISTÓTELES, l.5 c.4 n.1 (BK 1027b27): S. TH., l.6 lect.4 n.1230ss. 5. L.9 c.14: ML 34,402.

a La delimitación de la pasión de esperanza (sobre el bien futuro arduo y posible) respecto de otras pasiones afines (deseo, temor, audacia, desesperanza) sobre objetos afines (bien futuro fácil de conseguir, mal futuro amenazante, bien futuro imposible de conseguir), y respecto del conocimiento antecedente o consiguiente, explica que el mismo movimiento específico de esperanza emotiva se exprese con los términos de esas vivencias afines, o que éstas se expresen con el término esperanza. De ahí la gran extensión analógica de este simplicísimo término latino *spes,* etimológicamente emparentado con el verbo *specere* o *spicere* (mirar atentamente a la persona o cosa esperada). La etimología de *exspectatio* sugerida aquí por Santo Tomás *(= ex alio spectare)* no parece ser más que acomodación fonética a la esperanza que se apoya en la ayuda de otro. Sobre esta complejidad de significación de la esperanza puede consultarse Ramírez en la obra *La esencia de la esperanza cristiana* (Madrid, Ed. Punta Europa), aparte del comentario a esta cuestión de la *Suma de teología.*

Estos manifiestan que en los animales se da la esperanza. En efecto, si un perro ve una liebre o el halcón un ave que están demasiado distantes, no se mueven hacia ellas, como si no esperasen poder alcanzarlas. Mas si se hallan cerca, van hacia ellas en la esperanza de apresarlas. Porque, como se ha dicho anteriormente (q.1 a.2; q.26 a.1; q.35 a.1), el apetito sensitivo de los animales e incluso el apetito natural de las cosas insensibles siguen a la aprehensión de un entendimiento, como asimismo el apetito de la naturaleza intelectiva, que se denomina voluntad. Pero en esto hay una diferencia, porque la voluntad es movida por la aprehensión del entendimiento unido, mientras el movimiento del apetito natural sigue a la aprehensión del entendimiento separado, que es el autor de la naturaleza, e igualmente el apetito sensitivo de los animales, que obran también por un cierto instinto natural. De ahí que se observe un proceso semejante al de las obras de arte. Y de este modo se dan en los animales la esperanza y desesperación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque los animales no conozcan lo futuro, no obstante, el animal se mueve por instinto natural hacia algo futuro como si lo previese. Porque este instinto les ha sido dado por el entendimiento divino, que prevé las cosas futuras.

2. *A la segunda hay que decir:* El objeto de la esperanza no es lo posible en cuanto diferencia de lo verdadero, porque bajo ese aspecto sigue a la relación del predicado con el sujeto; sino que el objeto de la esperanza es lo posible que se dice tal respecto de una potencia. Así es como se divide lo posible en V *Metaphys.*[6], es decir, en los dos posibles mencionados.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque lo futuro no cae bajo la vista, sin embargo, lo que el animal ve al presente mueve su apetito hacia algo futuro para perseguirlo o evitarlo.

ARTÍCULO 4

¿Es la esperanza contraria a la desesperación?

Supra q.23 a.2; infra q.45 a.1 ad 2; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3 ad 3.

Objeciones por las que parece que la desesperación es contraria a la esperanza.

1. En efecto, según dice X *Metaphys.*[7], *una cosa tiene un solo contrario.* Pero el temor es contrario a la esperanza. Luego la desesperación no le es contraria.

2. Aún más: Los contrarios parecen ser acerca de la misma cosa. Pero la esperanza y la desesperación no son acerca de la misma cosa, pues la esperanza mira al bien, mientras la desesperación es por razón de algún mal que impide la consecución del bien. Luego la esperanza no es contraria a la desesperación.

3. Y también: El movimiento es contrario al movimiento, mientras que el reposo se opone al movimiento como privación. Pero la desesperación parece implicar inmovilidad más bien que movimiento. Luego no es contraria a la esperanza, que importa un movimiento de extensión hacia el bien esperado.

En cambio está que la desesperación, por su mismo nombre, es contraria a la esperanza.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.23 a.2), en las mutaciones hay dos clases de contrariedad. Una, por acercamiento a términos contrarios, y tal contrariedad solamente se encuentra en las operaciones del concupiscible, como son contrarios el amor y el odio. Otra, por aproximación y alejamiento respecto del mismo término, y tal contrariedad se encuentra en las pasiones del irascible, como se ha dicho anteriormente (q.23 a.2). Ahora bien, el objeto de la esperanza, que es el bien arduo, se presenta, ciertamente, con carácter atrayente, en tanto se considera como posible de obtener, y bajo este aspecto tiende hacia él la esperanza, que

6. ARISTÓTELES, l.4 c.12 n.9 (BK 1019b30): S. TH., 1.5 lect.14 n.973. 7. ARISTÓTELES, 1.9 c.4 n.4 (BK 1055a19); c.5 n.l (BK 1055b30): S. TH., l.10 lect.5 n.2030; lect.7 n.2059.

implica una cierta aproximación. Pero en cuanto se le considera como imposible de obtener, se presenta con carácter repelente, porque, como dice III *Ethic.*[8]: *Cuando se llega a algo imposible, los hombres se retiran.* Y bajo este aspecto mira al objeto la desesperación. De ahí que implique un movimiento de retirada. Y por esta razón es contraria a la esperanza como el alejamiento al acercamiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor es contrario a la esperanza por razón de la contrariedad de los objetos, es decir, del bien y del mal, y esta contrariedad se encuentra en las pasiones del irascible, en cuanto se derivan de las pasiones del concupiscible. Pero la desesperación le es contraria solamente en cuanto a la contrariedad de acercamiento y alejamiento.

2. *A la segunda hay que decir:* La desesperación no mira al mal bajo la razón de mal, pero a veces mira accidentalmente al mal, en cuanto hace imposible la consecución de algún bien. Mas puede darse la desesperación por el mero sobreexceso del bien.

3. *A la tercera hay que decir:* La desesperación no importa solamente privación de esperanza, sino también alejamiento de la cosa deseada por juzgar imposible su consecución. Por consiguiente, la desesperación, como asimismo la esperanza, presupone el deseo, pues de aquello que no cae bajo nuestro deseo, ni tenemos esperanza ni desesperación. Y por esta razón cada una de ellas mira al bien que cae bajo el deseo.

ARTÍCULO 5

¿Es la experiencia causa de la esperanza?

Infra q.42 a.5 ad 1; q.45 a.3.

Objeciones por las que parece que la experiencia no es causa de la esperanza.

1. En efecto, la experiencia pertenece a la potencia cognoscitiva, por lo cual dice el Filósofo en II *Ethic.*[9] que *la virtud intelectual necesita experiencia y tiempo.* Ahora bien, la esperanza no reside en la potencia cognoscitiva, sino en la apetitiva, según se ha dicho (a.2). Luego la experiencia no es causa de la esperanza.

2. Aún más: Dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[10] que *los viejos son difíciles para la esperanza, a causa de la experiencia.* Por lo cual parece que la experiencia es causa de la falta de esperanza. Pero una misma cosa no es causa de los opuestos. Luego la experiencia no es causa de la esperanza.

3. Y también: Afirma el Filósofo en II *De caelo*[11] que *decir algo de todo y no dejar pasar nada, es a veces señal de necedad.* Pero que el hombre lo intente todo parece ser propio de una gran esperanza, mientras que la necedad proviene de la inexperiencia. Luego la inexperiencia, más bien que la experiencia, parece ser causa de la esperanza.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.*[12], que *algunos tienen buena esperanza, por haber vencido muchas veces y a muchos,* lo cual pertenece a la experiencia. Luego la experiencia es causa de la esperanza.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado antes (a.1), el objeto de la esperanza es el bien futuro, arduo y posible de conseguir. Luego una cosa puede ser causa de la esperanza, o porque hace que algo sea posible al hombre, o porque hace que éste juzgue que algo le es posible. Del primer modo es causa de esperanza todo lo que aumenta el poder del hombre, como las riquezas, la fortaleza y, entre otras cosas, también la experiencia; pues por la experiencia adquiere el hombre la facultad de hacer algo con facilidad, de donde resulta la esperanza. Por lo cual dice Vegecio en el libro *De re militari*[13]: *Nadie teme hacer lo que confía haber aprendido bien.*

Del segundo modo es causa de esperanza todo lo que hace juzgar a uno que algo le es posible. Y así, tanto la instrucción como cualquier género de persuasión pueden ser causa de esperanza. Y de este modo también la experiencia es causa de la esperanza, a saber, en cuanto por la experiencia se forma el hombre la

8. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 1112b24): S. TH., lect.8 n.471. 9. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1103a16): S. TH., lect.1 n.246. 10. ARISTÓTELES, c.13 n.11 (BK 1390a4). 11. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 287b28): S. TH., lect.7 n.364. 12. ARISTÓTELES, c.8 n.13 (BK 1117a10): S. TH., lect.17 n.577. 13. *Instit. rei militar.* l.1 c.1.

idea de que le es posible algo que consideraba imposible antes de su experiencia. Pero de este modo la experiencia puede ser también causa de la falta de esperanza. Porque así como por la experiencia se forma el hombre la idea de que le es posible algo que antes juzgaba imposible, así, al contrario, la experiencia le hace considerar como imposible lo que juzgaba posible.

Así pues, la experiencia es causa de la esperanza de dos modos, mientras que es causa de la falta de esperanza de un solo modo. Y por esta razón podemos decir que es más bien causa de la esperanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el orden de la práctica, la experiencia no sólo produce ciencia, sino también cierto hábito, por razón de la costumbre, que hace más fácil la operación. Además, la misma virtud intelectual contribuye a facilitar la operación, pues demuestra ser algo posible. Y de este modo es causa de la esperanza.

2. *A la segunda hay que decir:* En los viejos hay falta de esperanza a causa de la experiencia, en cuanto la experiencia les persuade de su imposibilidad. Por esto se añade allí[14] que para ellos *muchas cosas fueron a peor.*

3. *A la tercera hay que decir:* La necesidad y la inexperiencia pueden ser causa de esperanza accidentalmente, esto es, descartando la ciencia, por la que se juzga verdaderamente que algo no es posible. De ahí que por la misma razón por la que la experiencia es causa de la falta de esperanza, sea la inexperiencia causa de esperanza.

ARTÍCULO 6

¿Abunda la esperanza en los jóvenes y en los ebrios?

Infra q.45 a.3 ad 2.

Objeciones por las que parece que la juventud y la embriaguez no son causa de la esperanza.

1. En efecto, la esperanza importa certeza y firmeza. Por eso Heb 6,19 compara la esperanza al áncora. Pero los jóvenes y los ebrios están faltos de firmeza, pues su ánimo es fácilmente mudable. Luego la juventud y la embriaguez no son causa de la esperanza.

2. Aún más: Lo que aumenta el poder es especialmente causa de esperanza, como se ha dicho antes (a.5). Pero la juventud y la embriaguez llevan aneja cierta debilidad. Luego no son causa de la esperanza.

3. Y también: La experiencia es causa de esperanza, como queda dicho (a.5). Pero a los jóvenes les falta experiencia. Luego la juventud no es causa de la esperanza.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.*[15] que *los ebrios tienen buena esperanza.* Y en II *Rhetoric.*[16] dice que *los jóvenes tienen buena esperanza.*

Solución: *Hay que decir:* La juventud, según afirma el Filósofo en II *Rhetoric.*[17], es causa de esperanza por tres razones, que pueden tomarse de las tres condiciones del bien que es objeto de la esperanza; a saber, que es futuro, arduo y posible, según se ha indicado (a.1). En efecto, los jóvenes tienen mucho futuro y poco pasado. Y, por tanto, como la memoria es de lo pasado, y la esperanza, de lo futuro, tienen pocos recuerdos, pero viven mucho de la esperanza. Por otra parte, los jóvenes, por el calor de la naturaleza, abundan en espíritus vitales, y por eso se les ensancha el corazón. Por eso los jóvenes son animosos y tienen buena esperanza. De la misma manera, también aquellos que no han sufrido reveses ni han experimentado obstáculos en sus esfuerzos juzgan con facilidad que una cosa les es posible. De ahí que los jóvenes, por su inexperiencia de los obstáculos y deficiencias, fácilmente consideren posible una cosa. Y por eso son de buena esperanza.

Dos de estas cosas se hallan también en los ebrios, a saber, el calor y la abundancia de espíritus por causa del vino, y, además, la inadvertencia de los peligros y deficiencias. Y, por la misma razón, todos los necios y los que obran sin deliberación lo intentan todo y tienen mucha esperanza.

14. ARISTÓTELES, *Rhet.* l.2 c.13 n.11 (BK 1390a5). 15. ARISTÓTELES, c.8 n.14 (BK 1117a14): S. TH., lect.17 n.578. 16. ARISTÓTELES, c.12 n.8 (BK 138a19). 17. ARISTÓTELES, ibid.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque en los jóvenes y en los ebrios no haya en realidad firmeza, la hay, no obstante, en ellos según su propia estimación, pues piensan conseguir con certeza lo que esperan.

2. *E igualmente hay que decir a la segunda* que los jóvenes y los ebrios son débiles en realidad, pero, según su propia estimación, son poderosos, porque ignoran sus defectos.

3. *A la tercera hay que decir:* No sólo la experiencia, sino también la inexperiencia es en cierto modo causa de esperanza, como queda dicho (a.5 ad 3).

ARTÍCULO 7

¿Es la esperanza causa del amor?

Supra q.27 a.4 ad 3; infra q.62 a.4 ad 3; 2-2 q.17 a.8; *De spe* a.3.

Objeciones por las que parece que la esperanza no es causa del amor.

1. Porque, según San Agustín, en XIV *De civ. Dei*[18], la primera de las afecciones del alma es el amor. Pero la esperanza es una afección del alma. Luego el amor precede a la esperanza, y, por consiguiente, la esperanza no causa el amor.

2. Aún más: El deseo precede a la esperanza. Pero el deseo es causado por el amor, según se ha dicho (q.25 a.2; q.28 a.6 ad 2). Luego también la esperanza sigue al amor y, en consecuencia, no lo causa.

3. Y también: La esperanza produce delectación, como se ha dicho (q.32 a.3). Pero la delectación no se da sino respecto del bien amado. Luego el amor precede a la esperanza.

En cambio está lo que sobre aquello de Mt 1,2: *Abrahán engendró a Jacob,* dice la *Glosa*[19], esto es, *la fe a la esperanza, la esperanza a la caridad.* Ahora bien, la caridad es amor. Luego el amor es causado por la esperanza.

Solución: *Hay que decir:* La esperanza puede mirar a dos cosas. En efecto, mira como a su objeto al bien esperado. Pero como el bien esperado es lo arduo posible, y a veces una cosa ardua se nos hace posible no por nosotros, sino por medio de otros; por eso la esperanza mira también a aquello por lo que algo se nos hace posible.

Así pues, en cuanto la esperanza mira al bien esperado, es causada por el amor, pues no hay esperanza sino del bien deseado y amado. Mas, en cuanto la esperanza mira a aquel por quien se nos hace posible algo, entonces el amor es causado por la esperanza, y no viceversa. Pues por el hecho de que esperamos que nos pueden venir bienes por medio de alguien, nos dirigimos hacia él como hacia nuestro bien, y de esta manera comenzamos a amarle. Ahora bien, por el hecho de amar a alguien no esperamos de él sino accidentalmente, esto es, en cuanto creemos ser amados recíprocamente por él. Por consiguiente, el ser amados por alguien nos hace esperar en él, pero nuestro amor a él lo causa la esperanza que tenemos en él.

Y por lo expuesto es evidente la respuesta a las objeciones.

ARTÍCULO 8

¿Contribuye la esperanza a la operación o más bien la impide?

Objeciones por las que parece que la esperanza no ayuda a la operación, sino más bien la impide.

1. En efecto, la seguridad pertenece a la esperanza. Pero la seguridad produce negligencia, la cual impide la operación. Luego la esperanza impide la operación.

2. Aún más: La tristeza impide la operación, como se ha dicho anteriormente (q.37 a.3). Pero la esperanza algunas veces causa tristeza, pues dice Prov 13,12: *La esperanza que se dilata aflige el alma.* Luego la esperanza impide la operación.

3. Y también: La desesperación es contraria a la esperanza, como queda dicho (a.4). Pero la desesperación, sobre todo en asuntos bélicos, ayuda a la operación, pues dice 2 Re 2,26 que *es cosa peligrosa la desesperación.* Luego la esperanza produce el efecto contrario, impidiendo la operación.

En cambio está lo que dice 1 Cor 9,10, que *el que ara debe arar con la espe-*

18. C.7: ML 41,410. 19. *Glossa interl.* (5,5r).

ranza de percibir el fruto. Y la misma razón vale para todo lo demás.

Solución: *Hay que decir:* La esperanza implica de suyo ayudar a la operación, haciéndola más intensa. Y esto por dos motivos. Primero, por razón de su objeto, que es el bien arduo posible. Pues la apreciación de lo arduo excita la atención, mientras la persuasión de que es posible no da tregua al esfuerzo, siguiéndose de aquí que el hombre obra diligentemente a causa de la esperanza. Segundo, por razón de su efecto, pues la esperanza, como se ha dicho (q.32 a.3), causa delectación, que sirve de ayuda a la operación, según se ha expuesto anteriormente (q.33 a.4). La esperanza, por tanto, ayuda a la operación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La esperanza mira al bien que ha de conseguirse, mientras la seguridad mira al mal que ha de evitarse. De ahí que la seguridad parezca oponerse al temor más bien que pertenecer a la esperanza. Y sin embargo, la seguridad no causa negligencia, a no ser en cuanto disminuye la apreciación de lo arduo, con lo cual se disminuye también la razón de esperanza. Pues aquellas cosas en las que el hombre no teme ningún obstáculo, no se consideran ya como arduas.

2. *A la segunda hay que decir:* La esperanza de suyo produce delectación, y sólo accidentalmente causa tristeza, como se ha expuesto anteriormente (q.32 a.3 ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* La desesperación en la guerra se hace peligrosa a causa de la esperanza que la acompaña. Aquellos, en efecto, que desesperan de la huida, se desalientan en cuanto a escaparse, pero esperan vengar su muerte. Y, en consecuencia, a causa de esta esperanza luchan con más coraje y resultan así peligrosos para los enemigos.

CUESTIÓN 41

Del temor en sí mismo

Completado lo anterior, hemos de tratar ahora, en primer lugar, del temor y, luego, de la audacia (cf. q.40 introd.).

Acerca del temor se presentan cuatro cuestiones: primera, el temor en sí mismo; segunda, su objeto (q.42); tercera, su causa (q.43); cuarta, su efecto (q.44).

La primera cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Es el temor una pasión del alma?—2. ¿Es una pasión especial?—3. ¿Hay algún temor natural?—4. De las especies de temor.

ARTÍCULO 1

¿Es el temor una pasión del alma?

In Sent. 3 d.26 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que el temor no es una pasión del alma.

1. En efecto, dice el Damasceno, en el libro III[1], que *el temor es una virtud según la sístole,* esto es, por contracción, *deseosa de la esencia.* Pero ninguna virtud es pasión, como se prueba en II *Ethic.*[2] Luego el temor no es una pasión.

2. Aún más: Toda pasión es un efecto que proviene de un agente. Pero el temor no es de algo presente, sino futuro, como dice el Damasceno en el libro II[3]. Luego el temor no es una pasión.

3. Y también: Toda pasión del alma es un movimiento del apetito sensitivo, que sigue a la aprehensión del sentido. Luego, siendo el temor de un mal futuro, parece que no es una pasión del alma.

En cambio está que San Agustín, en XIV *De civ. Dei*[4], *enumera el temor entre las demás pasiones del alma.*

Solución: *Hay que decir:* Entre los demás movimientos del alma, ninguno, excepto la tristeza, tiene más carácter de pasión que el temor. Porque, como se ha dicho anteriormente (q.22), el concepto de pasión implica, en primer lugar, ser un movimiento de una potencia pasiva, esto es, a la cual se compara su objeto a la manera de un motor activo, por lo mismo que la pasión es efecto de un agente. Y de este modo también el sentir y entender se llaman pasiones. En segundo lugar, en sentido más propio, la pasión designa el movimiento de la potencia apetitiva que tiene un órgano corporal y que se realiza acompañado de una transmutación corporal. Y, todavía mucho más propiamente, se llaman pasiones aquellos movimientos que implican algún daño.

Ahora bien, es evidente que el temor, refiriéndose al mal, pertenece a la potencia apetitiva, que de suyo mira al bien y al mal, y corresponde al apetito sensitivo, pues se realiza acompañado de cierta transmutación corporal, es decir, *con contracción,* como dice el Damasceno[5]. Además importa una relación al mal, en cuanto el mal vence en cierto modo a algún bien. Por lo tanto, le compete con toda verdad el concepto de pasión. Sin embargo, menos que a la tristeza, que se refiere al mal presente; pues el temor mira al mal futuro, que no mueve tanto como el presente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud denota un principio de acción, y, por consiguiente, en cuanto los movimientos interiores de la potencia apetitiva son principios de

1. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.23: MG 94,1088. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1105b28): S. TH., lect.5 n.299. 3. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.12: MG 94,929. 4. C.5: ML 41,408. 5. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.3 c.23: MG 94,1088.

actos exteriores, se llaman virtudes. Pero el Filósofo niega[6] que la pasión sea una virtud, que es un hábito.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la pasión de un cuerpo natural proviene de la presencia corporal del agente, así también la pasión del alma proviene de la presencia psíquica del agente, en cuanto el mal, que es futuro en realidad, está presente en la aprehensión del alma.

3. *A la tercera hay que decir:* El sentido no aprehende lo futuro, pero, por el hecho de aprehender lo presente, el animal se mueve por instinto natural a esperar el bien futuro o a temer el mal futuro.

ARTÍCULO 2

¿Es el temor una pasión especial?

Objeciones por las que parece que el temor no es una pasión especial.

1. En efecto, dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[7]: *Al que no aterra el miedo, ni le abrasa la codicia, ni le debilita la enfermedad,* esto es, la tristeza, *ni el transporte de vana alegría le agita.* Por lo cual parece que, quitado el temor, todas las demás pasiones desaparecen. Luego no es una pasión especial, sino general.

2. Aún más: Dice el Filósofo en VI *Ethic.*[8] que *la prosecución y la huida son en el apetito lo que la afirmación y la negación en el entendimiento.* Pero la negación no es algo especial en el entendimiento, como tampoco la afirmación, sino algo común a muchas cosas. Luego tampoco la huida en el apetito. Pero el temor no es otra cosa que una cierta huida del mal. Luego el temor no es una pasión especial.

3. Y también: Si el temor fuese una pasión especial, se hallaría principalmente en el irascible. Pero el temor se halla también en el concupiscible, pues dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[9] que *el temor es una cierta tristeza;* y el Damasceno[10], que es *una virtud desiderativa.* Ahora bien, la tristeza y el deseo se hallan en el concupiscible, como se ha dicho anteriormente (q.23 a.4). Luego no es una pasión especial, puesto que pertenece a diversas potencias.

En cambio está que el temor se distingue de las otras pasiones del alma, como consta por el Damasceno en el libro II[11].

Solución: *Hay que decir:* Las pasiones del alma reciben su especie de los objetos. De ahí que sea pasión especial la que tiene un objeto especial. Ahora bien, el temor tiene un objeto especial, como lo tiene también la esperanza. Pues como el objeto de la esperanza es el bien futuro, arduo y posible de conseguir, así el objeto del temor es el mal futuro difícil, al que no se puede resistir. Por lo tanto, el temor es una pasión especial del alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas las pasiones del alma se derivan de un solo principio, a saber, del amor, en el que tienen mutua conexión. Y por razón de esta conexión, quitado el temor, las demás pasiones del alma desaparecen, no porque sea una pasión general.

2. *A la segunda hay que decir:* No toda huida del apetito es temor, sino la huida de algún objeto especial, como queda dicho (en la sol.). Y por eso, aunque la huida sea algo general, el temor, no obstante, es una pasión especial.

3. *A la tercera hay que decir:* El temor no se halla de ninguna manera en el concupiscible, pues no mira al mal absolutamente, sino al que presenta una cierta dificultad o arduidad, que apenas se le puede resistir. Pero como las pasiones del irascible se derivan de las pasiones del concupiscible y terminan en ellas, como se ha expuesto anteriormente (q.25 a.1), por eso se atribuye al temor lo que pertenece al concupiscible. Se dice, en efecto, que el temor es tristeza, en cuanto el objeto del temor es contristante, si está presente. De ahí que el Filósofo diga en el mismo lugar[12] que el temor procede *de la imaginación de un mal*

6. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.5 n.3 (BK 1105b28): S. TH., lect.5 n.299. 7. Q.33: ML 40,23. 8. ARISTÓTELES, c.2. n.2 (BK 1139a21): S. TH., lect.2 n.1128. 9. ARISTÓTELES c.5 n.1 (BK 138a21). 10. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.3 c.23; MG 94,1088. 11. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.12: MG 94,929; c.15: MG 94,932. 12. ARISTÓTELES *Rhet.* l.2 c.5 n.1 (BK 1382a21).

futuro que destruye o contrista. De la misma manera, también el Damasceno atribuye [13] el deseo al temor, porque así como la esperanza nace del deseo del bien, así el temor, de la huida del mal; mientras la huida del mal nace del deseo del bien, según se ha dicho anteriormente (q.25 a.2; q.29 a.2; q.36 a.2).

ARTÍCULO 3

¿Hay algún temor natural?

Objeciones por las que parece que que hay algún temor natural.

1. En efecto, dice el Damasceno en el libro III[14] que *hay un temor natural por el que el alma no quiere separarse del cuerpo.*

2. Aún más: El temor nace del amor, como queda dicho (a.2 ad 1). Pero hay un amor natural, como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[15] Luego también hay un temor natural.

3. Y también: El temor se opone a la esperanza, como se ha dicho anteriormente (q.40 a.4 ad 1). Pero hay una cierta esperanza de la naturaleza, como se ve por lo que dice Rom 4,18 de Abrahán, que *contra la esperanza* de la naturaleza *creyó en la esperanza* de la gracia. Luego hay también un temor de la naturaleza.

En cambio, lo que es natural se encuentra comúnmente en los seres animados e inanimados. Pero el temor no se encuentra en las cosas inanimadas. Luego el temor no es natural.

Solución: *Hay que decir:* Un movimiento se llama natural porque a él inclina la naturaleza. Pero esto sucede de dos modos. Uno, completándose un todo por la naturaleza, sin operación alguna de la potencia aprehensiva, como dirigirse hacia arriba es un movimiento natural del fuego, y crecer es un movimiento natural de los animales y de las plantas. De otro modo se dice natural el movimiento al que inclina la naturaleza, aunque no se realiza sino mediante la aprehensión, porque, como se ha dicho anteriormente (q.10 a.1; q.17 a.9 ad 2), los movimientos de la potencia cognoscitiva y apetitiva se reducen a la naturaleza como a su primer principio. Y de este modo aun los mismos actos de la potencia aprehensiva, como entender, sentir y recordar, y también los movimientos del apetito animal, se llaman a veces naturales.

Y en este sentido puede hablarse de un temor natural, que se distingue del temor no natural por razón de la diversidad de su objeto. Hay, en efecto, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[16], un temor del mal destructivo, que la naturaleza rehúye a causa del deseo natural de existir, y tal temor se llama natural. Hay además un temor del mal contristante, que no repugna a la naturaleza, sino al deseo del apetito, y tal temor no es natural. Como también anteriormente (q.26 a.1; q.30 a.3; q.31 a.7) se estableció una división del amor de la concupiscencia y de la delectación en natural y no natural.

Pero, según la primera acepción de *lo natural,* debe observarse que algunas pasiones del alma se llaman a veces naturales, como el amor, el deseo y la esperanza, mientras que otras no pueden denominarse naturales. Y la razón de esto es porque el amor y el odio, el deseo y la huida implican una cierta inclinación a proseguir el bien y evitar el mal, inclinación que, en verdad, corresponde también al apetito natural. Hay, por tanto, un amor natural, y también puede hablarse en cierto modo de un deseo o esperanza en las cosas naturales que carecen de conocimiento. En cambio, las otras pasiones del alma implican ciertos movimientos para los que de ningún modo es suficiente la inclinación natural. Ya porque de la naturaleza de estas pasiones es la sensación o conocimiento, según queda dicho (q.31 a.1 y 3; q.35 a.1), que la aprehensión se requiere esencialmente para la delectación y el dolor, no pudiendo, por eso, decirse que los seres carentes de conocimiento se deleiten o se duelan. O bien porque tales movimientos son contrarios a la razón misma de inclinación natural; por ejemplo, que la desesperación rehúya el bien a causa de alguna dificultad, y que el temor rehúse atacar al mal contrario, no

13. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.3 c.23: MG 94,1088. 14. S. JUAN DAMASCENO, ibid. 15. § 15: MG 3,713: S. TH., lect.12 n.454. 16. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1382a22).

obstante la inclinación natural a ello. Y por eso, tales pasiones no se atribuyen en manera alguna a las cosas inanimadas.

Y así es evidente la respuesta a las objeciones.

ARTÍCULO 4

¿Se asignan convenientemente las especies del temor?[a]

In Sent. 3 d.26 q.1 a.3; d.34 q.2 a.1 q.ª1 ad 6; *De verit.* q.26 a.4 ad 7.

Objeciones por las que parece que el Damasceno señala[17] inapropiadamente seis especies de temor, a saber, *la pereza, el rubor, la vergüenza, la admiración, el estupor y la congoja.*

1. En efecto, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[18], el temor proviene de un mal que contrista. Luego las especies de temor deben corresponder a las especies de tristeza. Ahora bien, las especies de tristeza son cuatro, como se ha dicho anteriormente (q.35 a.8). Luego solamente deben ser cuatro las especies de temor correspondientes a ellas.

2. Aún más: Lo que consiste en una acción nuestra, está sometido a nuestro poder, como queda dicho (a.4). Luego la pereza, el rubor y la vergüenza que miran a nuestra operación no deben considerarse especies de temor.

3. Y también: El temor es de algo futuro, como queda dicho (a.1 y 2). Pero la vergüenza es de un acto torpe ya cometido, como dice San Gregorio Niseno[19]. Luego la vergüenza no es una especie de temor.

4. Asimismo, el temor es solamente del mal. Pero la admiración y el estupor se refieren a algo grande e insólito, sea bueno o malo. Luego la admiración y el estupor no son especies del temor.

5. Además, los filósofos son impulsados por la admiración a investigar la verdad, como dice el principio de *Metaphys.*[20] Ahora bien, el temor no mueve a investigar, sino más bien a huir. Luego la admiración no es una especie de temor.

En cambio está en contra la autoridad del Damasceno[21] y de San Gregorio Niseno[22], que es suficiente.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado (a.2), el temor se refiere a un mal futuro que supera el poder del que teme, esto es, al que no es capaz de resistir. Mas tanto el bien como el mal del hombre pueden ser considerados ya en la operación de éste, ya en las cosas exteriores. En la operación del hombre puede temerse un doble mal. Primeramente, el trabajo que agobia a la naturaleza, es decir, cuando alguien rehúsa obrar por temor de un trabajo excesivo. En segundo lugar, la deshonra que daña a la reputación. Y así, si se teme la deshonra de cometer el acto hay rubor, mientras que, si es de un acto torpe ya cometido, hay vergüenza.

Por otra parte, el mal que consiste en las cosas exteriores puede superar la facultad del hombre para resistir por tres razones. Primera, por razón de su magnitud, esto es, cuando alguien considera un gran mal cuyo término es incapaz de calcular. Y entonces hay admiración. Segunda, por la falta de costumbre, es decir, porque se presenta a nuestra consideración algún mal insólito y, por eso, es grande en nuestra estimación. Y de este modo hay estupor, que es causado por la imaginación de algo desacostumbrado. Tercera, por razón de la imprevisión, es decir, porque no puede prevenirse, y así se temen las desgracias futuras. Y tal temor se denomina congoja.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las especies de tristeza establecidas antes (obi.1) no se toman de la diversidad del objeto, sino de la diversidad de los efectos y de ciertas

17. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.15: MG 94,932. 18. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1382a22). 19. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.20: MG 40,689. 20. ARISTÓTELES, l.1 c.2 n.8 (BK 982b12): S. TH., lect.3 n.54. 21. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.15: MG 94,932. 22. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.20: MG 40,693.

a Una exposición más amplia de la división del temor en los autores aludidos, explícita o implícitamente, en este artículo (Aristóteles, Andrónico de Rodas, Nemesio, Cicerón, S. Juan Damasceno) y en los lugares paralelos señalados del mismo Santo Tomás, puede verse en la obra citada de Ramírez, comentando esta cuestión (p.399-405).

razones especiales. Y, por tanto, no es preciso que aquellas especies de tristeza correspondan a estas especies de temor, que se toman de la división propia del objeto mismo del temor.

2. *A la segunda hay que decir:* La operación, en cuanto está ejecutándose ya, está sujeta al poder del operante. Pero puede considerarse algo acerca de la operación que supera la capacidad del operante, por cuya causa uno rehúsa obrar. Y conforme a esto, la pereza, el rubor y la vergüenza se consideran especies de temor.

3. *A la tercera hay que decir:* Puede temerse una afrenta u oprobio futuros por una acción pasada. Y en este sentido la vergüenza es una especie de temor.

4. *A la cuarta hay que decir:* No cualquiera admiración o estupor son especies del temor, sino la admiración acerca de un gran mal y el estupor sobre un mal insólito. O puede decirse que así como la pereza rehúye el trabajo de la operación exterior, así la admiración y el estupor rehúyen la dificultad de considerar una cosa grande o insólita, sea buena o mala, de manera que la admiración y el estupor son al acto del entendimiento lo que la pereza es al acto exterior.

5. *A la quinta hay que decir:* El que se admira rehúsa de momento dar un juicio sobre aquello de que se admira por temor de equivocarse, pero inquiere para el futuro. En cambio, el que padece estupor no sólo teme juzgar al presente, sino también en el futuro. De ahí que la admiración es el principio de la investigación filosófica, mientras el estupor es un obstáculo para la consideración filosófica.

CUESTIÓN 42

Del objeto del temor

Corresponde a continuación tratar del objeto del temor (cf. q.41 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Es el bien el objeto del temor o lo es el mal?—2. ¿Es el mal de la naturaleza objeto del temor?—3. ¿Hay temor del mal de culpa?—4. ¿Puede temerse el temor mismo?—5. ¿Se temen más las cosas repentinas?—6. ¿Se temen más lo que no tiene remedio?

ARTÍCULO 1

¿Es el bien el objeto del temor o lo es el mal?

2-2 q.19 a.1 et 2.

Objeciones por las que parece que el bien es objeto del temor.

1. En efecto, dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[1] que *nada tememos, sino perder lo que amamos y poseemos o no conseguir lo que esperamos.* Pero lo que amamos es el bien. Luego el temor mira al bien como a su objeto propio.

2. Aún más: Dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[2] que *el poder y el mismo estar sobre otro es terrible.* Pero eso es un bien. Luego el bien es el objeto del temor.

3. Y también: En Dios no puede haber nada malo. Pero se nos manda temer a Dios, según aquello del Sal 33,10: *Temed al Señor todos sus santos.* Luego también el temor es acerca del bien.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro II[3], que el temor es del mal futuro.

Solución: *Hay que decir:* El temor es un movimiento de la potencia apetitiva. Ahora bien, la prosecución y la huida son propias del temor, según dice VI *Ethic.*[4] Mas la prosecución es del bien, y la huida, del mal. Por consiguiente, todo movimiento de la potencia apetitiva que implica prosecución tiene un bien como objeto, mientras todo movimiento que implica huida tiene un mal como objeto. Luego, implicando el temor una huida, mira al mal primera y directamente como a su objeto propio.

Por otra parte, también puede mirar al bien en cuanto guarda relación con el mal. Esto puede tener lugar de dos maneras. Una, en cuanto por el mal se priva del bien, pues algo es malo por lo mismo que priva del bien. Por consiguiente, al rehuirse el mal por ser mal, síguese que se rehúye porque priva del bien, el cual se prosigue por el amor. Y en este sentido dice San Agustín[5] que no hay motivo de temer, sino el de perder el bien amado.

De otra manera se compara el bien con el mal como causa de éste, es decir, en cuanto algún bien por su poder puede producir algún daño en el bien amado. Y, por tanto, del mismo modo que la esperanza, según se ha dicho anteriormente (q.40 a.7), mira a dos cosas, esto es, al bien al que tiende y a aquello mediante lo cual espera conseguir el bien deseado; así también el temor mira a dos cosas, esto es, al mal que rehúye y a aquel bien que por su poder puede infligir un mal. De este modo teme a Dios el hombre, en cuanto puede infligir una pena espiritual o corporal. Así se teme también la potestad de un hombre, sobre todo cuando ha sido ofendida o cuando es injusta, porque entonces tiene a la mano el causar daño. Asimismo se teme *estar sobre otro,* esto es, apoyarse en otro, de suerte que está en su poder hacernos daño, como de quien conoce un crimen se teme que lo revele.

1. Q.33: ML 40,22. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1382a30). 3. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.12: MG 94,929. 4. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1139a21): S. TH., lect.2 n.1128. 5. *Octog. trium quaest.* q.33: ML 40,42.

Y con lo expuesto es evidente la respuesta a las objeciones.

ARTÍCULO 2

¿Es el mal de la naturaleza objeto de temor?

Objeciones por las que parece que el temor tiene por objeto el mal de la naturaleza.

1. En efecto, dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[6] que *el temor dispone al consejo.* Pero nosotros no nos aconsejamos sobre las cosas que suceden naturalmente, como dice III *Ethic.*[7] Luego el temor no es del mal de la naturaleza.

2. Aún más: Los defectos naturales, como la muerte y otras cosas similares, amenazan siempre al hombre. Si, pues, hubiera temor de estos males, sería necesario que el hombre estuviese siempre con temor.

3. Y también: La naturaleza no mueve a cosas contrarias. Pero el mal de la naturaleza proviene de la naturaleza. Luego que alguien rehúya este mal por temor no proviene de la naturaleza. Luego el temor natural no es del mal de la naturaleza, al cual, sin embargo, parece pertenecer este mal.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.*[8], que *lo más terrible de todo es la muerte,* que es un mal de la naturaleza.

Solución: *Hay que decir:* Como afirma el Filósofo en II *Rhetoric.*[9], el temor proviene *de la imaginación de un mal futuro que destruye o contrista.* Ahora bien, así como el mal que contrista es lo que contraría a la voluntad, así el mal que destruye es lo que contraría a la naturaleza. Y éste es el mal de la naturaleza. Por tanto, puede haber temor del mal de la naturaleza.

Pero hay que observar que el mal de la naturaleza a veces proviene de una causa natural, y entonces se llama mal de la naturaleza, no solamente porque priva de un bien de la naturaleza, sino también por ser efecto de la naturaleza, como la muerte natural y otros defectos semejantes. Otras veces, en cambio, el mal de la naturaleza proviene de una causa no natural, como la muerte que causa violentamente el perseguidor. Y en ambos casos el mal de la naturaleza en cierto modo se teme y en cierto modo no. En efecto, proviniendo el temor *de la imaginación de un mal futuro,* como dice el Filósofo[10], aquello que aparta la fantasía del mal futuro excluye también el temor. Y el que no aparezca un mal como futuro puede suceder de dos maneras. Primera, porque está remoto y distante, pues, por razón de la distancia, nos imaginamos que no ocurrirá. Y, por consiguiente, o no lo tememos o lo tememos poco. Porque, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[11], *lo que está muy lejos no se teme, pues todos saben que morirán, pero como no está cerca, no se preocupan.* Segunda, se estima un mal futuro como no futuro por razón de la necesidad, que hace estimarlo como presente. Por lo cual dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[12] que *aquellos a los que se va a decapitar no temen,* viendo que es inminente para ellos la necesidad de morir, *pues para que uno tema es preciso que haya alguna esperanza de salvación.*

Así, pues, no se teme el mal de la naturaleza, porque no se aprehende como futuro. En cambio, si el mal de la naturaleza, que es destructor, se aprehende como cercano, pero con alguna esperanza de evadirlo, entonces será temido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal de la naturaleza algunas veces no proviene de la naturaleza, como queda dicho (en la sol.). Pero, en cuanto proviene de la naturaleza, aun cuando no pueda evitarse del todo, puede, no obstante, retardarse. Y con esta esperanza es posible el consejo para evitarlo.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el mal de la naturaleza siempre amenaza, sin embargo, no siempre amenaza de cerca. Y, por eso, no siempre es temido.

3. *A la tercera hay que decir:* La muerte y los otros defectos de la naturaleza provienen de la naturaleza universal, a

6. ARISTÓTELES, c.5 n.14 (BK 1383a6). 7. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 1112a23); S. TH., lect.7 n.461. 8. ARISTÓTELES, c.6 n.6 (BK 1115a26): S. TH., 14 n.536. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1382 a21). 10. *Rhet.* l.2 c.5 n.1 (BK 1382a21). 11. C.5 n.1 (BK 1382a25). 12. C.5 n.14 (BK 1383a5).

los cuales se opone, en cuanto puede, la naturaleza particular. Y así, por la inclinación de la naturaleza particular hay dolor y tristeza por tales males cuando están presentes, y temor si amenazan para el futuro.

ARTÍCULO 3

¿Hay temor del mal de culpa?

2-2 q.144 a. 12.

Objeciones por las que parece que puede haber temor del mal de culpa.

1. En efecto, dice San Agustín en *Super canonicam Ioan.*[13] que *el hombre teme con casto temor la separación de Dios.* Pero nada nos separa de Dios sino la culpa, según aquello de Is 59,2: *Vuestros pecados han puesto separación entre vosotros y vuestro Dios.* Luego puede haber temor del mal de culpa.

2. Aún más: Dice Tulio en IV *De tusculanis quaest.*[14] que *tememos aquellas cosas cuya presencia nos entristece.* Pero uno puede dolerse o entristecerse del mal de culpa. Luego también puede uno temer el mal de culpa.

3. Y también: La esperanza se opone al temor. Pero la esperanza puede referirse al bien de la virtud, como es evidente por el Filósofo en IX *Ethic.*[15] Y el Apóstol[16] dice Gál 5,10: *Yo confío de vosotros en el Señor que no tendréis otros sentimientos.* Luego también puede haber temor del mal de culpa.

4. Asimismo, la vergüenza es una especie de temor, como se ha dicho anteriormente (q.41 a.4). Pero la vergüenza versa sobre un hecho torpe, que es un mal de culpa. Luego también el temor.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Rhetoric.* [17], que *no todos los males se temen; por ejemplo, ser uno injusto o tardo.*

Solución: *Hay que decir:* Según se ha indicado anteriormente (q.40 a.1; q.41 a.2), como el objeto de la esperanza es el bien futuro arduo que uno puede conseguir, así el temor es de un mal futuro arduo que no puede evitarse fácilmente. De lo cual puede concluirse que lo que está sujeto absolutamente a nuestro poder y voluntad, no tiene naturaleza de terrible, sino que sólo es terrible lo que depende de una causa extrínseca. Ahora bien, el mal de culpa tiene como causa propia la voluntad humana y, por consiguiente, no tiene propiamente razón de terrible.

Pero como la voluntad humana puede ser inclinada a pecar por una causa externa, si esta causa posee gran fuerza para inclinarla, entonces podrá haber temor del mal de culpa en cuanto depende de una causa externa; por ejemplo, cuando uno teme vivir en compañía de los malos, no sea que le induzcan a pecar. Pero, propiamente hablando, en tal disposición el hombre teme más la seducción que la culpa considerada en su naturaleza, es decir, en cuanto voluntaria, pues bajo este aspecto no es de temer.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La separación de Dios es una pena consiguiente al pecado, y toda pena procede de algún modo de una causa exterior.

2. *A la segunda hay que decir:* La tristeza y el temor convienen en una cosa, pues ambas tienen por objeto el mal, pero difieren en dos. Primera, porque la tristeza es del mal presente, y el temor, del mal futuro. Segunda, porque la tristeza, residiendo en el concupiscible, mira al mal absolutamente, y, en consecuencia, puede ser de cualquier mal, pequeño o grande. En cambio, el temor, hallándose en el irascible, mira al mal acompañado de cierta arduidad o dificultad, que desaparece en cuanto una cosa está sometida a la voluntad. Y, por tanto, no tememos todas las cosas futuras que cuando están presentes nos entristecen, sino sólo algunas, esto es, las que son arduas.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza es del bien asequible. Ahora bien, alguien puede conseguir el bien por sí mismo o por otro, y, por consiguiente, la esperanza puede ser de un acto de virtud, que está en nuestra facultad realizar. En cambio, el temor es de un mal que no está sometido a nuestra potestad, y, por tanto, el mal que se teme proviene siempre de una causa extrínseca, mientras el bien que se espera puede provenir

13. Tract.9 sobre 4,18: ML 35,2049. 14. C.6. 15. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 1166a25): S. TH., lect.5 n.1808. 16. S. PABLO. 17. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1382a22).

tanto de una causa intrínseca como de una causa extrínseca.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.41 a.4 ad 2 y 3), la vergüenza no es el temor del acto mismo del pecado, sino de la deshonra o ignominia que le sigue y que proviene de una causa extrínseca.

ARTÍCULO 4

¿Puede ser temido el temor mismo?

Objeciones por las que parece que el temor no puede ser temido.

1. En efecto, todo lo que se teme es custodiado con temor para no perderlo, como el que teme perder la salud, la guarda temiendo. Si, pues, el temor es temido, temiendo se guardará el hombre de temer, lo cual parece inadmisible.

2. Aún más: El temor es una huida. Pero nadie huye de sí mismo. Luego el temor no teme al temor.

3. Y también: El temor es de lo futuro. Pero el que teme, ya tiene temor. Luego no puede temer al temor.

En cambio está que el hombre puede amar el amor y dolerse del dolor. Luego también, por la misma razón, puede temer al temor.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado (a.3), solamente tiene razón de terrible lo que proviene de una causa extrínseca, mas no lo que proviene de nuestra voluntad. Ahora bien, el temor en parte proviene de una causa extrínseca y en parte está sometido a nuestra voluntad. Proviene, ciertamente, de una causa extrínseca, en cuanto es una pasión que sigue a la imaginación de un mal inminente. Y conforme a esto puede uno temer al temor, es decir, que le amenace la necesidad de temer a causa del ataque de un mal notable. Está sometido a la voluntad en cuanto el apetito inferior obedece a la razón, por lo que el hombre puede rechazar el temor, y en este sentido el temor no puede ser temido, como dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[18] Pero como alguien podría valerse de las razones que aduce para probar que el temor no es temido de ningún modo, por eso hay que responder a ellas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No todo temor es idéntico, sino que hay diversos temores según las diversas cosas que se temen. Nada impide, pues, que por un temor se preserve alguien de otro temor, y de esta manera se guarda de temer por dicho temor.

2. *A la segunda hay que decir:* Siendo uno el temor con que se teme al mal inminente, y otro el temor con que se teme al mismo temor del mal inminente, no se sigue que una cosa huya de sí misma o sea la huida de sí misma.

3. *A la tercera hay que decir:* Por la diversidad de temores ya mencionada (ad 2), puede el hombre temer con temor actual un temor futuro.

ARTÍCULO 5

¿Son más temidas las cosas repentinas?

Objeciones por las que parece que las cosas insólitas y repentinas no son más temidas.

1. En efecto, así como la esperanza es respecto del bien, así el temor es acerca del mal. Pero la experiencia contribuye a aumentar la esperanza de los bienes. Luego también contribuye a aumentar el temor de los males.

2. Aún más: Dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[19] que son más temidos *no los que son prontos a la ira, sino los apacibles y astutos.* Ahora bien, consta que *los iracundos* tienen movimientos más repentinos. Luego lo que es repentino es menos terrible.

3. Y también: Las cosas que suceden súbitamente pueden considerarse menos. Pero tanto más se temen las cosas cuanto más se las considera; por lo cual dice el Filósofo en III *Ethic.*[20] que *algunos parecen valientes a causa de su ignorancia, los cuales, si llegan a conocer que las cosas son distintas de como sospechan, huyen.* Luego las cosas repentinas se temen menos.

En cambio está lo que dice San Agustín en II *Confess.*[21]: *El temor se es-*

18. Q.33: ML 40,23. 19. ARISTÓTELES, c.5 n.11 (BK 1382b20). 20. ARISTÓTELES, c.8 n.16 (BK 1117a24): S. TH., lect.17 n.580-581. 21. C.6: ML 32,681.

panta de las cosas insólitas y repentinas contrarias a las cosas amadas y se preocupa de la seguridad.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (a.3; q.41 a.2), el objeto del temor es el mal inminente que no se puede rechazar con facilidad. Y esto proviene de dos cosas: de la magnitud del mal y de la debilidad del que teme. Ahora bien, a ambas cosas contribuye el que algo sea insólito y repentino. En primer lugar, contribuye a que aparezca mayor el mal inminente. En efecto, todas las cosas corporales, tanto buenas como malas, aparecen menores cuanto más se las considera. Y por eso, así como el dolor del mal presente se mitiga por razón de su larga duración, así también el temor del mal futuro se aminora mediante su consideración anticipada. En segundo lugar, al ser algo insólito y repentino, contribuye a la debilidad del que teme, en cuanto que le priva de los remedios de que el hombre puede proveerse para rechazar el mal futuro, por no poder disponer de ellos cuando el mal surge de improviso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El objeto de la esperanza es el bien que uno puede conseguir. Y, por tanto, lo que aumenta el poder del hombre, naturalmente aumenta la esperanza, y, por la misma razón, disminuye el temor, porque el temor es de un mal al que no se puede resistir con facilidad. Así, pues, como la experiencia hace al hombre más poderoso para obrar, por eso, del mismo modo que aumenta la esperanza, también disminuye el temor.

2. *A la segunda hay que decir:* Los iracundos no ocultan su ira y, por eso, el daño que causan no es tan repentino que no se prevea. Pero los hombres apacibles y astutos ocultan su ira, y así el daño inminente por parte de ellos no puede preverse, sino que llega de improviso. Y por esta razón dice el Filósofo[22] que tales hombres son más temidos.

3. *A la tercera hay que decir:* De suyo, los bienes o males corporales al principio parecen mayores. La razón de esto es porque una cosa resalta más puesta al lado de su contraria. Por eso, cuando alguien pasa de repente de la pobreza a la riqueza, aprecia más la riqueza debido a la pobreza anterior; y, al contrario, los ricos que caen de repente en la pobreza, la encuentran más horrible. Y por esta razón se teme más el mal repentino, porque parece ser mayor mal. Pero puede suceder por alguna circunstancia que la magnitud del mal permanezca oculta; por ejemplo, cuando los enemigos se esconden insidiosamente. Y entonces es verdad que una consideración diligente hace más terrible el mal.

ARTÍCULO 6

¿Se teme más lo que no tiene remedio?

Objeciones por las que parece que no debe temerse más lo que no tiene remedio.

1. En efecto, para que haya temor se requiere que quede alguna esperanza de salvación, como se ha dicho antes (a.3; q.41 a.2). Pero en los males irremediables no queda ninguna esperanza de salvación. Luego tales males no se temen en absoluto.

2. Aún más: Ningún remedio puede aplicarse al mal de la muerte, porque naturalmente no es posible el retorno de la muerte a la vida. Sin embargo, no es la muerte lo más temido, como dice el Filósofo en *Rhetoric.*[23] Luego no se teme más lo que no tiene remedio.

3. Y también: Dice el Filósofo en I *Ethic.*[24] que *no es mayor el bien que dura mucho que el de un solo día, ni el perpetuo que el que no lo es.* Luego, por la misma razón, tampoco es peor el mal. Pero las cosas que no tienen remedio no parecen diferenciarse de las otras sino por su larga duración o perpetuidad. Luego no son por esto peores o más terribles.

En cambio está lo que el Filósofo dice en II *Rhetoric.*[25], que *todo lo temible es más terrible aun cuando, una vez cometida la falta, no puede corregirse; o que no tiene socorro, o éste no es fácil.*

Solución: *Hay que decir:* El objeto del temor es el mal; por consiguiente, lo

22. ARISTÓTELES. 23. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1382a26). 24. ARISTÓTELES, c.6 n.6 (BK 1096b3): S. TH., lect.7 n.85. 25. ARISTÓTELES, c.5 n.12 (BK 1382b22).

que contribuye a aumentar el mal, contribuye a aumentar el temor. Pero el mal no sólo se aumenta según su especie, sino también según las circunstancias, como es manifiesto por lo dicho anteriormente (q.18 a.3). Y entre las demás circunstancias, la larga duración o incluso la perpetuidad parecen contribuir más a aumentar el mal. En efecto, las cosas que existen en el tiempo se miden en cierto modo por la duración del tiempo. Por lo cual, si padecer algo en un determinado tiempo es un mal, padecer lo mismo en doble tiempo se aprehende como duplicado. Y por esta razón, padecer la misma cosa durante un tiempo infinito, que es padecerla perpetuamente, implica en cierto modo un aumento infinito. Ahora bien, los males que, después de hacerse presentes, no pueden tener remedio o no lo tienen con facilidad, se consideran como perpetuos o de larga duración. Y, por lo tanto, se hacen sumamente terribles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El remedio del mal es doble. Uno, mediante el cual se impide que venga el mal futuro. Y, suprimido tal remedio, desaparece la esperanza y, en consecuencia, el temor. De ahí que no hablemos ahora de tal remedio. Hay otro remedio del mal, mediante el cual se aleja el mal ya presente. Y de este remedio tratamos aquí.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la muerte sea un mal irremediable, sin embargo, como no amenaza de cerca, no se teme, según se ha dicho antes (a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* El Filósofo habla allí[26] del bien en sí mismo, que es el bien según su especie. Pero en este sentido no se aumenta el bien por la larga duración o la perpetuidad, sino por la naturaleza del mismo bien.

26. ARISTÓTELES, *Rhet.* l.2 c.5 n.12 (BK 1382b22).

CUESTIÓN 43

De las causas del temor

Corresponde a continuación tratar de la causa del temor (cf. q.41 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. ¿Es el amor causa del temor?—2. ¿Es la impotencia causa del temor?

ARTÍCULO 1

¿Es el amor causa del temor?

In Ps. ps.18.

Objeciones por las que parece que el amor no es causa del temor.

1. En efecto, lo que induce a una cosa es su causa. Pero *el temor induce al amor de caridad,* como dice San Agustín *Super canonicam Ioan.*[1] Luego el temor es causa del amor, y no viceversa.

2. Aún más: Dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[2], que *son temidos, sobre todo, aquellos de quienes aguardamos inminentemente algunos males.* Pero, por el hecho de que aguardamos un mal de alguien, somos provocados más bien al odio que al amor. Luego el temor es causado más bien por el odio que por el amor.

3. Y también: Se ha dicho anteriormente (q.42 a.3) que lo que depende de nosotros no tiene razón de terrible. Pero las cosas que proceden de nosotros provienen especialmente de lo íntimo del corazón. Luego el temor no es causado por el amor.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[3]: *Nadie dude de que no es otra la causa de temer sino el poder perder lo que amamos después de conseguirlo, o no alcanzarlo después de esperarlo.* Luego todo temor es causado porque amamos algo. El amor, en consecuencia, es causa del temor.

Solución: *Hay que decir:* Los objetos de las pasiones del alma son respecto de ellas como las formas respecto de las cosas naturales o artificiales, porque las pasiones del alma reciben su especie de los objetos, como las cosas antedichas, de sus formas. Por consiguiente, así como todo lo que es causa de la forma es causa de la cosa constituida por esa forma, así también todo lo que de cualquier modo es causa del objeto, es causa de la pasión. Ahora bien, una cosa puede ser causa del objeto, o a modo de causa eficiente, o a modo de disposición material. Así, el objeto de delectación es el bien aprehendido como conveniente y unido, y su causa eficiente es aquello que causa la unión, o lo que ocasiona la conveniencia o bondad de semejante bien o su apariencia; mientras la causa a modo de disposición material es un hábito o cualquier disposición en virtud de la cual resulta conveniente para alguien, o es aprehendido como tal, el bien que le está unido.

Así, pues, viniendo a nuestro caso, el objeto del temor es lo que se estima como un mal futuro próximo al que no se puede resistir con facilidad. Y, por tanto, aquello que puede infligir ese mal es la causa eficiente del objeto del temor y, consiguientemente, del mismo temor. Mas lo que hace disponer a uno de manera que algo sea tal mal para él, es la causa del temor y de su objeto a modo de disposición material Y en este sentido el amor es causa del temor, pues, por lo mismo que alguien ama un bien, se sigue que lo que priva de ese bien sea un mal para él y, por consiguiente, que lo tome como un mal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se ha expuesto anteriormente (q.42 a.1), el temor pri-

1. Tract.9 super 4,18: ML 35,2049. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.13 (BK 138b33). 3. Q.33 n.13: ML 40,22.

mera y directamente mira al mal que rehúye, el cual se opone al bien amado. Y así, el temor, de suyo, nace del amor. Pero secundariamente mira a la causa de la que proviene tal mal. Y así, accidentalmente, el temor conduce algunas veces al amor, en cuanto el hombre que teme ser castigado por Dios, guarda sus mandamientos, y de este modo comienza a esperar, y la esperanza conduce al amor, como se ha dicho anteriormente (q.40 a.7).

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel de quien se aguardan males, primeramente se le odia, pero una vez que se comienza a esperar bienes de él, entonces empieza a ser amado. En cambio, el bien al que es contrario el mal que se teme, era amado desde un principio.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento es procedente respecto de lo que es a modo de causa eficiente del mal terrible, mientras el amor es su causa a modo de disposición material, como se ha dicho (en la sol.).

ARTÍCULO 2

¿Es la impotencia causa del temor?

In Ps. ps.26.

Objeciones por las que parece que la impotencia no es causa del temor.

1. En efecto, se teme, sobre todo, a los que tienen poder. Pero la impotencia es contraria al poder. Luego la impotencia no es causa del temor.

2. Aún más: Los que van a ser decapitados se hallan en la máxima impotencia. Pero los tales no temen, como dice II *Rhetoric.*[4] Luego la impotencia no es causa del temor.

3. Y también: Pelear proviene de la fortaleza, no de la impotencia. Pero los combatientes temen a los que luchan frente a ellos, como dice II *Rhetoric.*[5] Luego la impotencia no es causa del temor.

En cambio, las causas de los contrarios son contrarias. Pero *las riquezas, la fuerza, el gran número de amigos y el poder excluyen el temor,* como dice II *Rhetoric.*[6] Luego el temor se produce por la falta de estas cosas.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha expuesto antes (a.1), puede considerarse una doble causa del temor. La primera, a modo de disposición material, por parte del que teme; la segunda, a modo de causa eficiente, por parte de lo que se teme. Así, pues, en cuanto a la primera, la impotencia es, de suyo, causa del temor. En efecto, sucede que por la falta de poder no puede uno rechazar con facilidad un mal inminente. Pero en cambio, para causar temor se requiere una impotencia de cierta medida. Pues la impotencia que causa el temor de un mal futuro es menor que la impotencia consiguiente al mal presente, objeto de la tristeza. Y aún sería mayor la impotencia si desapareciese totalmente la sensación del mal o el amor del bien cuyo contrario se teme.

En cuanto a la segunda, el poder y la fuerza, absolutamente hablando, son causa del temor, pues por el hecho de que algo que se aprehende como nocivo es poderoso, su efecto no puede rechazarse. Puede suceder, sin embargo, accidentalmente, que bajo este aspecto un defecto cause temor, en cuanto que alguien, debido a un defecto, quiera causar daño; por ejemplo, movido por la injusticia, o porque ha sido antes ofendido o teme serlo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento procede de la causa del temor por parte de la causa eficiente.

2. *A la segunda hay que decir:* Los que ya van a ser decapitados están padeciendo un mal presente. Y, por tanto, su impotencia excede la medida del temor.

3. *A la tercera hay que decir:* Los que combaten no temen por razón del poder que les capacita para luchar, sino a causa de la falta de poder, debido a lo cual no confían en que habrán de vencer.

4. ARISTÓTELES, c.5 n.14 (BK 138a5). 5. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 1382b13). 6. ARISTÓTELES, c.5 n.20 (BK 1383b1).

CUESTIÓN 44

De los efectos del temor

Pasamos ahora a tratar de los efectos del temor (cf. q.41 introd,). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Produce el temor contracción?—2. ¿Dispone para el consejo?—3. ¿Produce temblor?—4. ¿Impide la operación?

ARTÍCULO 1

¿Produce el temor contracción?

Objeciones por las que parece que el temor no produce contracción.

1. En efecto, cuando se produce la contracción, el calor y los espíritus vitales se retiran al interior. Pero por la abundancia del calor y de los espíritus vitales en el interior se ensancha el corazón para emprender algo con audacia, como es manifiesto en los airados. Lo contrario de esto sucede en el temor. Luego el temor no produce contracción.

2. Aún más: Aumentados los espíritus y el calor en el interior por la contracción, se sigue que el hombre prorrumpa en gritos, como se ve en los que sienten dolor. Pero los que temen no gritan, sino más bien se vuelven taciturnos. Luego el temor no produce contracción.

3. Y también: La vergüenza es una especie de temor, como se ha dicho anteriormente (q.41 a.4). Pero *los avergonzados se ponen rojos*, como dice Tulio en IV *De tusculanis quaest.* [1], y el Filósofo en IV *Ethic.*[2] Ahora bien, el enrojecimiento del rostro no indica una contracción, sino lo contrario. Luego la contracción no es efecto del temor.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III[3], que *el temor es una virtud por sístole,* esto es, por contracción.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha expuesto anteriormente (q.28 a.5), en las pasiones del alma, el movimiento de la potencia apetitiva es como lo formal, mientras la alteración corporal es como lo material. Ambos elementos están mutuamente proporcionados. De ahí que la alteración corporal se produzca a semejanza y según la naturaleza del movimiento apetitivo. Ahora bien, en cuanto al movimiento animal del apetito, el temor implica cierta contracción. La razón de esto es porque el temor proviene de la imaginación de un mal inminente que difícilmente puede rechazarse, como se ha dicho anteriormente (q.41 a.2). Y el que una cosa sea difícil de rechazar proviene de la debilidad de la potencia, como se ha expuesto anteriormente (q.43 a.2). Y cuanto más débil es la potencia, a tanto menor número de cosas puede extenderse. Por consiguiente, de la misma imaginación que causa el temor, resulta cierta contracción en el apetito. Así vemos en los moribundos que la naturaleza se retrae hacia el interior a causa de la debilidad de sus fuerzas. Y vemos también en las ciudades que, cuando los ciudadanos temen, se retiran del exterior y se recogen cuanto pueden en el interior. Y a semejanza de esta contracción, que pertenece al apetito animal, se sigue también en el temor por parte del cuerpo la contracción del calor y de los espíritus al interior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como afirma el Filósofo[4] en *De problematibus*[5], aunque en los que temen se retraigan los espíritus de las partes exteriores a las interiores,

1. C.8. 2. ARISTÓTELES, c.9. n.2 (BK 1128b13): S. TH., lect.17 n.870. 3. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.23: MG 94,1088. 4. ARISTÓTELES. 5. Ps. ARISTÓTELES, sect.27 probl.3 (BK 947b23). *N.B.* Como modernamente esta obra titulada *Problemata* no suele incluirse en el *Corpus Aristotelicum* entre las auténticas de Aristóteles, por eso, siguiendo el texto latino de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás publicado por *Editiones Paulinae* de Roma (1962), citamos el autor como el seudo Aristóteles.

sin embargo, el movimiento de los espíritus no es idéntico en los airados y en los que temen. En los airados, en efecto, debido al calor y sutileza de los espíritus que provienen del apetito de venganza, se produce interiormente el movimiento de los espíritus desde las partes inferiores a las superiores, y, por eso, los espíritus y el calor se concentran alrededor del corazón. De lo cual se sigue que los airados se muestran prontos y audaces para acometer. En cambio, en los que temen, los espíritus, a causa del enfriamiento que los condensa, se mueven desde las partes superiores a las inferiores. Esta frialdad proviene de la imaginación de su falta de poder. Y por eso no aumentan el calor y los espíritus alrededor del corazón, sino más bien se alejan de él. De ahí que los que temen no sean prontos para atacar, sino más bien para rehuir.

2. *A la segunda hay que decir:* Es natural a todo el que sufre, sea hombre o animal, servirse de cualquier medio para librarse de la cosa nociva presente que le causa dolor. Así vemos que los animales doloridos hieren con la boca o con los cuernos. Ahora bien, en los animales, la principal ayuda para todo es el calor y los espíritus vitales. Y por eso en el dolor la naturaleza conserva el calor y los espíritus interiormente, a fin de utilizarlos en rechazar lo nocivo. De ahí que el Filósofo[6] diga en *De problematibus*[7] que, cuando los espíritus y el calor han aumentado en el interior, es preciso darles salida por la voz. Y por eso, los que sienten dolor apenas pueden reprimir los quejidos. En cambio, en los que temen se produce el movimiento del calor interior y de los espíritus desde el corazón a las partes inferiores, como queda dicho (ad 1). Por lo cual el temor se opone a la formación de la voz por la emisión de los espíritus hacia arriba a través de la boca. Por esta razón, el temor hace guardar silencio. Y de ahí también que *el temor haga temblar,* como dice el Filósofo[8] en *De problematibus*[9].

3. *A la tercera hay que decir:* Los peligros de muerte no sólo son contrarios al apetito animal, sino también a la naturaleza. Y por eso, en este temor no sólo se produce la contracción por parte del apetito, sino también por parte de la naturaleza corporal. En efecto, el animal, imaginándose la muerte, concentra el calor en el interior y se produce en él la misma disposición que cuando su muerte es naturalmente inminente. Y de ahí resulta que *los que temen la muerte palidecen,* como dice IV *Ethic.*[10] En cambio, el mal que teme la vergüenza, no se opone a la naturaleza, sino solamente al apetito animal. Y, por tanto, se produce, ciertamente, una contracción según el apetito animal, mas no según la naturaleza corporal. Pero el alma, como contraída en sí misma, se entrega más al movimiento de los espíritus vitales y del calor, de donde resulta la difusión de éstos a las partes exteriores. Y por eso se ponen rojos los avergonzados.

ARTÍCULO 2

¿Dispone el temor para el consejo?

2-2 q.129 a.7; *In Ps.* ps.12.

Objeciones por las que parece que el temor no dispone para el consejo.

1. En efecto, no es propio de una misma cosa disponer para el consejo e impedirlo. Pero el temor impide el consejo, pues toda pasión perturba la calma que se requiere para el buen uso de la razón. Luego el temor no dispone para el consejo.

2. Aún más: El consejo es un acto de la razón que piensa y delibera sobre las cosas futuras. Pero hay algún temor *que trastorna las ideas y hace salir a la mente de su lugar,* como dice Tulio en IV *De tusculanis quaest.*[11] Luego el temor no dispone para el consejo, sino más bien lo impide.

3. Y también: Como el consejo se aplica para evitar los males, así también se aplica para conseguir los bienes. Pero como el temor es de los males que deben evitarse, así la esperanza es de los bienes que deben conseguirse. Luego el temor no dispone para el consejo más que la esperanza.

En cambio está lo que dice el Filóso-

6. ARISTÓTELES. 7. Ps. ARISTÓTELES, sect.27 probl.9 (BK 948b20). 8. ARISTÓTELES. 9. Ps. ARISTÓTELES, sect.27 probl.1,6 (BK 947b12; 948a35). 10. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 1128b13): S. TH., lect.17 n.870. 11. C.8.

fo en II *Rhetoric.*[12], que *el temor dispone para el consejo.*

Solución: *Hay que decir:* Uno puede estar dispuesto para el consejo de dos modos. Primero, por la voluntad o solicitud de ser aconsejado. Y en este sentido el temor dispone para el consejo. Porque, como dice el Filósofo en III *Ethic.*[13]: *Nos aconsejamos sobre las cosas importantes en las cuales, por así decirlo, desconfiamos de nosotros mismos.* Ahora bien, las cosas que infunden temor no son simplemente malas, sino que tienen cierta importancia, ya porque se aprehenden como difíciles de rechazar, ya también porque se aprehenden como cercanas, según se ha dicho (q.42 a.2). Por eso los hombres buscan aconsejarse principalmente cuando sienten temor.

De un segundo modo se dice que uno está dispuesto para el consejo por la facultad de aconsejar bien. Y, en este sentido, ni el temor ni ninguna pasión dispone para el consejo. Porque al hombre afectado por alguna pasión las cosas le parecen mayores o menores de lo que son en la realidad. Así, al que ama, le parecen mejores las cosas que ama; y al que teme, más terribles las cosas que teme. Y de este modo, por falta de rectitud en el juicio, cualquier pasión, cuanto es de suyo, impide la facultad de aconsejar bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es evidente por lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuanto más fuerte es una pasión, tanto más impedido está el hombre afectado por ella. Y por eso, cuando el temor es fuerte, el hombre quiere, en verdad, aconsejarse, pero está tan perturbado en sus pensamientos, que no es capaz de hallar consejo. Pero si es un temor pequeño el que suscita la inquietud de aconsejarse y no perturba mucho la razón, puede incluso ayudar a la facultad de aconsejar bien, por razón de la consiguiente solicitud.

3. *A la tercera hay que decir:* También la esperanza dispone para el consejo, porque, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[14], *nadie se aconseja sobre aquellas cosas de que desespera,* como tampoco sobre las imposibles, según dice III *Ethic.*[15] El temor, sin embargo, dispone para el consejo más que la esperanza. Porque la esperanza es del bien en cuanto podemos conseguirlo; mientras que el temor es del mal en cuanto apenas puede repelerse, y así el temor mira más a la razón de dificultad que la esperanza. Y en los asuntos difíciles, sobre todo en los que no confiamos en nosotros, nos aconsejamos, como queda dicho (en la sol.).

ARTÍCULO 3

¿Produce temblor el temor?

Supra a.1 ad 2; *In Ethic.* 4, lect.17; *In Ps.* ps.17.

Objeciones por las que parece que el temblor no es efecto del temor.

1. En efecto, el temblor es ocasionado por el frío, pues vemos que los que tienen frío tiemblan. Ahora bien, el temor no parece causar frío, sino más bien calor desecante, señal de lo cual es que los que temen tienen sed, especialmente en los más grandes temores, como es manifiesto en los que son conducidos a la muerte. Luego el temor no produce temblor.

2. Aún más: La evacuación de las superfluidades proviene del calor; por eso, generalmente, las medicinas laxativas son calientes. Pero estas evacuaciones de las superfluidades provienen frecuentemente del temor. Luego el temor parece producir calor y, por lo tanto, no causa temblor.

3. Y también: En el temor, el calor se retira del exterior a las partes interiores. Si, pues, a causa de esta retirada del calor el hombre tiembla en las partes exteriores, parece que de la misma manera el temor debería producir temblor en todos los miembros exteriores. Pero no ocurre así. Luego el temblor del cuerpo no es efecto del temor.

En cambio está lo que dice Tulio en IV *De tusculanis quaest.*[16], que *el temblor, la palidez y el rechinar de dientes siguen al terror.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado antes (a.1), en el temor se produce una contracción desde el exterior hacia el interior y, por eso, las partes ex-

12. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 138a6) 13. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1112b120): S. TH., lect.7 n.472. 14. ARISTÓTELES, c.5 n.14 (BK 1383a7). 15. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 1112b24): S. TH., lect.8 n.477. 16. C.8.

teriores quedan frías, y por esta razón les sobreviene el temblor, que es el instrumento con que mueve el alma, como dice II *De anima*[17].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Retirado el calor del exterior al interior, aumenta el calor interiormente y, sobre todo, hacia las partes inferiores, esto es, en torno a la región digestiva. Y, por tanto, consumida la humedad, se sigue la sed, y también a veces la evacuación del vientre y la emisión de la orina, y en ocasiones incluso del semen. O bien la eliminación de estas superfluidades se produce por la contracción del vientre y de los testículos, como dice el Filósofo[18] en *De problematibus*[19].

2. *A la segunda hay que decir:* Es evidente por lo que antecede.

3. *A la tercera hay que decir:* Como en el temor el calor abandona el corazón, dirigiéndose de las partes superiores a las inferiores, por eso a los que sienten temor les tiembla especialmente el corazón y los miembros que tienen alguna conexión con el pecho, donde se halla el corazón. De ahí que a los que temen les tiemble principalmente la voz, por la proximidad de la arteria vocal al corazón. También tiembla el labio inferior y toda la mandíbula inferior por su contigüidad con el corazón, de donde resulta asimismo el rechinamiento de dientes. Y por la misma razón tiemblan los brazos y las manos. O también porque estos miembros son más movibles. Por lo cual, a los que temen les tiemblan hasta las rodillas, según aquello de Is 35,3: *fortaleced las manos flojas y robusteced las rodillas temblorosas.*

ARTÍCULO 4

¿Impide el temor la operación?

Objeciones por las que parece que el temor impide la operación.

1. En efecto, la operación se impide principalmente por la perturbación de la razón, que dirige en el obrar. Pero el temor perturba la razón, como queda dicho (a.2). Luego el temor impide la operación.

2. Aún más: Los que hacen alguna cosa con temor, fracasan más fácilmente en el obrar, como si uno camina por una viga en alto, fácilmente se cae debido al temor, mas no se caería si caminase por la misma viga colocada en el suelo, por falta de temor. Luego el temor impide la operación.

3. Y también: La pereza o flojedad es una especie de temor. Pero la pereza impide la operación. Luego también el temor.

En cambio está lo que dice el Apóstol[20] Flp 2,12: *Con miedo y temblor trabajad en vuestra salvación.*

Solución: *Hay que decir:* La operación exterior del hombre es causada, ciertamente, por el alma como primer motor, pero por los miembros corporales como instrumentos. Ahora bien, la operación puede ser impedida tanto por defecto del instrumento como por defecto del motor principal. Por parte, pues, de los instrumentos corporales, el temor, en cuanto es de suyo, tiende siempre naturalmente a impedir la operación exterior, a causa de la falta de calor que por el temor se produce en los miembros exteriores. Pero, por parte del alma, si es un temor moderado, que no perturba la razón, ayuda a obrar bien, en cuanto causa cierta solicitud y hace que el hombre sea más cuidadoso en aconsejarse y obrar. En cambio, si el temor crece tanto que perturba la razón, impide la operación incluso por parte del alma. Pero el Apóstol[21] no habla de tal temor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es evidente por lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Los que se caen de una viga colocada en alto, padecen perturbación de la imaginación a causa del temor de la caída que se imaginan.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo el que teme rehúye lo que teme, y, por consiguiente, siendo la pereza temor de la operación misma en cuanto laboriosa, impide la operación, porque retrae de ella a la voluntad. En cambio, el temor de otras cosas en tanto ayuda a la operación en cuanto inclina la voluntad a obrar aquello por lo que el hombre evita lo que teme.

17. ARISTÓTELES, c.4 n.16 (BK 416b29): S. TH., lect.9 n.348. 18. ARISTÓTELES. 19. Ps. ARISTÓTELES, sect.26 probl.10-11 (BK 948b35; 949a9). 20. S. PABLO. 21. S. PABLO.

CUESTIÓN 45

De la audacia

Pasamos ahora a tratar de la audacia (cf. q.41 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Es la audacia contraria al temor?—2. ¿Cómo se relaciona la audacia con la esperanza?—3. De la causa de la audacia.—4. De su efecto.

ARTÍCULO 1

¿Es la audacia contraria al temor?

Supra q.23 a.2.

Objeciones por las que parece que la audacia no es contraria al temor.

1. En efecto, dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[1] que *la audacia es un vicio.* Ahora bien, el vicio es contrario a la virtud. Luego, no siendo el temor virtud, sino pasión, parece que la audacia no es contraria al temor.

2. Aún más: Una cosa tiene un solo contrario. Pero la esperanza es contraria al temor. Luego la audacia no lo es.

3. Y también: Cada pasión excluye la pasión opuesta. Pero lo que se excluye por el temor es la seguridad, pues dice San Agustín en II *Confess.*[2] que *el temor toma precauciones por la seguridad.* Luego la seguridad es contraria al temor. Luego la audacia no lo es.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[3], que *la audacia es contraria al temor.*

Solución: *Hay que decir:* Es de la esencia de los contrarios que haya entre ellos la máxima distancia, como se afirma en X *Metaphys.*[4] Ahora bien, lo que más dista del temor es la audacia, pues el temor rehúye el daño futuro a causa de su victoria sobre el que teme, mientras la audacia afronta el peligro inminente por razón de su propia victoria sobre el peligro mismo. Luego manifiestamente la audacia es contraria al temor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ira, y la audacia y los nombres de todas las pasiones pueden tomarse en dos sentidos. Primero, en cuanto implican absolutamente los movimientos del apetito sensitivo hacia algún objeto bueno o malo, y así son nombres de pasiones. Segundo, en cuanto que juntamente con este movimiento implican un alejamiento del orden de la razón, y así son nombres de vicios. Y en este sentido habla San Agustín de la audacia, mientras que nosotros hablamos ahora de la audacia según el primer sentido.

2. *A la segunda hay que decir:* Una cosa bajo el mismo aspecto no tiene muchos contrarios, pero nada impide que los tenga bajo diversos aspectos. Y así se ha dicho anteriormente (q.23 a.2) que las pasiones del irascible tienen una doble contrariedad. La primera, por la oposición del bien y del mal, y de este modo el temor es contrario a la esperanza; la segunda, por la oposición del acercamiento y del alejamiento, y así la audacia es contraria al temor, mientras que la desesperación lo es a la esperanza.

3. *A la tercera hay que decir:* La seguridad no significa algo contrario al temor, sino la mera exclusión del temor, pues se dice estar seguro aquel que no teme. Por tanto, la seguridad se opone al temor como privación, y la audacia como contrario. Y así como lo contrario incluye en sí la privación, así la audacia incluye la seguridad.

ARTÍCULO 2

¿Sigue la audacia a la esperanza?

Supra q.25 a.3; *De verit.* q.26 a.5 ad 2; *In Ethic.* 3 lect.15.

Objeciones por las que parece que la audacia no sigue a la esperanza.

1. Q. 31: ML 40,21; q.34: ML 40,23. 2. C.6: ML 32,681. 3. ARISTÓTELES, c.5 n.16 (BK 1383a16). 4. ARISTÓTELES, 1.9 c.4 n.1 (BK 1055a9): S. TH., 1.10 lect.5 n.2024.

1. En efecto, la audacia es respecto de los males y cosas terribles, como dice III *Ethic.*[5] Pero la esperanza mira al bien, como se ha indicado anteriormente (c.40 a.1). Luego tienen diversos objetos y no son de un mismo orden. Luego la audacia no sigue a la esperanza.

2. Aún más: Como la audacia es contraria al temor, así la desesperación lo es a la esperanza. Pero el temor no sigue a la desesperación, antes bien la desesperación excluye el temor, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[6] Luego la audacia no sigue a la esperanza.

3. Y también: La audacia tiende a un bien, esto es, a la victoria. Pero tender al bien arduo es propio de la esperanza. Luego la audacia es lo mismo que la esperanza, y, por consiguiente, no sigue a ésta.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.* [7], que *aquellos que tienen buena esperanza son audaces.* Luego parece que la audacia sigue a la esperanza.

Solución: *Hay que decir:* Como ya se ha indicado muchas veces (q.22 a.2; q.25 a.1; q.41 a.1), todas estas pasiones del alma pertenecen a la potencia apetitiva, y todo movimiento de la potencia apetitiva se reduce a una prosecución o a una huida. Y la prosecución o huida es de algo, ya directa, ya indirectamente. Directamente o de suyo, la prosecución es del bien, y la huida, del mal; pero indirecta o accidentalmente la prosecución puede ser del mal por razón de un bien adjunto, y la huida, del bien, por razón de un mal anejo. Mas lo que es accidental sigue a lo que es esencial y directo. Y, por consiguiente, el acercamiento al mal sigue a la aproximación al bien, como la huida del bien sigue a la huida del mal. Ahora bien, estas cuatro cosas corresponden a cuatro pasiones: pues la prosecución del bien pertenece a la esperanza; la huida del mal, al temor; la aproximación al mal terrible, a la audacia; y la huida del bien, a la desesperación. De donde resulta que la audacia sigue a la esperanza, pues por lo mismo que alguien espera superar una cosa terrible inminente, la persigue audazmente. Pero la desesperación sigue al temor, pues la razón de que uno desespere es porque teme la dificultad aneja al bien que debería esperar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento concluiría si el bien y el mal fuesen objetos que no guardasen relación entre sí. Pero como el mal tiene alguna relación con el bien, puesto que es posterior al bien, como la privación lo es al hábito, por eso la audacia que acomete al mal sigue a la esperanza que se dirige al bien.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el bien es, absolutamente hablando, antes que el mal, sin embargo, la huida se debe al mal con anterioridad al bien, como la aproximación se debe al bien con anterioridad al mal. Y, por lo tanto, así como la esperanza es anterior a la audacia, así el temor lo es a la desesperación. Y de igual modo que no siempre del temor se sigue la desesperación, sino cuando fuere intenso, tampoco de la esperanza se sigue la audacia sino cuando fuere vehemente.

3. *A la tercera hay que decir:* La audacia, aunque es acerca de un mal al que está unido el bien de la victoria en la apreciación del audaz, mira, sin embargo, al mal, mientras que la esperanza mira al bien adjunto. Y de la misma manera, la desesperación mira directamente al bien que rehúye, mientras el temor mira al mal adjunto. Por consiguiente, propiamente hablando, la audacia no es una parte de la esperanza, sino su efecto, como tampoco la desesperación es parte del temor, sino su efecto. Y por esta misma razón la audacia no puede ser pasión principal.

ARTÍCULO 3

¿Es algún defecto la causa de la audacia?

Objeciones por las que parece que algún defecto es causa de la audacia.

1. En efecto, dice el Filósofo[8], en el libro *De problematibus*[9], que *los amadores del vino son fuertes y audaces.* Pero del vino proviene el defecto de la embriaguez.

5. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 1115b28): S. TH., lect.15 n.552. 6. ARISTÓTELES, c.5 n.14 (BK 1383a3). 7. ARISTÓTELES, c.8 n.13 (BK 1117a9): S. TH., lect.17 n.577. 8. ARISTÓTELES. 9. Ps. ARISTÓTELES, sect.27 probl.4 (BK 948a13).

Luego la audacia es causada por un defecto.

2. Aún más: Dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[10] que *los que no han experimentado los peligros son audaces.* Pero la inexperiencia es un defecto. Luego la audacia es causada por un defecto.

3. Y también: Los que han sufrido injusticias suelen ser más audaces, *como también las bestias cuando son heridas,* según dice III *Ethic.* [11] Pero sufrir injusticia es un defecto. Luego la audacia es causada por un defecto.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[12], que la causa de la audacia tiene lugar *cuando hay en la imaginación esperanza de cosas saludables como existentes cerca, y de las cosas temibles o como no existentes, o existiendo lejanas.* Pero lo que pertenece al defecto implica o separación de las cosas saludables o proximidad de las terribles. Luego nada de lo que pertenece al defecto es causa de la audacia.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (a.1 y 2), la audacia sigue a la esperanza y es contraria al temor. Por lo cual todo lo que por su naturaleza está ordenado a causar la esperanza o a excluir el temor es causa de la audacia. Y como el temor y la esperanza, e incluso la audacia, consisten, por ser pasiones, en un movimiento del apetito y en una transmutación corporal, la causa de la audacia puede considerarse de dos maneras, ya en cuanto a suscitar la esperanza, ya en cuanto a excluir el temor. La primera, por parte del movimiento apetitivo; y la segunda, por parte de la transmutación corporal.

Por parte del movimiento apetitivo que sigue a la aprehensión, se suscita la esperanza, causa de la audacia, por aquello que nos hace estimar como posible el conseguir la victoria, bien sea por el propio poder, como la fortaleza corporal, la experiencia en los peligros, la abundancia de riquezas y otras cosas similares; o bien por el poder de otros, como la multitud de amigos o de cualesquiera otros auxiliares, y principalmente si el hombre confía en la ayuda divina. Por lo cual, *quienes están en buena relación con las cosas divinas son más audaces,* según dice también el Filósofo en II *Rhetoric.*[13] Y el temor se excluye, en cuanto a esta manera, por el alejamiento de lo terrible amenazador; por ejemplo, no teniendo enemigos por no haber causado daño a nadie, el hombre no ve que le amenace peligro alguno, pues los peligros parecen amenazar especialmente a quienes han causado daño a otros.

En cambio, por parte de la transmutación corporal, la audacia es causada mediante la suscitación de la esperanza y la exclusión del temor por aquellas cosas que producen calor alrededor del corazón. Por lo cual dice el Filósofo en el libro *De partibus animalium*[14] que *aquellos que tienen el corazón pequeño cuantitativamente son más audaces, y los animales que tienen el corazón grande cuantitativamente, son tímidos; porque el calor natural no puede calentar tanto un corazón grande como uno pequeño, del mismo modo que el fuego no puede calentar tanto una casa grande como una pequeña.* Y en el libro *De problematibus*[15] dice que *los que tienen pulmón sanguíneo son más audaces por el calor del corazón que resulta de ello.* Y en el mismo lugar afirma que *los amadores del vino son más audaces por el calor del vino.* Por eso también se ha dicho anteriormente (q.40 a.6) que la embriaguez contribuye a dar buena esperanza, pues el calor del corazón rechaza el temor y suscita la esperanza por la extensión y amplitud del corazón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La embriaguez causa la audacia, no en cuanto es un defecto, sino en cuanto produce la dilatación del corazón, y también en cuanto crea la imagen de una cierta grandeza.

2. *A la segunda hay que decir:* Los que no tienen experiencia de los peligros son más audaces no por un defecto, sino accidentalmente, es decir, en cuanto que por su inexperiencia no conocen la propia debilidad ni la presencia de los peligros. Y así, por la eliminación de la causa del temor, resulta la audacia.

3. *A la tercera hay que decir:* Como indica el Filósofo en II *Rhetoric.*[16], *los que*

10. ARISTÓTELES, c.5 n.18 (BK 1383a28). 11. ARISTÓTELES, c.8 n.1116b32): S. TH., lect.17 n.574 12. ARISTÓTELES, c.5 n.16 (BK 1383a17). 13. ARISTÓTELES, c.5 n.21 (BK 1383b5). 14. ARISTÓTELES, l.3 c.4 (BK 667a15) 15. ARISTÓTELES, c.27 n.4 BK 948a17). 16. ARISTÓTELES, c.5 n.21 (BK 1383b7).

han sufrido injusticia se hacen más audaces, porque estiman que Dios socorre a los que padecen injusticia.

Y de esta manera queda claro que ningún defecto causa la audacia a no ser accidentalmente, en cuanto tiene adjunta alguna excelencia verdadera o imaginaria, por parte de sí o por parte de otro.

ARTÍCULO 4

¿Son los audaces más valerosos al principio que en medio del peligro?

In Ethic. lect.15.

Objeciones por las que parece que los audaces no son más valerosos al principio que en medio del peligro.

1. En efecto, el temblor es producido por el temor, que es contrario a la audacia, como es evidente por lo dicho (a.1; q.44 a.3). Pero los audaces a veces tiemblan al principio, como dice el Filósofo[17] en el libro *De problematibus* [18]. Luego no son más valerosos al principio que hallándose en medio del peligro.

2. Aún más: Con el aumento del objeto se acrecienta la pasión, de modo que, si un bien es amable, también un mayor bien es más amable. Pero lo arduo es el objeto de la audacia. Luego, aumentado lo arduo, se aumenta la audacia. Ahora bien, el peligro resulta más arduo y difícil cuando está presente. Luego entonces debe crecer más la audacia.

3. Y también: Las heridas recibidas provocan la ira. Pero la ira causa la audacia, pues dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[19] que *la ira da atrevimiento.* Luego cuando ya se hallan en medio del peligro y son heridos, parece que se hacen más audaces.

En cambio está lo que dice III *Ethic.*[20], que *los audaces son precipitados y animosos antes de los peligros, pero ya en ellos se retiran.*

Solución: *Hay que decir:* La audacia, siendo un movimiento del apetito sensitivo, sigue a la aprehensión de la potencia sensitiva. Ahora bien, la potencia sensitiva no compara ni examina cada una de las circunstancias de una cosa, sino que forma un juicio inmediato. Mas ocurre a veces que es imposible conocer en la aprehensión inmediata todas las dificultades que se presentan en un asunto determinado. De ahí que surja un movimiento de audacia para hacer frente al peligro. Y por eso, cuando experimentan el peligro mismo, sienten una dificultad mayor de la que se habían figurado. Y, en consecuencia, ceden.

En cambio, la razón es capaz de examinar atentamente todo lo que ofrece dificultad en un asunto. Y por eso, los fuertes, que afrontan los peligros según el juicio de la razón, al principio parecen remisos, porque no acometen con pasión, sino con la debida deliberación. Mas cuando se hallan en medio de los peligros no experimentan cosa alguna imprevista, sino que algunas veces son menores de lo que habían pensado de antemano. Y por eso son más perseverantes. O también porque afrontan los peligros por el bien de la virtud, y su voluntad del bien se mantiene firme en ellos por grandes que sean los peligros, mientras que los audaces lo hacen por la mera apreciación que produce en ellos la esperanza y excluye el temor, como se ha dicho (a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También en los audaces sobreviene el temblor a causa de la retirada del calor desde las partes exteriores a las interiores, como asimismo en los que temen. Pero en los audaces se retira el calor hacia el corazón, mientras que, en los que temen, hacia la región inferior.

2. *A la segunda hay que decir:* El objeto del amor es el bien absolutamente considerado; por lo cual, aumentado el bien absolutamente, aumenta el amor. En cambio, el objeto de la audacia es un compuesto de bien y de mal; y el movimiento de la audacia hacia el mal presupone el movimiento de la esperanza hacia el bien. Y por eso, si se añade tanta dificultad al peligro que sobrepasa la esperanza, el movimiento de la audacia no seguirá, sino que disminuirá. En cam-

17. ARISTÓTELES. 18. Ps. ARISTÓTELES, sect.27 probl.3 (BK 948a8). 19. ARISTÓTELES, c.5 n.21 (BK 1383b7). 20. ARISTÓTELES, c.7 n.12 (BK 1116a7): S. TH., lect.15 n.556.

bio, si el movimiento es de audacia, cuanto mayor es el peligro, tanto mayor se reputa la audacia.

3. *A la tercera hay que decir:* Una lesión no causa la ira, a no ser que se suponga alguna esperanza, como se dirá más adelante (q.46 a.1). Y, por consiguiente, si el peligro fuere tan grande que sobrepase la esperanza de la victoria, no se seguirá la ira. Pero en verdad que, si se sigue la ira, aumentará la audacia.

CUESTIÓN 46

De la ira en sí misma

Corresponde a continuación tratar de la ira (cf. q.40 introd.). Primero, de la ira en sí misma; segundo, de la causa que produce la ira y de su remedio (q-47); tercero, de su efecto (q.48). La primera de estas cuestiones plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Es la ira una pasión especial?—2. ¿Es el objeto de la ira el bien o el mal?—3. ¿Reside la ira en el concupiscible?—4. ¿Se da la ira con la razón?—5. ¿Es la ira más natural que la concupiscencia?—6. ¿Es la ira más grave que el odio?—7. ¿Se refiere la ira solamente a aquellos a quienes se refiere la justicia?—8. De las especies de la ira.

ARTÍCULO 1

¿Es la ira una pasión especial?[a]

Supra q.23 a.4; *In Sent.* 3 d.26 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que la ira no es una pasión especial.

1. En efecto, la potencia irascible recibe su nombre de la ira. Pero a esta potencia pertenecen no una sola pasión, sino muchas. Luego la ira no es una pasión especial.

2. Aún más: Cada pasión especial tiene una contraria, como se ve enumerándolas. Pero no hay pasión alguna contraria a la ira, como se ha dicho anteriormente (q.23 a.3). Luego la ira no es una pasión especial.

3. Y también: Una pasión especial no incluye otra. Pero la ira incluye muchas pasiones, pues se da con la tristeza y con la delectación y con la esperanza, como consta por el Filósofo en II *Rhetoric.*[1] Luego la ira no es una pasión especial.

En cambio está que el Damasceno considera la ira como pasión especial[2]. E igualmente Tulio en IV *De tusculanis quaest.*[3]

Solución: *Hay que decir:* Una cosa se denomina general de dos modos. Uno, por predicación, como *animal* es general respecto de todos los animales. Otro, por causalidad, como el sol es la causa general de todo lo que es engendrado aquí abajo, según Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[4] Pues así como el género contiene muchas diferencias en potencia en cuanto a la semejanza de la materia, así la causa agente contiene muchos efectos en cuanto a su potencia activa. Ahora bien, sucede que algún efecto es producido mediante el concurso de diversas causas, y como toda causa de alguna manera permanece en su efecto, puede decirse también, de un tercer modo, que el efecto producido por una multitud de causas implica una cierta generalidad, en cuanto que contiene de alguna manera en acto muchas causas.

Así, pues, la ira no es una pasión general del primer modo, sino que forma parte de una división con otras pasiones, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.4). E igualmente tampoco lo es del segundo modo, pues no es causa de otras pasiones, aunque el amor puede llamarse pasión general en este sentido, como demuestra San Agustín en XIV *De civ. Dei*[5], porque el amor es la primera raíz

1. ARISTÓTELES, c.2 n.1.2 (BK 1378a31; b1). 2. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.16: MG 94,932. 3. C.7; c.9. 4. §4: MG 3,697: S. TH. lect.3 n.311. 5. C.7: ML 41,410.

---

a Es bien notable el triple modo de generalidad señalado aquí por Santo Tomás: el universal lógico y el universal dinámico, bien sea de efecto (una causa con muchos efectos), bien sea de causa (un efecto de muchas causas).

de todas las pasiones, según se ha expuesto anteriormente (q.27 a.4). En cambio, la ira puede llamarse pasión general del tercer modo, en cuanto es causada por el concurso de muchas pasiones. En efecto, el movimiento de la ira no surge sino a causa de alguna tristeza inferida y supuestos el deseo y la esperanza de vengarse, porque, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[6], *el airado tiene esperanza de castigar, pues desea la venganza en cuanto le es posible.* Por eso, si la persona que causó el daño es muy superior, no se sigue la ira, sino solamente tristeza, como dice Avicena en *De anima* [7],

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La potencia irascible recibe su nombre de la ira, no porque todo movimiento de esta potencia sea ira, sino porque todos los movimientos de esta potencia terminan en la ira, y entre sus otros movimientos, ése es el más manifiesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Por lo mismo que la ira es causada por pasiones contrarias, a saber, por la esperanza, que es del bien, y por la tristeza, que es del mal, incluye en sí misma la contrariedad, y por eso no tiene contrario fuera de sí. Como en los colores intermedios tampoco se encuentra otra contrariedad que la de los colores simples, de los que provienen.

3. *A la tercera hay que decir:* La ira incluye muchas pasiones, no, ciertamente, como el género las especies, sino más bien según la inclusión de la causa en el efecto.

ARTÍCULO 2

¿Es el objeto de la ira el bien o el mal?

Infra a.6; *De malo* q.12 a.2 et 4.

Objeciones por las que parece que el objeto de la ira es el mal.

1. En efecto, dice San Gregorio Niseno[8] que la ira es como *el escudero de la concupiscencia,* en cuanto combate lo que impide la concupiscencia. Pero todo impedimento tiene razón de mal. Luego la ira mira al mal como objeto.

2. Aún más: La ira y el odio convienen en el efecto, pues es propio de ambas infligir daño a otro, como se ha dicho anteriormente (q.29 a.1). Pero el odio mira al mal como a su objeto, según se ha dicho anteriormente (q.29 a.1). Luego también la ira.

3. Y también: La ira es causada por la tristeza, por lo cual dice el Filósofo en VII *Ethic.*[9] que *la ira obra con tristeza.* Pero el objeto de la tristeza es el mal. Luego también el de la ira.

En cambio está lo que dice San Agustín en II *Confess.*[10], que *la ira apetece la venganza.* Pero el deseo de venganza es deseo de un bien, ya que la venganza pertenece a la justicia. Luego el objeto de la ira es el bien.

Asimismo, la ira implica siempre la esperanza, por lo que también produce delectación, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.* [11] Pero el objeto de la esperanza y de la delectación es el bien. Luego también el de la ira.

Solución: *Hay que decir:* El movimiento de la potencia apetitiva sigue al acto de la potencia aprehensiva. Ahora bien, la potencia aprehensiva conoce una cosa de dos modos. Primero, a modo de algo simple, como cuando entendemos qué es el hombre; segundo, a modo de algo complejo, como cuando entendemos que lo blanco está en el hombre. Por consiguiente, la potencia apetitiva puede tender al bien y al mal de ambos modos. A modo de algo simple o incomplejo, cuando el apetito absolutamente sigue o se adhiere al bien o rehúye el mal. Y tales movimientos son el deseo y la esperanza, la delectación y la tristeza, y otras cosas similares. Y a modo de algo complejo, como cuando el apetito está interesado en que un bien o un mal se halle o se realice en otro, ya tendiendo hacia esto, ya huyendo de aquello. Esto se ve manifiestamente en el amor y en el odio. En efecto, amamos a alguno en cuanto queremos que se halle en él un determinado bien, y le odiamos en cuanto que-

6. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1378b4). 7. P.4 c.6. 8. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.21: MG 40,692. 9. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 1149b20): S. TH., lect.6 n.1396. 10. C.6: ML 32,681. 11. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1378b1).

remos que se halle en él un determinado mal. Y lo mismo ocurre en la ira, pues todo el que se irrita, busca vengarse de alguien. Y así, el movimiento de la ira tiende a dos cosas, a saber, a la venganza misma, la que desea y espera como un bien, y por eso también se deleita en ella. Y tiende además hacia aquel de quien busca vengarse como hacia algo contrario y nocivo, lo cual pertenece a la razón de mal.

Hay que observar, sin embargo, una doble diferencia en esta relación de la ira con el odio y con el amor. La primera es que la ira siempre mira a dos objetos, mientras el amor y el odio a veces miran a un objeto solamente, como cuando se dice que alguien ama u odia el vino o algo semejante. La segunda es que los dos objetos a los que mira el amor son buenos, pues el que ama quiere el bien para alguien como conveniente para el mismo. Y los dos objetos a los que mira el odio implican razón de mal, pues el que odia quiere el mal para alguien como cosa inconveniente para ese tal. Pero la ira mira a un objeto según la razón de bien, es decir, a la venganza que desea; y al otro bajo la razón de mal, esto es, como a un hombre nocivo, del cual quiere vengarse. Y, por tanto, es una pasión compuesta en cierto modo de pasiones contrarias.

Y con esto aparece clara la respuesta a las objeciones.

ARTÍCULO 3

¿Reside la ira en el concupiscible?

In Sent. 3 d.26 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que la ira reside en el concupiscible.

1. En efecto, dice Tulio en IV *De tusculanis quaest.*[12] que la ira es una cierta *libido.* Pero la libido reside en el concupiscible. Luego también la ira.

2. Aún más: Dice San Agustín en *Regula*[13] que *la ira crece hasta el odio.* Y Tulio afirma en el mismo libro[14] que *el odio es ira inveterada.* Pero el odio reside en el concupiscible como el amor. Luego la ira reside en el concupiscible.

3. Y también: El Damasceno[15] y San Gregorio Niseno[16] dicen que *la ira está compuesta de tristeza y deseo.* Pero una y otro residen en el concupiscible. Luego la ira reside en el concupiscible.

En cambio, la potencia concupiscible es distinta de la irascible. Si, pues, la ira residiese en el concupiscible, no recibiría de ella su nombre la potencia irascible.

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.23 a.1), las pasiones del irascible difieren de las del concupiscible en que el objeto de éstas son el bien y el mal en absoluto, mientras el objeto de las pasiones del irascible son el bien y el mal con una cierta grandeza y arduidad. Ahora bien, se ha dicho (a.2) que la ira mira a dos objetos, esto es, a la venganza que desea y a aquel de quien busca vengarse. Y acerca de ambas cosas la ira requiere cierta arduidad, pues el movimiento de la ira no surge si no se da una cierta magnitud, puesto que *lo que no es nada o muy poco no merece ninguna estima,* como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[17] Por tanto, es evidente que la ira no reside en el concupiscible, si no en el irascible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tulio[18] llama libido al apetito de cualquier bien futuro sin distinción de lo arduo o no arduo. Y según esto, pone la ira bajo la libido, por cuanto es apetito de venganza. Pero en este sentido la libido es común al irascible y al concupiscible.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que la ira crece hasta el odio, no en el sentido de que la misma pasión que antes fue ira, después se haga odio por una especie de arraigo, sino por una cierta causalidad. La ira, en efecto, que dura largo tiempo, causa el odio.

3. *A la tercera hay que decir:* Se afirma que la ira está compuesta de tristeza y deseo, no como de partes, sino como de causas. Se ha dicho anteriormente (q.25 a.2), en efecto, que las pasiones del concupiscible causan las pasiones del irascible.

12. C.9. 13. Epist.211: ML 33,964. 14. *Tuscul.* l.4 c.9. 15. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,933. 16. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.21: MG 49,692. 17. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1378b12). 18. *Tuscul.* l.4 c.6.

ARTÍCULO 4

¿Se da la ira con la razón?

2-2 q.156 a.4; *In Ethic.* lect.6.

Objeciones por las que parece que la ira no se da con la razón.

1. En efecto, al ser la ira una pasión, reside en el apetito sensitivo. Pero el apetito sensitivo no sigue a la aprehensión de la razón, sino a la de la parte sensitiva. Luego la ira no se da con la razón.

2. Aún más: Los animales carecen de razón y, sin embargo, en ellos se encuentra la ira. Luego la ira no se da con la razón.

3. Y también: La embriaguez liga la razón y, sin embargo, contribuye a la ira. Luego la ira no se da con la razón.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VII *Ethic.*[19], que *la ira sigue en algún modo a la razón.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (a. 2), la ira es el apetito de venganza. Pero ésta implica la comparación entre el castigo que debe infligirse con el daño recibido. Por eso dice el Filósofo en VII *Ethic.*[20] que *el que silogiza que debe atacar a alguien se irrita inmediatamente.* Ahora bien, comparar y sacar conclusiones es propio de la razón. Y, por consiguiente, la ira se da en cierto modo con la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El movimiento de la potencia apetitiva puede darse con la razón de dos modos. Uno, con la razón imperando, y así la voluntad acompaña a la razón, por lo que también se llama apetito racional. Otro, con la razón denunciando, y de este modo la ira se da con la razón. En efecto, dice el Filósofo[21] en el libro *De problematibus*[22] que *la ira se da con la razón, no como razón que impera, sino como razón que manifiesta la injuria.* Porque el apetito sensitivo no obedece inmediatamente a la razón, sino mediante la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Los animales brutos tienen el instinto natural puesto en ellos por la razón divina, en virtud del cual tienen movimientos interiores y exteriores semejantes a los movimientos de la razón, como se ha dicho anteriormente (q.40 a.3).

3. *A la tercera boy que decir:* Como indica VII *Ethic.*[23], la ira *escucha de alguna manera a la razón,* en cuanto anuncia que se le ha hecho un ultraje, *pero no escucha enteramente,* porque no guarda la regla de la razón en contrapesar la venganza. La ira, por tanto, requiere algún acto de la razón y pone un obstáculo a la razón. Por eso dice el Filósofo[24], en el libro *De problematibus*[25], que los que están muy ebrios, como se hallan privados de todo juicio de la razón, no se aíran; pero los que están poco ebrios se irritan, porque conservan el juicio de la razón, aunque impedido.

ARTÍCULO 5

¿Es la ira más natural que la concupiscencia?

2-2 q.156 a.4; *De verit.* q.25 a.6 ad 4; *In Ethic.* 7 lect.6.

Objeciones por las que parece que la ira no es más natural que la concupiscencia.

1. En efecto, se dice que es propio del hombre ser un animal manso por naturaleza. Pero la mansedumbre se opone a la ira, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[26] Luego la ira no es más natural que la concupiscencia, sino que parece ser enteramente contra la naturaleza del hombre.

2. Aún más: La razón se contrapone a la naturaleza, pues aquellas cosas que obran según la razón no decimos que obren según la naturaleza. Pero la ira se da con la razón, y la concupiscencia sin ella, como dice VII *Ethic.*[27] Luego la concupiscencia es más natural que la ira.

3. Y también: La ira es apetito de venganza, mientras la concupiscencia es principalmente apetito de las cosas deleitables al tacto, a saber, de la comida y

19. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1149b1): S. TH., lect.6 n.1386. 20. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1149a33): S. TH., lect.6 n.1388. 21. ARISTÓTELES. 22. Ps. ARISTÓTELES, c.28 n.3 (BK 949b17). 23. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1149b1): S. TH., lect.6 n.1386. 24. ARISTÓTELES. 25. Ps. ARISTÓTELES, sect.3 probl.2,27 (BK 871a8; 875a29). 26. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1380a6). 27. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1149b1): S. TH., lect.6 n.1388.

de lo venéreo. Pero estas cosas son más naturales al hombre que la venganza. Luego la concupiscencia es más natural que la ira.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VII *Ethic.*[28], que *la ira es más natural que la concupiscencia.*

Solución: *Hay que decir:* Se llama natural lo que es causado por la naturaleza, como aparece claro en II *Physic.*[29] Por consiguiente, la cuestión de si una pasión es más o menos natural no puede decidirse sino por su causa. Ahora bien, la causa de la pasión, como se ha dicho anteriormente (q.36 a.2), puede considerarse de dos modos: uno, por parte del objeto, y otro, por parte del sujeto. Si, pues, se considera la causa de la ira y de la concupiscencia por parte del objeto, así la concupiscencia, principalmente de la comida y de lo venéreo, es más natural que la ira, en cuanto estas cosas son más naturales que la venganza.

En cambio, si se considera la causa de la ira por parte del sujeto, entonces en algún aspecto la ira es más natural, y, en algún otro lo es la concupiscencia. En efecto, la naturaleza de un hombre puede considerarse o según la naturaleza genérica, o según la específica, o bien según la complexión del individuo. Si, pues, se considera la naturaleza genérica, que es la naturaleza de este hombre en cuanto animal, así la concupiscencia es más natural que la ira, porque por su misma naturaleza común tiene el hombre inclinación a apetecer lo que conserva la vida tanto según la especie como en cuanto al individuo. Pero si consideramos la naturaleza del hombre por parte de la especie, es decir, en cuanto racional, así la ira es más natural al hombre que la concupiscencia, por cuanto la ira se da más con la razón que la concupiscencia. Por eso dice el Filósofo en VII *Ethic.*[30] que *es más humano castigar,* lo cual es propio de la ira, que *ser manso,* pues cada ser se alza naturalmente contra las cosas contrarias y nocivas. Y si se considera la naturaleza de un individuo concreto según su propia complexión, entonces la ira es más natural que la concupiscencia, puesto que a la disposición natural a airarse, que procede de la complexión, sigue con mayor facilidad la ira que la concupiscencia o cualquiera otra pasión. El hombre, en efecto, está dispuesto a irritarse en cuanto que tiene complexión biliosa, y la bilis se mueve más rápidamente que los demás humores, pues se asemeja al fuego. Y por eso aquel que se halla dispuesto a la ira por complexión natural se irrita con más prontitud que pasa al deseo ardiente el que está predispuesto a la concupiscencia. Y por esta razón dice el Filósofo, en VII *Ethic.*[31], que la ira se transmite de padres a hijos más que la concupiscencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el hombre puede considerarse no sólo la complexión natural por parte del cuerpo, que es atemperada, sino también la razón misma. Por parte, pues, de la complexión corporal, no hay en el hombre naturalmente, según su especie, predominio de la ira ni de ninguna otra pasión, debido al equilibrio de su complexión. En cambio, los otros animales, en cuanto que se apartan de esta clase de complexión hacia la disposición de una complexión extrema, por eso mismo se disponen naturalmente al exceso de alguna pasión, como el león a la audacia, el perro a la ira, la liebre al temor, etc. Y por parte de la razón es natural al hombre tanto irritarse como ser manso, en cuanto que la razón de alguna manera causa la ira denunciando su causa, y de alguna manera la calma, por cuanto el airado *no escucha del todo* el imperio de la razón, como se ha dicho anteriormente (a.4 ad3).

2. *A la segunda hay que decir:* La razón misma pertenece a la naturaleza del hombre. De ahí que, por lo mismo que la ira se da con la razón, se sigue que de alguna manera es natural al hombre*.

28. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1149b6): S. TH., lect.6 n.1390. 29. ARISTÓTELES, c.1 n.5.11 (BK 192b35; 193a32): S. TH., lect.1 n.147.152. 30. ARISTÓTELES, c.5 n.12 (BK 1126a30): S. TH., lect.13 n.812. 31. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1149b6): S. TH., lect.6 n.1392.

b En esta respuesta, como en el cuerpo del artículo, se resalta bien la mayor participación de razón en la ira que en las demás pasiones, especialmente en comparación con la concupis-

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento es procedente respecto de la ira y de la concupiscencia por parte del objeto.

ARTÍCULO 6

¿Es la ira más grave que el odio?

2-2 q.158 a.4; *De malo* q.12 a.4.

Objeciones por las que parece que la ira es más grave que el odio.

1. En efecto, dice Prov 27,4 que *la ira no tiene misericordia, ni el furor impetuoso.* Pero el odio a veces tiene misericordia. Luego la ira es más grave que el odio.

2. Aún más: Es peor padecer un mal y dolerse de él que simplemente padecerlo. Pero al que odia a alguien le basta con que aquel a quien odia sufra un mal, mientras que al airado no le basta, sino que pretende que lo conozca y se duela de él, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[32] Luego la ira es más grave que el odio.

3. Y también: Cuanto más cosas concurren a la constitución de algo, tanto más estable parece ser, como es más permanente el hábito causado por muchos actos. Pero, como se ha dicho antes (a.1), la ira es causada por el concurso de muchas pasiones, mientras que el odio, no. Luego la ira es más estable y más grave que el odio.

En cambio está que San Agustín en *Regula*[33] compara el odio a una *viga* y la ira a una *paja.*

Solución: *Hay que decir:* La especie de una pasión y su naturaleza se aprecian por su objeto. Ahora bien, el objeto de la ira y del odio es el mismo en cuanto al sujeto, pues así como el que odia desea el mal a aquel a quien odia, así el airado a aquel contra quien se irrita. Pero no por la misma razón, sino que el que odia desea el mal del enemigo, en cuanto tal, mientras que el airado desea el mal de aquel contra quien se irrita, no en cuanto mal, sino en cuanto tiene alguna razón de bien, es decir, por estimar que aquél es justo, en cuanto vindicativo. Por eso también se ha dicho antes (a.2) que el odio tiene lugar por la aplicación de un mal al malo, mientras la ira por la aplicación de un bien al malo. Ahora bien, es evidente que desear un mal bajo la razón de justo tiene menos carácter de mal que querer absolutamente el mal de uno. Porque querer el mal de alguien bajo la razón de justo puede ser incluso conforme a la virtud de la justicia, si se obedece el precepto de la razón, y el defecto de la ira está solamente en no obedecer al precepto de la razón al vengarse. Por lo tanto, es evidente que el odio es mucho peor y más grave que la ira.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la ira pueden considerarse dos cosas, a saber: lo que se desea y la intensidad del deseo. En cuanto a lo que se desea, la ira implica más misericordia que el odio. Puesto que el odio desea el mal de otro por el mal mismo, no se sacia con ninguna medida del mal, pues las cosas que se desean por sí mismas se desean sin medida, según dice el Filósofo en I *Politic.*[34], como el avaro las riquezas. De ahí que diga Eclo 12,16: *El enemigo, si halla ocasión, no se hartará de sangre.* Pero la ira no desea el mal sino bajo la razón de justa venganza. Por eso, cuando, a juicio del airado, el mal infligido sobrepasa la medida de la justicia, entonces se compadece. Por lo cual dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[35] que *el airado, si ocurren muchos males, se compadecerá, mientras el que odia, por ninguno.*

En cambio, en cuanto a la intensidad del deseo, la ira excluye la misericordia más que el odio, porque el movimiento de la ira es más impetuoso a causa de la

32. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a8). 33. *Epist.* 211: ML 33,964. 34. ARISTÓTELES, c.3 n.17 (BK 1257b25); cf. 1.2 c.4 n.11 (BK 1267b4): S. TH., lect.8 n.123; lect.9 n.272. 35. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a14).

---

cencia. Ello obedece a la complejidad del objeto de la ira, «compuesto en cierto modo del objeto de pasiones contrarias» (a.2); de ahí la superioridad del apetito irascible sobre el concupiscible, denominados precisamente por sus actos más característicos: la ira y la concupiscencia. Puede verse una exposición más amplia de esto en el lugar paralelo de *Ethic.* 7 lect.6 n.1388-1389.

inflamación de la bilis. Por lo que se añade inmediatamente: *¿Quién podrá soportar el ímpetu de un espíritu arrebatado?*

2. *A la segunda hay que decir:* Como se ha indicado (en la sol.), el airado desea el mal de alguien, en cuanto implica razón de justa venganza. Ahora bien, la venganza se efectúa por la aplicación de la pena. Y es de la naturaleza de la pena que sea contraria a la voluntad, que sea aflictiva y que se aplique por alguna culpa. Y por eso el airado desea que aquel a quien causa daño lo perciba y se duela, y sepa que es debido al ultraje que le ha hecho. En cambio, el que odia no se preocupa nada de esto, porque desea a otro el mal como tal. Mas no es verdad que sea peor aquello de lo que uno se entristece, pues *la injusticia y la imprudencia, siendo malas,* como, no obstante, son voluntarias, *no contristan a aquellos en quienes se hallan,* según dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[36]

3. *A la tercera hay que decir:* Lo producido por muchas causas es más estable cuando las causas son de la misma naturaleza, pero una causa puede prevalecer sobre otras muchas. El odio, en cambio, proviene de una causa más permanente que la ira, porque la ira surge de una conmoción del ánimo por una ofensa recibida, mientras que el odio procede de una disposición del hombre, en virtud de la cual estima serle contrario y nocivo aquello que odia. Y, por tanto, así como la pasión pasa más pronto que la disposición o el hábito, así la ira pasa más pronto que el odio, aunque también el odio sea una pasión que proviene de tal disposición. Y por eso dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[37] que *el odio es más incurable que la ira.*

ARTÍCULO 7

¿Se refiere la ira solamente a aquellos a quienes se refiere la justicia?

Objeciones por las que parece que la ira no se refiere solamente a aquellos a quienes se refiere la justicia.

1. En efecto, la justicia del hombre no se refiere a las cosas irracionales. Sin embargo, el hombre a veces se irrita con las cosas irracionales; por ejemplo, cuando un escritor tira la pluma airado, o un jinete golpea al caballo. Luego la ira no se refiere solamente a aquellos a quienes se refiere la justicia.

2. Aún más: La justicia del hombre no es respecto de sí mismo ni de sus cosas, como dice V *Ethic.*[38] Pero el hombre a veces se irrita consigo mismo, como el penitente por su pecado. Por eso dice Sal 4,5: *Enojaos, y no pequéis.* Luego la ira no se refiere solamente a lo mismo que la justicia.

3. Y también: La justicia y la injusticia pueden ser de uno solo con relación a todo un género o a toda una comunidad; por ejemplo, cuando una ciudad ha ofendido a alguien. Pero la ira no se da con respecto a un género, sino solamente a un individuo, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[39] Luego la ira no se refiere propiamente a los mismos que la justicia y la injusticia.

En cambio, lo contrario puede colegirse del Filósofo en II *Rhetoric.*[40]

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado antes (a.6), la ira desea el mal en cuanto tiene razón de justa venganza. Y por eso la ira se refiere a los mismos que la justicia y la injusticia. Porque aplicar la venganza corresponde a la justicia, mientras que perjudicar a alguien es propio de la injusticia. Por consiguiente, tanto por parte de la causa, que es el daño inferido por otro, como también por parte de la venganza, que desea el airado, es evidente que la ira pertenece a los mismos a quienes pertenecen la justicia y la injusticia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se ha indicado antes (a.4 ad 2), la ira, aunque se dé con la razón, puede hallarse también en los animales, que carecen de razón, en cuanto que por instinto natural son movidos mediante la imaginación hacia algo semejante a las operaciones de la razón. Así, pues, habiendo en el hombre razón e imaginación, el movimiento de la ira puede surgir de dos modos. Uno, por sola la imaginación que acusa el

36. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a11). 37. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a7). 38. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 1134b12): S. TH., lect.11 n.1013. 39. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a4). 40. ARISTÓTELES, c.2 (BK 1378a31); c.3 (BK 1380a5).

daño. Y así surge un movimiento de ira incluso contra los seres irracionales e inanimados, a semejanza de aquel movimiento que se da en los animales contra todo lo nocivo. Otro, por la razón que denuncia el daño. Y de este modo, como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[41], *no puede haber ira en manera alguna respecto de las cosas insensibles ni respecto de los muertos,* ya porque no sienten dolor, que es lo que principalmente buscan los airados en aquellos con los que están enojados, ya también porque no hay lugar para la venganza contra ellos, puesto que no pueden causar daño.

2. *A la segunda hay que decir:* Como indica el Filósofo en V *Ethic.*[42], *se da una cierta justicia e injusticia metafórica del hombre con respecto a sí mismo,* en cuanto que la razón rige el irascible y el concupiscible. Y en este sentido también se dice que el hombre se venga de sí mismo y, por consiguiente, que se irrita contra sí mismo. Pero propiamente y por su naturaleza no ocurre que uno se irrite consigo mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* En II *Rhetoric.*[43], el Filósofo señala esta sola diferencia entre el odio y la ira, que *el odio puede darse respecto de un género, y así odiamos a todo género de ladrones, pero la ira no se da sino respecto de algo individual.* La razón de esto es porque el odio es causado por el hecho de que se aprehende la cualidad de una cosa como discordante con nuestra disposición, lo cual puede ser en universal o en particular. Pero la ira se produce porque alguien nos ha ofendido con su acción. Ahora bien, las acciones son todas propias de seres individuales. Por consiguiente, la ira versa siempre sobre alguna cosa singular. Y cuando toda la ciudad nos ha ofendido, toda la ciudad se computa como un solo individuo.

ARTÍCULO 8

¿Se asignan convenientemente las especies de la ira?

Objeciones por las que parece que el Damasceno asigna[44] de manera inadecuada tres especies a la ira, a saber: cólera, manía y furor.

1. En efecto, ningún género se divide en especies diversas por un accidente. Pero estas tres cosas se diversifican[45] por un accidente, pues el comienzo del movimiento de la ira se llama bilis o cólera; la ira permanente se dice manía, y el furor es la ira que aguarda la ocasión para la venganza. Luego no son diversas especies de ira.

2. Aún más: Tulio dice en IV *De tusculanis quaest.*[46], que *el arrebato o encendimiento en griego se dice «thymosis»,* y es la ira pronta para surgir y pronta para cesar. Pero *thymosis,* según el Damasceno[47], es lo mismo que *furor.* Luego el furor no busca el tiempo para la venganza, sino que cesa con el tiempo.

3. Y también: San Gregorio, en XXI *Moral.*[48], establece tres grados de ira, a saber: *ira sin voz, ira con voz e ira con palabra,* conforme a las tres cosas que pone el Señor (Mt 5,22): *El que se enoja con su hermano,* donde se trata de *la ira sin voz;* y después añade: *El que dijere a su hermano raca,* donde se trata de *la ira con voz, pero aún no formada con palabra completa;* y, por último, dice: *Y el que dijere a su hermano fatuo,* donde *se completa la voz con la perfección de la palabra.* Luego la división de la ira propuesta por el Damasceno es insuficiente, no poniendo nada relativo a la voz.

En cambio está la autoridad del Damasceno[49] y de San Gregorio Niseno[50].

Solución: *Hay que decir:* Las tres espe-

41. ARISTÓTELES, c.3 n.16 (BK 1380b24). 42. ARISTÓTELES, c.11 n.9 (BK 1138b5): S. TH., lect.17 n.1106. 43. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a4). 44. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.16: MG 94,933 45. S. JUAN DAMASCENO, ibid. 46 C.9. 47. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,933. 48. C.5: ML 76,194. 49. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,933. 50. Cf. NEMESIO, *De nat. hom.* c.21: MG 40,692.

cies de ira que establece el Damasceno y también San Gregorio Niseno se toman de aquello que da a la ira algún aumento. Esto ocurre de tres modos. Uno, por la facilidad del mismo movimiento. Y a tal ira la llama bilis o cólera, porque se enciende rápidamente. Otro, por parte de la tristeza que causa la ira, la cual permanece mucho tiempo en la memoria; y ésta pertenece a la manía, que se deriva de *manendo (permaneciendo).* Él tercero, por parte de lo que apetece el airado, es decir, de la venganza; y ésta corresponde al furor, que no descansa hasta que castiga. Por eso el Filósofo, en IV *Ethic.*[51], a algunos de los que se irritan los llama *agudos,* porque se enojan pronto; a otros, *amargos,* porque retienen la ira por largo tiempo; a otros, *difíciles,* porque jamás descansan si no castigan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas aquellas cosas por las que la ira recibe alguna perfección, no le son completamente accidentales. Y, por tanto, nada impide que conforme a ellas se señalen las especies de la ira.

2. *A la segunda hay que decir:* El encendimiento en ira de que habla Tulio parece pertenecer a la primera especie de ira, que se caracteriza por la rapidez de la ira, más bien que al furor. Pero nada impide que el término griego *thymosis,* traducido en latín por *furor* (furor), implique ambas cosas, la rapidez en airarse y la firmeza del propósito para castigar.

3. *A la tercera hay que decir:* Esos grados de ira se distinguen por el efecto de la ira, y no por la diversa perfección del movimiento mismo de la ira.

51. ARISTÓTELES, c.5 n.9,10,11 (BK 1126a18; a19; a26): S. TH., lect.13 n.809.810.811.

CUESTIÓN 47

De la causa efectiva de la ira y de sus remedios

Pasamos ahora a tratar de la causa efectiva de la ira y de sus remedios (cf. q.46 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Es siempre el motivo de la ira algo hecho contra el que se irrita?—2. ¿Es sólo el desdén o desprecio el motivo de la ira?—3. De la causa de la ira por parte del que se irrita.—4. De la causa de la ira por parte de aquel contra quien uno se irrita.

ARTÍCULO 1

¿Es siempre el motivo de la ira algo hecho contra el que se irrita?

Objeciones por las que parece que no siempre se irrita uno por algo hecho contra él.

1. En efecto, el hombre pecando nada puede hacer contra Dios, pues dice Job 35,6: *Si multiplicares tus delitos, ¿qué harás contra El?* Se dice, sin embargo, que Dios se enoja contra los hombres a causa de sus pecados, según aquello del Sal 105,40: *Se encendió el furor del Señor contra su pueblo.* Luego no siempre se irrita uno por algo hecho contra él.

2. Aún más: La ira es un deseo de venganza. Pero alguno desea vengarse también de lo que se hace contra otros. Luego no siempre el motivo de la ira es algo hecho contra nosotros.

3. Y también: Como dice el Filósofo en II *Rhetoric.* [1], los hombres se irritan principalmente contra *los que desprecian aquello en lo que ellos se ocupan especialmente, como los estudiosos de la filosofía se irritan contra los que desprecian la filosofía,* e igualmente en otras cosas. Pero despreciar la filosofía no es causar daño al que estudia. Luego no siempre nos airamos por lo que se hace contra nosotros.

4. Asimismo, el que guarda silencio ante el que le insulta, le provoca más a la ira, como dice el Crisóstomo [2]. Pero por el hecho de callar nada hace contra él. Luego no siempre se provoca la ira de uno por algo que se hace contra él.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Rhetoric.* [3], que *la ira se produce siempre por cosas que afectan a uno mismo. Pero la enemistad también cabe sin éstas, porque si juzgamos que alguien es tal o cual cosa, le odiamos.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (q.46 a.6), la ira es el deseo de causar daño a otro bajo la razón de justa venganza. Pero la venganza no tiene lugar sino donde ha precedido la injuria. Y no toda injuria incita a la venganza, sino solamente la que afecta al que desea la venganza, porque así como cada ser apetece naturalmente el bien propio, así también rechaza naturalmente el mal propio. Ahora bien, la injuria hecha por alguien no afecta a uno, a no ser que de algún modo la haga contra él.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ira no se atribuye a Dios como pasión del alma, sino como juicio de su justicia, en cuanto quiere tomar venganza del pecado. Porque el pecador no puede causar ningún daño real a Dios pecando. Por su parte, sin embargo, obra contra Dios de dos maneras. Primeramente, en cuanto le desprecia en sus mandamientos. En segundo lugar, en cuanto causa daño a alguien, sea a sí mismo sea a otro, lo cual redunda en Dios, por cuanto el perjudicado está comprendido bajo la providencia y protección de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Nos airamos contra aquellos que perjudican a

1. ARISTÓTELES, c.2 n.13 (BK 1379a33). 2. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Rom.* hom.22: MG 60,609. 3. ARISTÓTELES, c.4 n.31 (BK 1382a2).

otros, y deseamos la venganza en cuanto los dañados nos pertenecen de alguna manera, bien por afinidad o amistad, o bien, al menos, por la comunidad de naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquello en lo que principalmente nos ocupamos, lo consideramos como un bien propio. Y por eso, cuando es despreciado, pensamos que también nosotros somos despreciados y nos damos por ofendidos.

4. *A la cuarta hay que decir:* El que calla provoca la ira del que le injuria, cuando parece callar por desprecio, como si tuviese en poco la ira del otro. Y ese desdén es un acto.

ARTÍCULO 2

¿Es sólo el menosprecio o desdén el motivo de la ira?

Objeciones por las que parece que no sólo el menosprecio o desdén es motivo de ira.

1. En efecto, dice el Damasceno[4] que *nos irritamos cuando hemos sufrido una injuria o creemos sufrirla.* Pero el hombre puede sufrir una injuria aun sin menosprecio o desdén. Luego no sólo el desdén es motivo de ira.

2. Aún más: Es propio del mismo sujeto desear el honor y entristecerse por el desdén. Pero los animales no desean el honor. Por consiguiente, no se contristan por el desdén. Y, sin embargo, *se provoca en ellos la ira cuando son heridos,* como dice el Filósofo en III *Ethic.*[5] Luego no sólo el desdén parece ser motivo de la ira.

3. Y también: El Filósofo en II *Rhetoric.*[6] señala otras muchas causas *de la ira; por ejemplo, el olvido y el alegrarse en las desgracias, el anuncio de males, el impedir conseguir lo que uno quiere.* Luego no sólo el desdén es provocador de la ira.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[7], que la ira es *el deseo de castigo con tristeza, a causa de un menosprecio que aparece hecho indebidamente.*

Solución: *Hay que decir:* Todas las causas de la ira se reducen al menosprecio. Hay, en efecto, tres especies de menosprecio, como dice II *Rhetoric.*[8], a saber: *el desdén, la oposición* o impedimento para cumplir la propia voluntad y *la contumelia.* Y todos los motivos de la ira se reducen a estos tres, por una doble razón. La primera, porque la ira desea el daño de otro en cuanto tiene razón de justa venganza, y, en tanto busca la venganza en cuanto parece ser justa. Y no se toma justa venganza sino de lo que ha sido hecho injustamente. De ahí que lo que provoca a ira sea siempre algo bajo la razón de injusto. Por lo cual dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[9] que *los hombres no se irritan, si piensan que sufren justamente de parte de quien les causa daño, porque la ira no surge contra lo justo.* Ahora bien, se puede hacer daño a uno de tres maneras; a saber: por ignorancia, por pasión y por elección. Y entonces comete uno mayor injusticia cuando causa daño por elección, o de propósito o con malicia cierta, como dice V *Ethic.*[10] Y por eso nos irritamos especialmente contra aquellos que pensamos nos han perjudicado de propósito. Porque si juzgamos que algunos nos han injuriado por ignorancia o pasión, o no nos enojamos contra ellos, o mucho menos, pues el hacer algo por ignorancia o pasión disminuye la razón de injuria y, en cierto modo, mueve a misericordia y a perdón. En cambio, los que de propósito causan daño parecen pecar por desprecio, y por eso nos enojamos grandemente contra ellos. Por lo que dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[11] que *contra los que hicieron algo con ira, o no nos enojamos o nos enojamos menos, pues no parecen haber obrado por menosprecio.*

La segunda razón es porque el menosprecio se opone a la excelencia del hombre, pues *los hombres menosprecian las cosas que de nada son dignas,* como dice II *Rhetoric.*[12] Ahora bien, nosotros buscamos alguna excelencia en todos nuestros bienes. Y, por consiguiente, cualquier daño que se nos infiera, en cuanto rebaja nuestra excelencia, parece pertenecer al menosprecio.

4. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.16: MG 94,942. 5. ARISTÓTELES, c.8 n.10 (BK 1116b25): S. TH., lect.17 n.571. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.9,20,26 (BK 1379a9; b17; b34). 7. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 1378a31). 8. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1378b13). 9. ARISTÓTELES, c.3 n.15 (BK 1380b16). 10. ARISTÓTELES, c.8 n.11 (BK 1135b24; 1136a4): S. TH., lect.13 n.1044,1048. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.11 (BK 1380a34). 12. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1378b12).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cualquier otra causa que no sea el desprecio, por la que alguien sufre una injuria, disminuye la razón de injuria. Sólo el desdén o menosprecio la aumenta. Y, por tanto, es de suyo causa de la ira.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el animal no desee el honor como tal, apetece, sin embargo, naturalmente una cierta excelencia, y se irrita contra aquello que se la impide.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas esas causas se reducen al menosprecio. El olvido, en efecto, es señal evidente de menosprecio, pues las cosas que apreciamos mucho, las grabamos más en la memoria. Igualmente, proviene de cierto menosprecio no temer contristar a alguien, anunciándole cosas infaustas. El que muestra señales de alegría en las desgracias de alguien, también parece preocuparse poco del bien o mal del mismo. De igual modo, el que impide a alguien conseguir su propósito sin obtener provecho alguno para sí, no parece preocuparse mucho de su amistad. Y, por lo tanto, todas esas cosas, en cuanto son señales de menosprecio, provocan a ira.

ARTÍCULO 3

¿Es la excelencia del que se enoja causa de ira?

Objeciones por las que parece que la excelencia no es causa de enojarse más fácilmente.

1. En efecto, dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[13] que *algunos se irritan, sobre todo, cuando están tristes, como los enfermos, los indigentes y los que no tienen lo que desean.* Pero todas estas cosas parecen implicar defecto. Luego el defecto inclina más a la ira que la excelencia.

2. Aún más: Dice el Filósofo en el mismo lugar[14] que *algunos se enojan, sobre todo, cuando se desprecia en ellos aquello de lo que puede sospecharse que o no lo poseen o lo poseen escasamente, pero cuando creen que sobresalen mucho en aquello en que son despreciados, no se preocupan.* Pero dicha sospecha proviene de un defecto. Luego el defecto más bien que la excelencia es causa de que uno se enoje.

3. Y también: Las cosas que pertenecen a la excelencia hacen a los hombres especialmente afables y esperanzados. Pero dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[15] que *en el juego, en la risa, en la fiesta, en la prosperidad, en la culminación de las obras, en el placer honesto y en la esperanza bien fundada* no se irritan los hombres. Luego la excelencia no es causa de la ira.

En cambio está que el Filósofo, en el mismo libro[16], dice que *los hombres se indignan a causa de su excelencia.*

Solución: *Hay que decir:* La causa de la ira en el que se enoja puede considerarse de dos modos. Uno, por la relación al motivo de la ira. Y en este sentido la excelencia es causa de que uno se irrite con facilidad. Porque el motivo de la ira es el menosprecio injusto, como se ha dicho (a.2). Ahora bien, consta que, cuanto más excelente es uno, más injustamente es menospreciado en aquello en que sobresale. Y, por tanto, aquellos que sobresalen en alguna cosa se enojan grandemente si son menospreciados; por ejemplo, si el rico es menospreciado en su riqueza y el orador en su elocuencia, y así respecto de otros.

El segundo modo de considerar la causa de la ira en el que se enoja es por parte de la disposición producida en él por tal motivo. Es evidente que nada mueve a ira sino el daño que contrista. Ahora bien, las cosas que implican defecto son especialmente contristantes, porque los hombres sujetos a deficiencias son más fácilmente agraviados. Y ésta es la causa por la que los hombres débiles o que adolecen de otros defectos se irritan más fácilmente, porque se contristan con más facilidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es evidente por lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* El que es despreciado en lo que manifiestamente sobresale en gran manera, no considera sufrir por ello daño alguno y, por eso, no se costrista. Y en este sentido se enoja menos. Pero, por otro lado, en

13. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1379a15). 14. ARISTÓTELES, *Rhet.* l.2 c.2 n.14 (BK 1379a36). 15. ARISTÓTELES, c.3 n.12 (BK 1380b3). 16. ARISTÓTELES, *Rhet.* l.2 c.9 n.1.12 (BK 1386b12; 1387b4).

cuanto es más indigno el desprecio, tiene mayor razón para irritarse. A menos que piense que no es envidiado o escarnecido por desprecio, sino por ignorancia u otra cosa parecida.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas esas cosas impiden la ira, en cuanto impiden la tristeza. Pero, por otra parte, son aptas naturalmente para provocar la ira, porque hacen que un nombre sea impropiamente despreciado.

ARTÍCULO 4

¿Es el defecto de otro causa de que nos enojemos más fácilmente contra él?[a]

Objeciones por las que parece que el defecto de alguien no es causa para enojarnos más fácilmente contra él.

1. En efecto, dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[17] que *no nos enojamos con los que confiesan y se arrepienten y se humillan, sino más bien nos amansamos para con ellos. Por eso los perros no muerden a los que se están quietos.* Pero estas cosas pertenecen a la pequeñez y al defecto. Luego la pequeñez de uno es causa de que nos enojemos menos contra él.

2. Aún más: No hay defecto mayor que el de la muerte. Pero la ira cesa respecto de los muertos. Luego el defecto de uno no es causa que provoque la ira contra él.

3. Y también: Nadie tiene a uno en poco por ser amigo suyo. Pero nos enojamos más con los amigos si nos ofenden, o si no nos ayudan. Por lo que dice Sal 54,13: *Si mi enemigo me hubiese maldecido, lo habría soportado, ciertamente.* Luego el defecto de uno no es causa para irritarnos más fácilmente contra él.

En cambio está que el Filósofo dice II *Rhetoric.*[18] que *el rico se irrita contra el pobre si éste le desprecia, y el que gobierna contra el súbdito.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado anteriormente (a.2 y 3), el desprecio indigno provoca especialmente la ira. El defecto, pues, o la pequeñez de aquel contra quien nos enojamos contribuye a aumentar la ira, en cuanto aumenta el desprecio indigno. Porque, así como cuanto mayor es uno tanto más indignamente es despreciado, así cuanto menor es uno tanto más indignamente desprecia. Y por eso los nobles se irritan si son despreciados por los rústicos, o los sabios por los ignorantes, o los señores por los siervos.

En cambio, si la pequeñez o el defecto disminuye el desprecio indigno, tal parvedad no aumenta, sino que disminuye la ira. Y de este modo los que se arrepienten de las injurias hechas y confiesan que obraron mal, y se humillan y piden perdón, aplacan la ira, según aquello de Prov 15,1: *La respuesta suave quebranta la ira,* en cuanto parece que no desprecian, sino más bien estiman en mucho a aquellos ante quienes se humillan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es evidente por lo expuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Existen dos motivos por los que cesa la ira con respecto a los muertos. Primero, porque no pueden dolerse ni sentir, que es lo que pretenden principalmente los airados en aquellos con quienes se irritan. Segundo, porque ya parecen haber llegado al límite de sus males. De ahí que también cese la ira con respecto a cualesquiera gravemente heridos, porque su mal sobrepasa la medida de la justa retribución.

3. *A la tercera hay que decir:* También el desprecio que proviene de los amigos parece ser más indigno. Y por eso, si nos desprecian perjudicándonos o no ayudándonos, nos enojamos más contra ellos por igual razón que lo hacemos también contra los inferiores.

17. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 1380a13). 18. ARISTÓTELES, c.2 n.7 (BK 1379a1).

a Al final del artículo 4 alude brevemente a la petición de perdón como *remedio* de la ira, del que había prometido tratar en el prólogo de la cuestión, como había tratado anteriormente de los remedios de la tristeza en la cuestión 38. También en el artículo 3 ad 3 había tocado el tema. En realidad no era necesario extenderse más: conocidas las causas que provocan o aumentan la ira, ya quedan señalados implícitamente los remedios, pues «lo contrario se cura con lo contrario». Ramírez, al final del comentario a esta cuestión (p.480-493) explícita más el tema, recogiendo preciosos testimonios de Séneca en la obra *De ira,* y de la divina revelación.

CUESTIÓN 48

De los efectos de la ira

Pasamos ahora a tratar de los efectos de la ira (cf. q.46 introd.). Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Causa la ira delectación?—2. ¿Produce un gran ardor en el corazón?—3. ¿Impide en gran manera el uso de la razón?—4. ¿Produce mutismo?

ARTÍCULO 1

¿Causa la ira delectación?

Objeciones por las que parece que la ira no causa delectación.

1. En efecto, la tristeza excluye la delectación. Pero la ira siempre va acompañada de tristeza, porque, como dice VII *Ethic.* [1], *todo el que hace algo por ira, lo hace con tristeza.* Luego la ira no causa delectación.

2. Aún más: Dice el Filósofo en IV *Ethic.*[2] que *el castigo calma el ímpetu de la ira, produciendo placer en lugar de la tristeza*. De lo cual puede concluirse que la delectación le viene al airado del castigo, y el castigo excluye la ira. Por consiguiente, al venir la delectación, desaparece la ira. Luego no es un efecto unido a la delectación.

3. Y también: Ningún efecto impide su causa, por ser conforme a ella. Pero las delectaciones impiden la ira, como dice II *Rhetoric.*[3] Luego la delectación no es efecto de la ira.

En cambio está que el Filósofo, en el mismo libro[4], aduce el proverbio[5] de que la ira *crece en el pecho de los hombres mucho más dulce que la miel que destila.*

Solución: *Hay que decir:* Como declara el Filósofo en VII *Ethic.* [6], las delectaciones, sobre todo las sensibles y corporales, son como medicinas contra la tristeza. Y por eso, en la medida en que la delectación sirve de remedio a una mayor tristeza o ansiedad, tanto más se percibe el placer, como está claro que cuando uno tiene sed, se le hace más deleitable la bebida. Ahora bien, es evidente por lo dicho (q.47 a.1 y 2) que el movimiento de la ira surge por una injuria recibida que contrista, a cuya tristeza se pone remedio por la venganza. Y por eso a la venganza actual sigue la delectación, y tanto mayor cuanto mayor fue la tristeza. Si, pues, la venganza está realmente presente, resulta una delectación perfecta que excluye del todo la tristeza y aquieta el movimiento de la ira. Pero antes de que la venganza esté presente realmente, se hace presente al airado de dos modos. Uno, mediante la esperanza, porque nadie se irrita si no espera vengarse, como se ha dicho anteriormente (q.46 a.1). Otro modo, mediante el pensamiento continuo. Porque a todo el que tiene un deseo le es deleitable detenerse en el pensamiento de lo que desea; por lo cual también son deleitables las imaginaciones de los sueños. Y por lo mismo, cuando el airado piensa mucho sobre la venganza, se deleita. Sin embargo, no es una delectación perfecta que haga desaparecer la tristeza y, en consecuencia, la ira.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El airado no se entristece y alegra de la misma cosa, sino que se entristece del ultraje recibido y se deleita con el pensamiento y la esperanza de la venganza. Por tanto, la tristeza es con respecto a la ira como su principio, mientras la delectación, como su efecto o término.

1. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 1149b20): S. TH., lect.6 n.1396. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 1126a21): S. TH., lect.13 n.810. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.12 (BK 1380b4). 4. ARISTÓTELES, *Rhet.* 1.2 c.2 n.2 (BK 1380b4). 5. HOMERO, *Iliad,* c.18 v.109, 6. ARISTÓTELES, c.14 n.4 (BK 1154a27): S. TH., lect.4 n.1523.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa objeción proviene de la delectación que es causada por la presencia real de la venganza.

3. *A la tercera hay que decir:* Las delectaciones precedentes impiden que se siga la tristeza y, por consiguiente, impiden la ira. Pero la delectación de la venganza sigue a la ira.

ARTÍCULO 2

¿Produce la ira una gran efervescencia en el corazón?

De malo q.12 a.1

Objeciones por las que parece que el fervor no es principalmente efecto de la ira.

1. En efecto, el fervor, como se ha dicho anteriormente (q.28 a.5 ad 1.2.3: q.37 a.2), es propio del amor. Pero el amor, como ya se ha indicado (q.28 a.6 ad 2; q.1 a.2 ad 1), es el principio y la causa de todas las pasiones. Luego, siendo la causa mayor que el efecto, parece que la ira no causa principalmente el fervor.

2. Aún más: Las cosas que de suyo excitan el fervor aumentan con el paso del tiempo, como el amor se fortalece con la larga duración. Pero la ira se debilita con el transcurso del tiempo, pues dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[7] que *el tiempo aquieta la ira.* Luego la ira no causa propiamente fervor.

3. Y También: El fervor añadido al fervor lo aumenta. Pero *al sobrevenir una ira mayor se mitiga la ira,* como dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[8] Luego la ira no causa el fervor.

En cambio está lo que dice el Damasceno[9], que *la ira es la efervescencia de la sangre que está junto al corazón y que se produce por la evaporación de la bilis.*

Solución: *Hay que decir:* Como se ha indicado (q.44 a.1), la alteración corporal que se da en las pasiones del alma es proporcionada al movimiento del apetito. Mas es evidente que todo apetito, aun el natural, tiende más fuertemente a lo que le es conveniente si está presente; por eso vemos que el agua caliente se congela más, como si el frío actuase con más vehemencia contra lo caliente. Ahora bien, el movimiento apetitivo de la ira es producido por una injuria recibida, como por un contrario presente. Y por eso el apetito tiende principalmente a rechazar la injuria por el deseo de venganza, de lo cual se sigue una gran vehemencia e impetuosidad en el movimiento de la ira. Y como el movimiento de la ira no es a modo de retracción, que corresponde al frío, sino más bien a modo de prosecución, que corresponde al calor, consiguientemente, el movimiento de ira viene a ser causa de cierta efervescencia de la sangre y de los espíritus junto al corazón, que es el instrumento de las pasiones del alma. De ahí que, por la gran perturbación del corazón que se da en la ira, aparezcan principalmente en los airados ciertas señales en los miembros exteriores. Porque, como dice San Gregorio en V *Moral.*[10], *inflamado por los estímulos de la ira, el corazón palpita, el cuerpo tiembla, trábase la lengua, el rostro se enciende, se vuelven torvos los ojos, y de ningún modo se reconoce a los conocidos; con la boca forma sonidos, pero el sentido ignora lo que habla.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: El amor no se siente tanto, sino cuando lo pone de manifiesto la indigencia,* como dice San Agustín en X *De Trinit.*[11] Y por eso, cuando el hombre sufre detrimento por el ultraje inferido a la excelencia que él ama, siente más el amor; y por eso el corazón se altera con mayor ardor, para quitar el obstáculo a la cosa amada, de manera que crezca así el fervor mismo del amor por medio de la ira y se sienta más.

Sin embargo, la efervescencia que sigue al calor pertenece de modo diferente al amor y a la ira. Porque el fervor del amor va acompañado de dulzura y suavidad, pues se dirige al bien amado y, por lo mismo, se asemeja al calor del aire y de la sangre. Por esta razón los sanguíneos son más propensos al amor. Y se dice que el hígado *fuerza a amar,* por la sangre que en él genera. En cambio, la efervescencia de la ira va acompa-

7. ARISTÓTELES, c.3 n.12 (BK 1380b6). 8. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 1380b10). 9. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* l.2 c.16: MG 94,932. 10. C.45: ML 75,724. 11. C.12: ML 42,984.

ñada de amargura que consume, pues tiende al castigo del contrario. Por lo cual se asemeja al calor del fuego y de la bilis. Por esta razón dice el Damasceno[12] que *procede de la evaporación de la bilis y se denomina biliosa.*

2. *A la segunda hay que decir:* Todo aquello cuya causa disminuye con el tiempo, necesariamente debe debilitarse con el tiempo. Ahora bien, es evidente que el recuerdo disminuye con el tiempo, pues las cosas pasadas hace largo tiempo se olvidan con facilidad. Y la ira se produce por el recuerdo de una ofensa recibida. Por eso la causa de la ira disminuye paulatinamente con el tiempo, hasta que desaparece del todo. Además, la ofensa parece mayor cuando primeramente se siente, y poco a poco disminuye su apreciación a medida que se va alejando la sensación presente de la injuria. E igualmente sucede también con el amor, si la causa del amor permanece en el recuerdo. Por eso dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[13] que, *si la ausencia del amigo es prolongada, parece que hace olvidar la amistad.* Pero con la presencia del amigo la causa de la amistad aumenta continuamente con el tiempo y, por tanto, crece la amistad. Y cosa parecida ocurriría con la ira si su causa aumentase continuamente.

Sin embargo, el hecho mismo de que la ira pase rápidamente demuestra la fuerza de efervescencia. Porque así como un fuego grande se extingue pronto, consumido el combustible, así también la ira, a causa de su vehemencia, cesa prontamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda fuerza dividida en muchas partes, se debilita. Y por eso, cuando alguien enojado contra uno, se irrita después contra otro, disminuye su ira respecto del primero. Y sobre todo si la ira contra el segundo es mayor, puesto que la ofensa que provocó la ira contra el primero parecerá pequeña o nula en comparación de la segunda ofensa, que se estima mayor.

ARTÍCULO 3

¿Impide la ira en gran manera el uso de la razón?

De malo q.12 a.1.

Objeciones por las que parece que la ira no impide la razón.

1. En efecto, aquello que se da con la razón, no parece ser impedimento de la razón. Pero *la ira se da con la razón,* como dice VII *Ethic.*[14] Luego la ira no impide la razón.

2. Aún más: Cuanto más es impedida la razón, tanto más disminuye su manifestación. Pero dice el Filósofo en VII *Ethic.*[15] que *el iracundo no es insidioso, sino que obra abiertamente.* Luego la ira no parece impedir el uso de la razón, como la delectación, que es insidiosa, según se dice en el mismo lugar.

3. Y también: El juicio de la razón se hace más evidente por la unión del contrario, porque los contrarios yuxtapuestos resaltan más. Pero también la ira crece por esta causa, pues dice el Filósofo en II *Rhetoric.*[16] que *los hombres se irritan más si los contrarios se dan juntos, como los dignos de honor si son deshonrados,* etc. Así, pues, por la misma causa crece la ira y es favorecido el juicio de la razón. Luego la ira no impide el juicio de la razón.

En cambio está lo que dice San Gregorio en V *Moral.*[17], que *la ira ciega la inteligencia, turbando la mente con su agitación.*

Solución: *Hay que decir:* La mente o razón, aunque no se sirve de órgano corporal en su acto propio, sin embargo, como para su acto necesita de ciertas potencias sensitivas, cuyos actos son impedidos cuando el cuerpo está perturbado, el juicio de la razón también se ve necesariamente impedido por las perturbaciones corporales, como aparece claro en la embriaguez y en el sueño. Ahora bien, se ha dicho (a.2) que la ira produce principalmente una perturbación alrededor del corazón, de manera que también

12. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.2 c.16: MG 94,932. 13. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1157b11): S. TH., lect.5 n.1597. 14. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1149a25; b1): S. TH., lect.6 n.1386. 15. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 1149b14): S. TH., lect.6 n.1393. 16. ARISTÓTELES, c.2 n.16 (BK 1379b4). 17. C.45: ML 75,724.

se extiende hasta los miembros exteriores. Por consiguiente, la ira es, entre todas las pasiones, la que impide más manifiestamente el juicio de la razón, según aquello del Sal 30,10: *Mi ojo se ha conturbado con la ira.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Él principio de la ira proviene de la razón en cuanto al movimiento apetitivo, que es el elemento formal en la ira. Pero la pasión de la ira se adelanta al juicio perfecto de la razón, como si no escuchase del todo a la razón por la conmoción del calor que la mueve impetuosamente, y es el elemento material en la ira. Y bajo este aspecto impide el juicio de la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* Se habla de que el iracundo es manifiesto, no porque sea manifiesto para él qué es lo que debe hacer, sino porque obra abiertamente, sin pretender ocultarse. Lo cual en parte ocurre por estar impedida la razón, no pudiendo discernir qué debe ocultarse y qué debe manifestarse; ni tampoco idear el modo de ocultarlo. Y en parte se debe a la ampliación del corazón, propia de la magnanimidad producida por la ira. Y por eso dice el Filósofo del magnánimo en IV *Ethic.*[18] que *es manifiesto en el odio y en el amor, y habla y obra abiertamente.* En cambio, se dice que la concupiscencia es oculta e insidiosa, porque, generalmente, las cosas deleitables que se desean tienen cierta fealdad y molicie, que el hombre quiere ocultar. Pero en las cosas que indican virilidad y excelencia, como es la venganza, el hombre busca estar al descubierto.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se ha indicado (ad 1), el movimiento de ira tiene su comienzo en la razón. De ahí que en este sentido la yuxtaposición de un contrario con otro ayude al juicio de la razón y aumente la ira. En efecto, cuando uno tiene honra o riquezas, y después las pierde, esa pérdida parece mayor, tanto por la proximidad de su contrario como por ser imprevista, y, por lo mismo, causa mayor tristeza; como también los grandes bienes que se adquieren inesperadamente, causan mayor delectación. Y según el aumento de la tristeza que precede, aumenta, consiguientemente, también la ira.

ARTÍCULO 4

¿Causa la ira especialmente el mutismo?

Objeciones por las que parece que la ira no causa mutismo.

1. En efecto, el mutismo se opone al habla. Pero por el aumento de la ira se llega hasta las palabras, como aparece claro por los grados de la ira señalados por el Señor, al decir, Mt 5,22: *El que se irrita contra su hermano;* y *el que dijere a su hermano raca;* y *el que dijere a su hermano fatuo.* Luego la ira no causa mutismo.

2. Aún más: Por la falta de control de la razón sucede que el hombre prorrumpe en palabras desordenadas. Por lo que dice Prov 25,28: *Como una ciudad abierta y sin el cerco de sus muros, así es el varón que no puede reprimir su espíritu al hablar.* Pero la ira impide especialmente el juicio de la razón, según se ha dicho (a.3). Luego produce especialmente un flujo de palabras desordenadas. Por consiguiente, no causa mutismo.

3. Y también: Dice Mt 12,34: *De la abundancia del corazón habla la boca.* Pero la ira perturba, sobre todo, el corazón, según queda dicho (a.2). Luego causa el mucho hablar.

En cambio está lo que dice San Gregorio en V *Moral.*[19], que *la ira encerrada por el silencio, hierve con más fuerza dentro del alma.*

Solución: *Hay que decir:* La ira, como se ha expuesto (a.3; q.46 a.4), se da con la razón e impide la razón. Y por ambas partes puede producir mutismo. Por parte de la razón, cuando el juicio de ésta conserva su vigor de tal manera que, aunque no logre apartar el efecto del apetito desordenado de la venganza, refrena, sin embargo, la lengua de palabras desordenadas. Por eso San Gregorio, en V *Moral.*[20], dice: *A veces la ira impone silencio con una especie de juicio al ánimo perturbado.* Y por parte del impedimento de la razón, porque, como se ha dicho (a.2), la perturbación de la ira se

18. ARISTÓTELES, c.3 n.28 (BK 1124b26): S. TH., lect.10 n.772. 19. C.45: ML 75,725. 20. Cf. nota anterior.

extiende a los miembros exteriores, y, sobre todo, a aquellos miembros en los que se manifiesta más claramente el reflejo del corazón, como en los ojos, en el rostro y en la lengua. Por eso, como se ha dicho[21], *la lengua se traba, el rostro se enciende, los ojos se vuelven fieros.* Así, pues, puede ser tan grande la perturbación de la ira, que impida por completo a la lengua el uso del habla. Y entonces se sigue el mutismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El aumento de la ira a veces llega a impedir que la razón refrene la lengua, mientras otras veces va aún más lejos y llega a impedir el movimiento de la lengua y de otros miembros exteriores.

2. *A la segunda hay que decir:* Es evidente por lo expuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* La perturbación del corazón puede llegar a tal extremo que el movimiento de los miembros exteriores sea impedido por el movimiento desordenado del corazón. Y entonces se produce el mutismo y la inmovilidad de los miembros exteriores, y, en algunas ocasiones, incluso la muerte. Pero si la perturbación no es tan grande, entonces de la abundancia del corazón perturbado se sigue la locución oral.

21. S. GREGORIO, *Moral.* l.5 c.45: ML 75,725.

TRATADO DE LOS HÁBITOS EN GENERAL

Introducción a las cuestiones 49 a 54

Por VICTORINO RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, O.P.

1. **Encuadramiento del tratado en la «Suma de Teología»**

Después de haber expuesto, en el ámbito de la teología moral general, el tratado de los *actos humanos* en sí mismos (I-II q.6-48), tanto en su aspecto psicológico como en su aspecto moral, pasa Santo Tomás al estudio de sus *principios*, conforme al plan enunciado en los prólogos a las cuestiones 6 y 49.

¿Por qué Santo Tomás no dio preferencia al tratado de los hábitos sobre el tratado de los actos humanos, siendo aquéllos principios de éstos? Por dos razones fundamentales. Primera, porque la teología moral, en la concepción tomista (cf. prólogo a la cuestión 6), trata principalmente de lo que conduce inmediata y formalmente al hombre a la bienaventuranza, que son los actos humanos; de lo demás, y en concreto de sus principios, trata en cuanto tiene relación con ellos. Segunda, porque los hábitos dicen orden esencial o transcendental a sus actos, de los que dependen en cuanto a su especificación e inteligibilidad, y, consiguientemente, en cuanto al tratamiento científico.

El tratado de los hábitos en general, previo al estudio de las virtudes y de los vicios, también en general (porque el tratado de todo ello en especial está reservado para la II-II), viene a ser como la consideración psicológico-metafísica, cuasi genérica, de toda la moral habitual de virtudes y vicios, de modo parecido a como el estudio del acto humano en su ser psicológico (q.6-17) daba la base al estudio de la moralidad (q. 18-21). Un caso más de la subordinación de lo moral a lo psicológico y metafísico en el sistema de Santo Tomás.

2. **División del tratado**

La naturaleza de los hábitos resulta patente del estudio de sus causas intrínsecas y extrínsecas. Pero las causas de los hábitos no pueden notificarse al modo de las causas de las sustancias. Se trata de accidentes, y como tales han de ser analizados en sus peculiares causas. Así, su condición intrínseca se irá descubriendo al ir reduciéndolos a su propia categoría de accidentes (cualidades de la primera especie); y como el accidente dice orden esencial al propio sujeto, la razón formal de la cualidad-hábito termina clarificándose en el estudio de su propio sujeto, que, en este caso, es no sólo causa material *in qua* (extrínseca), sino también principio de determinación esencial del hábito. Esa es la razón de ser y el orden de las dos primeras cuestiones: en la cuestión 49 se indaga la razón formal del hábito como determinada especie del accidente-cualidad, y en la cuestión 50 se llega a la última determina-

ción esencial con el estudio del propio sujeto, en conexión con el artículo segundo de la cuestión anterior, en el que la cualidad-hábito quedaba referida a la naturaleza del sujeto. Este mismo procedimiento seguirá en el tratado de las virtudes.

Una vez encontrada la razón formal del hábito y su sujeto propio, de donde resulta la definición esencial del hábito en general, pasa Santo Tomás al estudio de su causa extrínseca o eficiente, en cuanto a su generación (q.51) y en cuanto a su aumento (q.52), disminución o corrupción (q.53); es decir, pasa al estudio de su nacimiento, vida y muerte. A la causa final no le dedica cuestión aparte, porque en realidad reincide en la naturaleza del sujeto y del objeto del hábito, y ambos aspectos se han dilucidado en las dos primeras cuestiones. Reaparece el tema en la última cuestión (q.54), pero, más que como causa extrínseca, se aduce como principio de distinción esencial o intrínseca de los hábitos.

El tratado se desenvuelve, pues, en dos partes desiguales, que son:

A. Definición del hábito, tomada de sus cuatro causas:
   a) por la causa formal (q.49 a.1-2);
   b) por la causa final (q.49 a.3-4);
   c) por la causa cuasi material (q.50);
   d) por la causa eficiente (q.51-53).

B. División o distinción de los hábitos (q.54).

3. Originalidad y fuentes del tratado

El estudio de los hábitos en general, previo al estudio de las virtudes y de los vicios, es original de Santo Tomás en este lugar de la *Suma de Teología,* no sólo respecto de otras obras anteriores suyas (apenas iniciado en *In Sent.* III d.23 a.1-2), sino respecto de la filosofía y teología anteriores a él. Una pieza sistemática fundamental, donde confluyen la metafísica, la psicología y la moral, puesta justamente en el punto de interferencia entre el ser y el obrar del hombre.

Para la elaboración del tratado, Santo Tomás se ha servido de todos los elementos que tuvo a mano, principalmente de los procedentes de Aristóteles y sus comentaristas griegos, árabes y latinos, tal como se reflejan en las citas del texto. El capítulo sexto del libro de las *Categorías* o *Predicamentos,* sobre la *cualidad,* aparece reiteradamente aducido y repensado. Como en tantos otros temas, el autor supera el contenido de sus fuentes y se va superando a sí mismo al reasumir ideas propias expuestas en cuestiones u obras anteriores.

Dejando aparte las fuentes implícitas en las doctrinas anteriores sobre las virtudes y los vicios, sobre el alma y sus potencias, de las que Santo Tomás pudo extraer ideas valiosas para el tratado de los hábitos (obsérvese la referencia frecuente a los libros de Aristóteles *De anima, Ethicorum, Physicorum,* a la *Rhetorica* de Cicerón, a diversas obras de San Agustín, a San Máximo, al comentario *De anima* de Averroes, etc.), hay que señalar como fuentes principalísimas, además del capítulo sexto de las *Categorías,* de Aristóteles, los capítulos 19 y 20 del libro IV de su *Metafísica,* citado quince veces. Sigue en frecuencia de citas (12) el *Comentario de Simplicio a las Categorías,* tra-

ducido al latín justamente en 1266. Y, aunque no se consigne expresamente, hay que citar como fuente inmediata de primer orden la información y los comentarios de San Alberto Magno a Aristóteles. Como fuente de intelección de la doctrina de estas seis cuestiones deben tenerse en cuenta los lugares paralelos señalados al principio del artículo, especialmente los de redacción posterior, en los que Santo Tomás aplicó esta doctrina general.

4. Importancia del tratado de los hábitos

En la doctrina de los hábitos, tan sabiamente expuesta en estas seis cuestiones, está, ante todo, la clave de casi toda la teología moral consiguiente: las virtudes y los vicios en toda su complejidad y unidad sistemática se entienden de acuerdo con los principios establecidos aquí sobre la diversa naturaleza de los hábitos, sobre las leyes de su nacimiento y evolución vital y mutuas interferencias; los dones del Espíritu Santo se explican como hábitos intelectivo-afectivos; el pecado original y la gracia santificante se incorporan a la teología moral como hábitos entitativos *sui generis;* el *lumen gloriae* quedó definido, ya en la primera parte (q.12 a.5 ad 1), como hábito operativo; y la misma teología, al reflexionar sobre sí misma para definirse en su naturaleza, en sus funciones y en su método, opera con estos principios.

Aparte de su importancia en la teología tal como la sistematizó Santo Tomás, la doctrina de los hábitos como la estructuró aquí el Santo, con finalidad teológica inmediata, tiene una transcendencia enorme en toda la antropología. La interpretación tomista de la cultura y de la civilización tiene aquí sus bases.

5. Puntos especialmente luminosos en el tratado

Sin pretender anticipar, resumir, ampliar o comentar el rico contenido de estas cuestiones, quiero hacer una breve indicación o llamada de atención del lector sobre algunos puntos de mayor implicación y transcendencia.

a) El hábito, como un modo de haberse o de ser cualitativamente la naturaleza humana. Santo Tomás ha hecho patente que los hábitos anímicos son modos cualitativos (no sustancias, ni cantidades y relaciones) de *ser* (no de *tener),* referidos inmediatamente a la naturaleza humana. Esto último da prioridad al hábito sobre las demás especies de cualidad. Y el que no sea cantidad, sino cualidad, constituye la base de su modo peculiar de nacer, crecer o disminuir, más bien por intensificación que por extensión.

b) Es peculiar y definitiva, no sólo respecto de los filósofos y teólogos anteriores, sino también respecto de su doctrina anterior, la dilucidación que hace Santo Tomás en el *ad 3* del artículo segundo, sobre la distinción esencial entre el hábito propiamente dicho, *difícilmente movible,* y la disposición habitual o hábito en sentido amplio. Fue Ramírez quien historió definitivamente este punto.

c) En la cuestión 50, sobre el sujeto de los hábitos, puede apreciarse, no sólo la aplicación concreta de la doctrina fundamental en la antropología tomista de la unidad sustancial de alma y cuerpo y de la condición psicofísica de sus facultades sensitivo-emotivas al ámbito de los hábitos, virtudes y vicios, sino también la conveniencia *analógica* (no unívoca) de los diversos

hábitos y disposiciones: predisposiciones genéticas para la constitución individual de la naturaleza, peculiaridad del hábito de los primeros principios, integralidad de los hábitos mentales, educabilidad de los sentidos internos, enorme capacidad de determinación de la voluntad, apertura del hombre a los hábitos sobrenaturales.

d) En cuando a la evolución vital de los hábitos, creciendo o disminuyendo, la posición de Santo Tomás, tanto aquí como en su aplicación a las virtudes, muy especialmente a la caridad (II-II q.24 a.4-6), ha sido siempre neta: aumentan como cualidades, por intensificación de los actos y mayor radicación en el sujeto, dejando un margen de aumento extensivo por parte del objeto material de los hábitos mentales. Esta doctrina de Santo Tomás, que ofrece especial dificultad respecto del valor de los actos «remisos», ha sido vigorosamente expuesta y defendida por los teólogos dominicos Domingo Báñez, Santiago Ramírez y Tomás Deman.

e) En cuanto a la multiplicidad esencial (no unicidad) de los hábitos y en cuanto a la unidad esencial de cada uno de ellos (no suma o conglomerado de hábitos parciales), la cuestión 54 ofrece los cuatro criterios de distinción genérica o específica entre ellos y de la unidad esencial de cada uno. Para ello se contemplan sucesivamente los hábitos como accidentes, como formas originadas, como cualidades de la primera especie y como principios de operación. Tratándose de hábitos operativos (virtudes o vicios), todos estos criterios se condensan en el criterio del objeto formal, propio o específico. La especificación de los actos, de las potencias y de los hábitos por sus objetos formales respectivos es un principio fundamental en todo el sistema de Santo Tomás. Es lo que sirve también para hacer ver la unidad formal o esencial de cada hábito, sin pretender verla realizada unívocamente en todos y cada uno.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTUS MAGNUS, S., *Liber de praedicamentis,* en *Opera omnia,* ed. BORGNET I (Paris 1890); *Metaphysicorum libri XIII,* ed. cit., VI; *Ethicorum libri VIII,* ed. cit., VII.

AMMONIUS, *In Aristotelis categorias,* ed. BUSSE: *Comment. in Aristotelem graeca* vol.IV (Berolini 1895).

ARISTÓTELES GRAECE, ed. I. BEKKER (Berolini 1831), 2 vols.; *Opera omnia graece et latine,* ed. FIRMIN-DIDOT (Parisiis 1874-1878) 5 vols.

AVERROES, *In III De anima,* Comm.18, en *Opera* VI (Venetiis 1562-1576).

BOETHIUS, *In categorias Aristotelis:* ML 64,159-294.

PLOTINUS, *Ennéades.* Trad. de E. Bréhier, ed. BUDÉ (1924-1938).

PORPHYRIUS, *In Aristotelis categorias,* ed. BUSSE: *Commentaria in Aristotelem graeca* vol.IV (Berolini 1887).

RAMÍREZ, J. M., O.P., *De habitibus in communi,* ed. de V. Rodríguez, O.P. (Madrid 1973) vols. 1 y 2. De los tratadistas posteriores a Santo Tomás, citamos a este autor no sólo por el gran valor de su comentario a estas cuestiones, sino también por la riqueza de su indagación histórico-doctrinal de las fuentes greco-latinas del tratado tomista.

SIMPLICIUS, *In categorias Aristotelis,* ed. S. KALBFLEISCH: *Comment. in Aristotelem graeca* vol.VIII (Berolini 1907).

CUESTIÓN 49

Sobre los hábitos en general, en cuanto a su naturaleza

Después del tratado de los actos y de las pasiones, debemos estudiar los principios de los actos humanos (cf. q.6 introd.). Primeramente, los principios intrínsecos [a]; luego, los principios extrínsecos (q.90). El principio intrínseco es la potencia y el hábito; pero como de las potencias ya se trató en la primera parte (q.77ss), nos queda por estudiar ahora los hábitos. Lo haremos primero en general, para ocuparnos luego de las virtudes, de los vicios y de otros hábitos parecidos, que son principios de los actos humanos (q.55).

Sobre los hábitos en general hay que estudiar cuatro cosas: primera, la naturaleza misma de los hábitos (q.49); segunda, el sujeto de los mismos (q.50); tercera, la causa de su generación, aumento y corrupción (q.51); cuarta, su distinción (q.54).

En cuanto a la naturaleza de los hábitos se presentan cuatro problemas:

1. ¿Es el hábito una cualidad?—2. ¿Es una determinada especie de cualidad?—3. ¿Importa el hábito orden al acto?—4. Sobre la necesidad del hábito.

ARTÍCULO 1

¿Es el hábito una cualidad?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.1; *De verit.* q.1 a.1; *Metaphys.* 5, lect.20.

Objeciones por las que parece que el hábito no es una cualidad.

1. Dice San Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[1] que *la palabra hábito procede del verbo «habere» (tener).* Pero tener no es exclusivo de la cualidad, sino que se extiende a otros géneros, pues también se dice que tenemos cantidad, dinero, y otras cosas por el estilo. Luego el hábito no es una cualidad.

2. Aristóteles, en el libro *Praedicam.*[2], pone el hábito como uno de los predicamentos. Pero un predicamento no se contiene en otro. Luego el hábito no es una cualidad.

3. Según dice Aristóteles, en el mismo libro *Praedicam.*[3], *todo hábito es una disposición.* Pero la disposición es el *orden de un ser que tiene partes,* según se dice en el libro V *Metaphys.*[4], lo cual es propio del predicamento «situs». Luego el hábito no es una cualidad.

En cambio dice Aristóteles, en el libro *Praedicam.* [5], que *el hábito es una cualidad difícilmente movible.*

Solución. *Hay que decir:* La palabra *hábito* procede del verbo haber, del cual deriva en un doble sentido: bien en cuanto el hombre o cualquier otra cosa tiene algo, o bien en cuanto una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra[b].

1. Q.73: ML 40. 2. C.6 n.3 (BK 8b26). 3. C.6 n.6 (BK 9a10). 4. L.4 c.19 (BK 1022b1): S. TH., 1.5 lect.20. 5. C.6 4-5 (BK 9a3; a10).

---

a Al llamar a los hábitos principios *intrínsecos* de los actos no es en el sentido de que los constituyan en su propio ser, sino en cuanto que obran desde el interior del sujeto. Se refiere, pues, a principios *interiores,* en contraposición a los principios extrínsecos o exteriores: la ley y la gracia. Este sentido del término usado aquí puede comprobarse en los prólogos a las cuestiones 76 y 109.

b Del verbo latino *habere* (haber, tener, poseer) deriva el sustantivo *habitus,* con la triple significación indicada en el artículo; distinción que utiliza Santo Tomás para situar los hábitos de que empieza a hablar en la categoría cualidad. Efectivamente, el verbo *haber* puede usarse en

En cuanto a la primera acepción, hay que tener en cuenta que haber dicho respecto de cualquier cosa que se tiene, es común a diversos géneros. De ahí que Aristóteles[6] ponga el *haber* entre los pospredicamentos, que siguen a diversos géneros de cosas, como son la *oposición,* la *prioridad y posterioridad,* y cosas así. Pero entre las cosas que se tienen parece que hay esta distinción: que en unas no media nada entre el que tiene y lo tenido, como no media nada entre el sujeto y su cualidad o cantidad; en otras, en cambio, media algo, pero no es más que una relación, como cuando se dice que alguien tiene un socio o un amigo; y en otras, finalmente, media algo, que no es una acción o una pasión, sino algo que se les parece, en cuanto que el que tiene y lo tenido se han entre sí como adorno o cobertura y como adornado y cubierto. De ahí que diga Aristóteles, en el libro V *Metaphys.*[7], que *se llama hábito como si fuese una cierta acción del que tiene y de lo tenido,* como nos ocurre respecto de aquellas cosas que tenemos alrededor. Por eso entre estas cosas se constituye un género especial, que se llama predicamento *hábito,* del cual dice Aristóteles, en el libro V *Metaphys.* (ibid.), que *entre el que tiene vestido y el vestido tenido media el hábito.*

Pero si se toma el verbo haber en el sentido de que una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra, como ese modo de haberse se debe a alguna cualidad, en esa acepción el hábito es una cierta cualidad, del cual dice Aristóteles, en el libro V *Metaphys.*[8], que *el hábito es una disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto en sí mismo, o en relación con otra cosa, al modo como es un cierto hábito la salud.* Y en este sentido hablamos ahora del hábito. Por consiguiente, hay que decir que el hábito es una cualidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción procede de tomar «haber» en su significación más corriente, pues así es común a muchos géneros, según queda dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento procede de tomar el hábito en el sentido de algo que media entre el sujeto que tiene y la cosa tenida, y en este sentido constituye uno de los predicamentos, según queda dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* La disposición siempre importa orden en un ser que tiene partes; pero esto puede ocurrir de tres modos, como añade inmediatamente Aristóteles en el lugar citado, a saber: *según el lugar, según la potencia o según la especie. En lo cual,* como dice Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos*[9], *comprende todas las disposiciones: al decir «según el lugar» las corporales,* y esto pertenece al predicamento *situs,* que es el orden de las partes en el lugar. *Al decir «según la potencia», incluye aquellas disposiciones que están en vías de preparación, antes de llegar a la perfección,* como es el caso de la ciencia y de la virtud incoadas. *Y al decir «según la especie», incluye las disposiciones perfectas, llamadas hábitos,* como son la ciencia y la virtud perfectas.

ARTÍCULO 2

¿Es el hábito una determinada especie de cualidad?

De virtut. a.1

Objeciones por las que parece que el hábito no es una determinada especie de cualidad.

6. *Cat.* c.12 n.1 (BK 15b17). 7. L.4 c.20 n.1 (BK 1022b4): S. TH., 1.5 lect.20. 8. Ibid., c.20 n.2 (BK 1022b10). 9. *In Cat.* c.8.

---

sentido activo, con proyección extrínseca, equivalente a tener, poseer. Es el haber incluido en los pospredicamentos. Los sustantivos *teniente, tenencia, habentia* (en latín) nacen de esa significación primaria. Pero también puede usarse en sentido *reflexivo* de *haberse,* y en esa flexión el hábito importa una cualidad: un modo de ser o de estar o de comportarse. Al interrogante latino *qualiter tu te habes* (¿cómo estás?) corresponde la respuesta de un hábito-cualidad: sano, enfermo, conocedor, ignorante, etc. Este *haberse* cualitativo en español se expresa actualmente más bien con el verbo *ser* o *estar.* Ya no solemos preguntar «cómo *se ha* el amigo», sino «cómo está». También se usa el verbo haber en sentido impersonal: «¿Qué *hay?»; «Haya* paz», pero ya es en sentido trascendental, reducible al *ser.* Sobre la tercera acepción del hábito como *vestido o vestición,* el último de los predicamentos señalados por Aristóteles, no es necesario aclarar aquí nada.

1. Porque, según queda dicho (a.1), el hábito, que es cualidad, se define como *una disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto.* Pero esto es común a toda cualidad, pues también por la figura una cosa está bien o mal dispuesta, y de modo parecido ocurre con el calor y el frío y con todas las demás cualidades. Luego el hábito no es una determinada especie de cualidad.

2. Dice Aristóteles, en los *Predicamentos*[10], que el calor y el frío son disposiciones o hábitos, como la enfermedad y la salud. Ahora bien, el calor y el frío pertenecen a la tercera especie de cualidad. Luego el hábito y la disposición no se distinguen de las otras especies de cualidad.

3. Ser *difícilmente mudable* no es una diferencia del género de la cualidad, sino que pertenece más bien al orden del movimiento o de la pasión. Pero ningún género se contrae a una especie por una diferencia de otro género, sino que es necesario que las diferencias sean homogéneas al género dividido, como dice Aristóteles en el libro VII *Metaphys*[11]. Luego, al definir el hábito como *cualidad difícilmente mudable* (cf. a.1 sed cont.), parece excluirse que sea una determinada especie de cualidad.

En cambio dice Aristóteles en los *Predicamentos*[12] que *una de las especies de cualidad es el hábito y la disposición.*

Solución. *Hay que decir:* Aristóteles, en el lugar citado de los *Predicamentos,* entre las cuatro especies de cualidad pone como primera a la *disposición y al hábito.* Simplicio, en el *Comentario a los Predicamentos*[13] explica las diferencias de estas especies, diciendo que *entre las cualidades, unas son naturales, que acompañan naturalmente al sujeto y siempre; otras son adventicias, causadas por un principio extrínseco, y pueden perderse. Y éstas,* las adventicias, *son los hábitos y las disposiciones, que difieren entre sí según sean fácil o difícilmente mudables. Entre las cualidades naturales, unas son las que confieren al sujeto estar en potencia, y éstas constituyen la segunda especie de cualidad; otras le confieren estar en acto, bien sea en profundidad, bien sea superficialmente. Si es en profundidad, constituyen la tercera especie de cualidad; y, si es superficialmente, constituyen la cuarta especie de cualidad, que son la figura y la forma, o figura del ser animado.* Pero este modo de distinguir las especies de cualidad no parece adecuado. Hay, en efecto, muchas figuras y cualidades pasibles que no son naturales, sino adventicias; y muchas disposiciones que no son adventicias, sino naturales, como la salud, la belleza y otras parecidas. Además no se ordenan debidamente las especies, pues a lo natural hay que darle prioridad.

Por consiguiente, la distinción de las disposiciones y hábitos respecto de las demás cualidades ha de entenderse de otro modo. La cualidad importa propiamente un modo de la sustancia[c]. Ahora bien, el modo es, según dice San Agustín en *Super Gen. ad litteram*[14], *lo que la medida prefija;* de ahí que importe cierta determinación conforme a alguna medida. Por consiguiente, así como aquello que determina la potencia de la materia en su ser sustancial se llama cualidad, que es la diferencia sustancial; así aquello que determina la potencia del sujeto en su ser accidental se llama cualidad accidental, que también es cierta diferencia, según consta por Aristóteles en el libro V *Metaphys.*[15]

Pues bien, el modo o determinación del sujeto en su ser accidental puede entenderse o bien en orden a la misma naturaleza del sujeto, o bien según la acción y la pasión que derivan de los principios de la naturaleza, materia y forma, o bien según la cantidad. Si se toma el modo o determinación del sujeto según la cantidad, se tiene la cuarta especie de cualidad. Y como la cantidad no importa, de suyo, movimiento ni razón de bien o de mal, a la cuarta especie de cualidad no se debe el que algo esté bien o

10. C.6 n.4 (BK 8b36). 11. L.6 c.12 n.5 (BK 1038a9): S. TH., 1.7 lect.12. 12. C.6 n.3 (BK 8b26). 13. *In Cat.* c.8. 14. L.4 c.3: ML 34,299. 15. L.4 c.14 n.1 (BK 1020a33): S. TH., lect.16.

c La comprobación inicial de que los hábitos no son sustancias, sino cualidades accidentales, da pie a Santo Tomás no sólo para diferenciarlos de las cualidades sustanciales y de las demás especies de cualidad accidental, sino también para entenderlos y valorarlos *cualitativamente,* sin hipostasiarlos ni cuantificarlos ni reducirlos a relaciones extrínsecas.

mal, que sea permanente o transitorio. Si se toma el modo o determinación del sujeto según la acción y la pasión, se tienen la segunda y tercera especie de cualidad. Por tanto, en una y otra se considera el que algo se haga con dificultad o con facilidad, que sea transitorio o permanente; no se considera, en cambio, en ellas cosa alguna bajo la razón de bien o mal, puesto que los movimientos y las pasiones no tienen razón de fin, en relación al cual se constituyen tanto el bien como el mal. Pero el modo y determinación del sujeto en orden a la naturaleza de la cosa nos da la primera especie de cualidad, que es el hábito y la disposición, pues hablando el Filósofo de los hábitos del alma y del cuerpo, en el libro VII *Physic.*[16], dice que son *disposiciones de lo perfecto para lo óptimo; y llamo perfecto a lo que está dispuesto conforme a la naturaleza.* Y dado que, según se dice en el libro II *Physic.*[17], *la misma forma y naturaleza de la cosa es el fin y la causa de que algo se haga,* síguese que en la primera especie de cualidad se considere el bien y el mal, y también el que sea fácil o difícilmente movible, en cuanto que el fin de la generación y del movimiento es alguna naturaleza. Por eso el Filósofo define el hábito en el libro V *Metaphys.*[18] diciendo que es *una disposición según la cual alguien se encuentra bien o mal dispuesto.* Y en el libro II *Ethic.*[19] dice que *los hábitos nos hacen estar bien o mal dispuestos respecto de las pasiones.* Efectivamente, cuando se trata de un modo conveniente a la naturaleza de la cosa, entonces tiene razón de bien; si, por el contrario, no le conviene, tiene razón de mal. Y como la naturaleza es lo primero que se considera en cada cosa, el hábito ocupa el primer lugar entre las especies de cualidad[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La disposición importa un cierto orden, según queda dicho (a.1 ad 3). Por tanto no se dice que alguien esté dispuesto por una cualidad, si no es en orden a algo. Y si se añade *bien o mal,* que es lo propio del hábito, es necesario tener presente el orden a la naturaleza, la cual es el fin. Por consiguiente, en razón de la figura o del calor o del frío no se dice que alguien esté bien o mal dispuesto, a no ser por relación a la naturaleza de la cosa, en cuanto que le son convenientes o no. De ahí que las mismas figuras y las cualidades pasibles, si se consideran como convenientes o no convenientes para la naturaleza de la cosa, pertenecen a los hábitos o disposiciones. Así la figura, en cuanto conveniente a la naturaleza de la cosa y el color pertenecen a la belleza; lo mismo que el calor y el frío, en cuanto convenientes a la naturaleza de la cosa, pertenecen a la salud. En este sentido coloca Aristóteles (obi.2) el calor y el frío en la primera especie de cualidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Con lo dicho queda resuelta la segunda objeción, si bien otros la resuelven de otro modo, como dice Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos* (l.c., nt.14).

3. *A la tercera hay que decir:* La diferencia *difícilmente mudable* no distingue al hábito de las demás especies de cualidad, sino de la disposición. Pero la disposición tiene una doble acepción: una, en cuanto género del hábito, como ocurre en el libro V *Metaphys.* (l.c., nt.19), donde se pone la disposición en la definición del hábito; otra, en cuanto se distingue del hábito. Y así tomada en su sentido propio, la disposición puede entenderse como distinta del hábito en un doble sentido. Uno, al modo como se

16. Text.17 (BK 246b23): S. TH., lect.5; cf. 1.7 c.3 n.4 (BK 246a13). 17. C.7 n.7 (BK 198b3): S. TH., 1.5 lect.20. 18. L.4 c.20 n.2 (BK 1022b10): S. TH., 1.5 lect.20. 19. C.5 n.2 (BK 1105b25): S. TH., lect.5.

---

d Santo Tomás no acepta la explicación de Simplicio de la división de la cualidad en cuatro subespecies bimembres, y da la suya propia, original respecto de todas las otras tentativas de los autores griegos, árabes y latinos anteriores. La historia de este tema se encuentra documentada en J.RAMÍREZ,O.P., *De habitibus in communi* I p.32ss (Madrid 1973). De su razonamiento infiere Santo Tomás, además, dos conclusiones de gran importancia: la división de la primera especie de cualidad en hábitos buenos (virtudes) y hábitos malos (vicios), y la división de los hábitos buenos en difícil o fácilmente mudables, aspecto este que precisará en la respuesta a la tercera objeción.

distinguen lo perfecto y lo imperfecto dentro de una misma especie, y entonces se le da el nombre común de disposición cuando se realiza imperfectamente, de modo que puede perderse con facilidad; se llama, en cambio, hábito cuando se realiza perfectamente, de modo que no se pierde con facilidad. Y en este sentido la disposición llega a ser hábito, como el niño llega a ser hombre. En otro sentido pueden distinguirse como diversas especies de un mismo género subalterno de modo que se llamen disposiciones aquellas cualidades de la primera especie a las que conviene por propia condición ser fácilmente amisibles, por tener causas variables, como son la enfermedad y la salud; y se llamen, en cambio, hábitos aquellas cualidades que, por propia naturaleza, no son fácilmente amisibles, por tener causas inamovibles, como son las ciencias y las virtudes. Y en este sentido la disposición no llega a ser hábito. Y esto está más en consonancia con el pensamiento de Aristóteles. De ahí que para probar esta distinción aduce[20] el modo común de hablar conforme al cual a las cualidades que, siendo por propia condición fácilmente mudables, si accidentalmente resultan difícilmente amisibles, se llaman hábitos; y lo contrario ocurre con las cualidades que son por propia naturaleza difícilmente mudables: pues si uno posee la ciencia imperfectamente, de modo que puede perderla con facilidad, más que tener ciencia se dice que se dispone a tenerla. Por todo lo cual resulta claro que el nombre hábito importa permanencia, y, en cambio, el nombre disposición, no[e].

Ni hay inconveniente en que *fácil y difícilmente mudable* sean diferencias específicas por pertenecer al género de la pasión y del movimiento, y no al de la cualidad, pues estas diferencias, aunque parezcan accidentales al género de la cualidad, sin embargo, expresan diferencias esenciales y propias de la cualidad. También ocurre en el género de la sustancia que muchas veces se toman diferencias accidentales en lugar de las sustanciales, en cuanto que sirven para designar los principios esenciales.

ARTÍCULO 3

¿Importa el hábito orden al acto?

De verit. q.8 a.14.

Objeciones por las que parece que el hábito no importa orden al acto.

1. Cada ser obra en cuanto que está en acto. Pero dice el Filósofo en el libro III *De anima*[21] que, *cuando uno llega a tener hábito de ciencia, sigue estando en potencia, aunque de distinto modo a como estaba antes de adquirirla.* Luego el hábito no está en relación de principio respecto del acto.

2. Lo que se pone en la definición de una cosa le conviene esencialmente. Pero el ser principio de la acción se pone en la definición de la potencia, según consta en el libro V *Metaphys.*[22] Luego el ser principio del acto le conviene esencialmente a la potencia. Ahora bien, lo que es esencial tiene prioridad en cada género. Por tanto, si también el hábito es principio del acto, se sigue que es posterior a la potencia, y, en consecuencia, el hábito o la disposición no será la primera especie de cualidad.

3. A veces la salud es un hábito, lo mismo que la flaqueza y la belleza. Pero estas cualidades no importan orden al acto. Luego no es esencial al hábito el ser principio del acto.

En cambio dice San Agustín, en el libro *De bono coniugali*[23], que *el hábito es aquello con que se hace algo cuando es necesario.* Dice asimismo Averroes, en el libro III *De anima* (comm.18), que *el hábito es aquello con lo que uno obra cuando quiere*[f].

20. *Cat.* c.6 n.4 (BK 8b27). 21. C.4 n.6 (BK 429b6): S. TH., lect.8. 22. L.4 c.12 (BK 1019a15): S. TH., lect.14. 23. C.21: ML 40,390.

---

e Dentro de la primera especie de cualidad, el *hábito* y la *disposición,* en sentido propio, difieren esencialmente, si bien el hábito puede encontrarse en estado accidental de disposición, y la disposición en estado accidental de hábito, conforme a los criterios indicados en esta larga y muy pensada respuesta. En este punto, Santo Tomás superó no sólo a Aristóteles y a sus comentaristas greco-latinos, sino también a sí mismo en obras anteriores *(Sent.* 3 d.23 q.1 a.1; *De verit.* q.14 a.4 ad 5 como ha comprobado J. RAMÍREZ, o.c., t.2 p.255-281).

f Santo Tomás aduce con gran frecuencia en las distintas obras esta definición de Averroes, unas veces transcrita íntegramente *(Cont. Gentes* 2,78), otras veces sintetizada, como en este lugar: *aquello con lo que uno obra cuando quiere (quo quis agit cum voluerit, quo quis utitur cum voluerit*

Solución. *Hay que decir:* Importar orden al acto puede convenir al hábito, bien por razón del hábito mismo, bien por razón del sujeto en que se da. Y la verdad es que a todo hábito, por el mero hecho de serlo, le conviene de algún modo decir orden al acto, pues es de la esencia del hábito importar cierta relación de conveniencia o inconveniencia respecto de la naturaleza del sujeto. Ahora bien, la naturaleza del sujeto, que es el fin de la generación, se ordena ulteriormente a otro fin, que es, o la operación, o algo obrado a lo que uno llega por la operación. Por consiguiente, el hábito importa no sólo orden a la misma naturaleza de la cosa, sino también, consiguientemente, a la operación, en cuanto es fin de la naturaleza o medio para conseguirlo. De ahí que también se diga en el libro V *Metaphys.*[24], al definir el hábito, que es *una disposición por la cual el sujeto se encuentra bien o mal dispuesto, o en sí mismo,* es decir, según su naturaleza; *o en orden a otra cosa,* o sea, en orden al fin.

Pero hay ciertos hábitos que importan también por parte del sujeto en que se dan un orden primario y principal al acto. La razón es porque, según queda dicho, el hábito importa primaria y esencialmente orden a la naturaleza de la cosa. Por tanto, si la naturaleza de la cosa en que se da el hábito se constituye por el mismo orden al acto, se sigue que el hábito ha de importar principalmente orden al acto. Ahora bien, es claro que la naturaleza y razón de ser de la potencia es ser principio del acto. Por consiguiente, todo hábito que tiene por sujeto alguna potencia importa principalmente orden al acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hábito, en cuanto que es una cualidad, es cierto acto, y según esto puede ser principio de operación. Pero está en potencia respecto a la operación. De ahí que se diga, en el libro II *De anima*[25], que el hábito es *acto primero,* mientras que la operación es *acto segundo.*

2. *A la segunda hay que decir:* No es esencial al hábito que mire a la potencia, sino a la naturaleza. Y como la naturaleza precede a la acción, a la cual dice orden la potencia, por eso entre las especies de cualidad es antes el hábito que la potencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La salud se llama hábito o disposición habitual por orden a la naturaleza, según queda dicho (a.2 ad 1). Pero, en cuanto que la naturaleza es principio del acto, también la salud dice, consiguientemente, orden al acto. De ahí que el Filósofo diga, en el libro X *De historia animal.*[26], que se habla de un hombre o de un miembro sano *cuando puede realizar la operación de un ser sano.* Y cosa parecida ocurre en los demás ejemplos.

ARTÍCULO 4

¿Es necesario que exista el hábito?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.1; *De verit.* q.20 a.2; *De virtut.* a.1.

Objeciones por las que parece que no es necesario que existan hábitos.

1. Por los hábitos, una cosa se dispone bien o mal para algo, según se ha dicho (a.2). Ahora bien, estar bien o mal dispuesto lo debe cada cosa a su forma, puesto que por la forma algo es bueno, lo mismo que es ser. Luego no hay necesidad de los hábitos.

2. El hábito importa orden al acto. Pero la potencia es principio suficiente del acto, pues hasta las potencias naturales son principios de los actos sin necesidad de hábitos. Luego no hubo necesidad de que existiesen los hábitos.

3. Lo mismo que la potencia dice orden al bien y al mal, así también el hábito; y lo mismo que la potencia no siempre actúa, así tampoco el hábito. Existiendo, por tanto, las potencias, es superflua la existencia de hábitos.

24. L.4 c.22 n.2 (BK 1022b10): S. TH., l.5 lect.20. 25. C.1 n.5 (BK 412a22): S. TH. lect.1. 26. C.1 n.1 (BK 633b23).

o *quo quis operatur cum voluerit).* El texto exacto de Averroes es: «Esta es la definición de hábito, a saber, que el que tiene hábito entiende por él lo que le es propio cuando quiere por sí sin necesidad de principio extrínseco» (cf. RENÉ-A.GAUTHIER,O.P., Estudio preliminar a la edición leonina de *Sentencia Libri de anima* de Santo Tomás [París-Roma 1984] p.223*).

En cambio, los hábitos son ciertas perfecciones, según se dice en el libro VII *Physic.*[27] Pero la perfección es sumamente necesaria a cada cosa, puesto que tiene razón de fin. Luego fue necesario que existiesen los hábitos.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.2.3), el hábito importa cierta disposición en orden a la naturaleza de la cosa y a la operación o fin de la misma, en virtud de la cual algo resulta bien o mal dispuesto para ello. Ahora bien, para que un ser necesite disponerse para otra cosa se requieren tres condiciones:

Primera, que el sujeto que se dispone sea distinto de aquello a lo que se dispone, y así esté respecto de ello en relación de potencia a acto.

De ahí que, si hay algún ser cuya naturaleza no esté compuesta de potencia y acto, cuya sustancia se identifique con su operación, y cuya razón de ser sea él mismo, no hay lugar en él para el hábito o la disposición, como sucede manifiestamente en Dios.

Segunda, que lo que está en potencia para otra cosa, pueda ser determinado de muchas maneras y para diversos fines. De modo que si se encuentra un sujeto que está en potencia para otra cosa, pero únicamente para ella, tampoco en él hay lugar para la disposición y el hábito, porque tal sujeto ya está por su propia naturaleza debidamente determinado a tal acto. De ahí que si el cuerpo celeste está compuesto de materia y forma, dado que aquella materia no está en potencia para otra forma, según se ha dicho en la primera parte (q.66 a.2), allí no hay lugar para el hábito o disposición para la forma, ni tampoco para la operación, ya que la naturaleza del cuerpo celeste no está en potencia sino para un único movimiento determinado.

Tercera, que a disponer al sujeto a uno de aquellos modos para los que está en potencia concurran muchos elementos, que puedan conmensurarse de diversas maneras y el sujeto resulte así bien o mal dispuesto para la forma o para la operación. De ahí que las cualidades simples de los elementos que convienen a las naturalezas de los elementos de un modo determinado, no pueden ser tenidas por hábitos o disposiciones, sino por *simples cualidades.* En cambio, tenemos por disposiciones o hábitos la salud, la belleza y cosas semejantes, que importan cierta conmensuración de muchos elementos que pueden combinarse de diversos modos. Por eso dice el Filósofo, en el libro V *Metaphys.*[28], que *el hábito es disposición,* y que la disposición es *el orden en un ser que tiene partes, sea según el lugar, sea según la potencia, o según la especie,* conforme se ha dicho anteriormente (a.1 ad 3).

Por tanto, dado que hay muchos seres, a cuyas naturalezas y operaciones concurren necesariamente diversos elementos que pueden conmensurarse de distintos modos, hemos de concluir que es necesario que existan los hábitos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza de la cosa obtiene su perfección por la forma; pero es necesario que antes el sujeto esté preparado en orden a la forma por alguna disposición. Pero la misma forma se ordena ulteriormente a la operación, que o es el fin o medio conducente a él. En caso de que la forma no tenga más que una determinada operación, no hay necesidad de ninguna otra disposición sobreañadida a la forma para obrar; pero si se trata de una forma que puede obrar de diversos modos, cual es el alma, entonces es necesario que se disponga para sus operaciones por determinados hábitos.

2. *A la segunda hay que decir:* A veces la potencia está abierta a muchas operaciones, y por eso necesita que algo distinto la determine. Pero si se da una potencia que no está abierta a muchas actuaciones, no necesita de hábito determinante, según queda dicho. Por eso las fuerzas naturales no ejercen sus operaciones mediante hábito alguno, puesto que están determinadas por sí mismas a una sola operación.

3. *A la tercera hay que decir:* Según se verá más adelante (q.54 a.3), el mismo hábito no dice relación al bien y al mal. En cambio, una misma potencia sí dice relación al bien y al mal. De ahí la necesidad de los hábitos para que las potencias se determinen al bien.

27. C.3 n.4 (BK 246a11): S. TH., lect.5. lect.20.

28. L.4 c.20 n.2 (BK 1022b10): S. TH. 1.5

CUESTIÓN 50

Sobre el sujeto de los hábitos

A continuación corresponde tratar del sujeto de los hábitos (cf. q.49 introd.). Tema que ofrece seis problemas:

1. ¿Existe algún hábito en el cuerpo?—2. ¿Es el alma sujeto de hábito en su esencia o en sus potencias?—3. ¿Puede existir algún hábito en las potencias de la parte sensitiva?—4. ¿Existe algún hábito en el mismo entendimiento?—5. ¿Existe algún hábito en la voluntad?—6. ¿Se dan hábitos en las sustancias separadas?

ARTÍCULO 1

¿Existe algún hábito en el cuerpo?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que en el cuerpo no existe hábito alguno.

1. Según dice el Comentador en el libro III *De anima*[1], *el hábito es aquello con lo que uno obra cuando quiere.* Pero las acciones corporales no caen bajo el dominio de la voluntad, por ser naturales. Luego en el cuerpo no puede haber hábito alguno.

2. Todas las disposiciones corporales son fácilmente movibles, mientras que el hábito es una cualidad difícilmente movible. Luego ninguna disposición corporal puede ser hábito.

3. Todas las disposiciones corporales están sujetas a la alteración. Pero la alteración no se da sino en la tercera especie de cualidad, que se contradistingue del hábito. Luego en el cuerpo no se da hábito alguno.

En cambio dice el Filósofo, en los *Predicamentos*[2], que la salud del cuerpo y la enfermedad incurable se llaman hábitos.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.49 a.2ss), el hábito es una disposición de un sujeto que está en potencia para la forma o para la operación. Por consiguiente, en cuanto el hábito importa disposición para obrar, ningún hábito se da principalmente en el cuerpo como en sujeto propio. Efectivamente, toda operación corporal, o procede de la cualidad natural del cuerpo, o procede del alma que mueve al cuerpo. Pues bien, en cuanto a las operaciones que proceden de la naturaleza, el cuerpo no admite disposición de hábito alguno, porque las fuerzas naturales están determinadas a un único modo de obrar, y la disposición habitual se requiere cuando el sujeto está en potencia para muchas cosas, según queda dicho (q.49 a.4). Y en cuanto a las operaciones que proceden del alma mediante el cuerpo, hay que decir que son principalmente del alma y secundariamente del cuerpo. Ahora bien, los hábitos son proporcionados a las operaciones, por lo cual se dice, en el libro II *Ethic.*[3], que *de actos semejantes se originan hábitos semejantes.* Por consiguiente, las disposiciones para tales operaciones se dan principalmente en el alma, aunque pueden darse secundariamente en el cuerpo, en cuanto que el cuerpo se dispone y habilita para secundar con prontitud las operaciones del alma.

Pero si hablamos de la disposición del sujeto para la forma, entonces la disposición habitual sí puede darse en el cuerpo, que se relaciona con el alma como el sujeto con la forma. De este modo, la salud, la belleza y cosas así se consideran disposiciones habituales. Sin embargo, no tienen la condición perfecta de hábitos, porque sus causas son por naturaleza fácilmente transmutables.

No obstante, según refiere Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos*[4], Ale-

1. AVERROES, *De An.* comm.18: VI/2,1616. 2. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 9a1) 3 C 1 n.7 (BK 1103b21): S. TH., lect.1. 4. *In Cat.* c.8.

jandro sostuvo que en el cuerpo no se da de ningún modo hábito o disposición de la primera especie de cualidad, sino solamente en el alma. Y en cuanto a la alusión de Aristóteles, en los *Predicamentos* (arg. en contrario), a la salud y a la enfermedad, dice que no las menciona como si perteneciesen a la primera especie de cualidad, sino a modo de ejemplo, en este sentido: que así como la enfermedad y la salud pueden ser fácil o difícilmente mudables, así también las cualidades de la primera especie llamadas hábito y disposición. Pero esto es manifiestamente contrario a la intención de Aristóteles, ya que usa el mismo lenguaje poniendo el ejemplo de la salud y de la enfermedad que poniendo el de la virtud y de la ciencia (l.c., nt.1). Además, en el libro VII *Physic.*[5], coloca expresamente entre los hábitos la belleza y la salud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción procede de referirse al hábito en cuanto disposición para la operación y a los actos corporales naturales, pero no a los que proceden del alma, cuyo principio es la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Las disposiciones corporales no son difícilmente mudables en absoluto, debido a la mutabilidad de las causas corporales. Sin embargo, pueden ser difícilmente mudables, bien en comparación a tal sujeto, en cuanto que no pueden perderse mientras éste dura; o bien en comparación con otras disposiciones. Mas las cualidades del alma son difícilmente mudables absolutamente, debido a la inmovilidad del sujeto. Por eso no dice (Aristóteles) que la salud difícilmente mudable sea hábito absolutamente, sino que es *a modo de hábito*, como se ve en el texto griego[6]. En cambio, a las cualidades del alma se las llama absolutamente hábitos.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos dijeron que las disposiciones corporales pertenecientes a la primera especie de cualidad difieren de las cualidades de la tercera especie en que éstas consisten en el hacerse o en el movimiento, y que por eso se llaman pasiones o cualidades pasibles; pero cuando llegan a la perfección como alcanzando su especie, entonces pertenecen a la primera especie de cualidad. Interpretación que rechaza Simplicio, en el *Comentario a los Predicamentos*[7], porque de ese modo el calentamiento estaría en la tercera especie de cualidad, mientras que el calor estaría en la primera; y, sin embargo, Aristóteles coloca al calor en la tercera especie de cualidad.

De ahí que diga Porfirio, según refiere el mismo Simplicio (ibid.), que la pasión, o cualidad pasible, y la disposición y el hábito difieren en los seres corporales por su intensidad y remisión, de modo que si algo recibe, por ejemplo, el calor como mero calentamiento, sin que pueda calentar, entonces tenemos la pasión si se trata de una afección transitoria, o la cualidad pasible si se trata de una afección permanente; pero si llega a tal punto que pueda calentar a otro, entonces tenemos la disposición; y si ulteriormente llega a afianzarse tanto que resulte difícilmente mudable, será hábito. Así la disposición es una cierta intensificación o perfección de la pasión o de la cualidad pasible, y el hábito es una intensificación de la disposición. Pero Simplicio desaprueba esta interpretación, porque tal intensificación y remisión no importan diversidad por parte de la misma forma, sino por parte de la diversa participación en el sujeto, y de este modo no se diversificarían las especies de cualidad.

Por tanto, hay que dar otra explicación, a saber, que, según se ha dicho anteriormente (q.49 a.2 ad 1), la conmensuración de las mismas cualidades pasibles conveniente a la naturaleza tiene razón de disposición; y, consiguientemente, al ser alteradas las mismas cualidades pasibles, de cálido y frío, húmedo y seco, resulta la alteración de la salud y de la enfermedad. Pero primaria y esencialmente la alteración no se realiza según estos hábitos y disposiciones.

ARTÍCULO 2

¿Es el alma sujeto de hábito en su esencia o en su potencia?

In Sent. 2 d.26 a.3 ad 4.5.

Objeciones por las que parece que los hábitos se dan en el alma más bien

5. C.3 n.4 (BK 240b4). 6. *Cat.* c.6 n.4 (BK 9a3). 7. *In Cat.* c.8.

según su esencia que según su potencia.

1. Las disposiciones y los hábitos se definen por su orden a la naturaleza, según se ha dicho anteriormente (q.49 a.2). Ahora bien, la naturaleza se atiende más según la esencia del alma que según su potencia, puesto que el alma es por su esencia naturaleza y forma de tal cuerpo. Luego los hábitos se dan en el alma según su esencia y no según su potencia.

2. El accidente no se da en el accidente. Ahora bien, el hábito es un accidente, y también son accidentes las potencias del alma, según se ha dicho en la primera parte (q.77 a.1 ad 5). Luego el hábito no se da en el alma en razón de su potencia.

3. El sujeto es anterior a lo que se da en él. Pero el hábito, por pertenecer a la primera especie de cualidad, es anterior a la potencia, que pertenece a la segunda especie de cualidad. Luego el hábito no tiene por sujeto a la potencia del alma.

En cambio, el Filósofo, en el libro I *Ethic.*[8], pone diversos hábitos en las diversas partes del alma.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.49 a.2-3), el hábito importa cierta disposición en orden a la naturaleza o a la operación. Si se toma, pues, el hábito en cuanto que dice orden a la naturaleza, refiriéndose a la naturaleza humana, entonces no puede darse en el alma, puesto que el alma misma es la forma constitutiva de la naturaleza humana. Por tanto, en este sentido, más bien se puede dar algún hábito o disposición en el cuerpo en orden al alma que en el alma en orden al cuerpo[a]. Pero si hablamos de una naturaleza superior, de la que puede participar el hombre, según aquello de la 2 Pe 1,4, *para hacernos partícipes de la divina naturaleza,* entonces nada impide que en la esencia del alma se dé algún hábito, que es la gracia, según se dirá posteriormente (q.110 a.4).

Pero si se toma el hábito en orden a la operación, entonces es el alma el principal sujeto de hábitos, en cuanto que el alma no está determinada a una sola operación, sino abierta a muchas, que es lo que se requiere para ser sujeto de hábito, según se ha dicho (q.49 a.4). Y dado que el alma es principio de las operaciones por sus potencias, de todo lo dicho se sigue que los hábitos se dan en el alma según sus potencias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La esencia del alma pertenece a la naturaleza humana, no como un sujeto que deba disponerse para otra cosa, sino como forma y naturaleza para la que se dispone el sujeto.

2. *A la segunda hay que decir:* De suyo un accidente no puede ser sujeto de otro accidente. Pero, dado que también entre los mismos accidentes se da un orden, el sujeto que sustenta a un accidente puede ser, mediante él, sujeto de otro accidente, y en este sentido se dice que un accidente es sujeto de otro accidente, como la superficie es sujeto del color. De este modo la potencia puede ser sujeto del hábito.

3. *A la tercera hay que decir:* El hábito precede a la potencia en cuanto importa disposición en orden a la naturaleza, mientras que la potencia importa siempre orden a la operación, que es posterior, dado que la naturaleza es el principio de la operación. Pero el hábito, cuyo sujeto es la potencia, no impor-

8. C.13 n.20 (BK 1103a3): S. TH., 1.7 lect.2; 1.8 c.8 n.1 (BK 1049b4).

a El alma, definida como «acto primero del cuerpo físico orgánico» (STO. TOMÁS, *De anima* 1.2 lect.1 n.229 y 233), es algo completivo y último en el orden de la información de la naturaleza humana; no está en potencia para actuaciones ulteriores de orden humano, es decir, no es sujeto de hábitos naturales propios, que suponen «un sujeto que está en potencia para la forma o para la operación» (1-2 q.50 a.1). El cuerpo sí admite y exige disposiciones en orden a la información individual última del alma, que la individualizan intrínsecamente» Cf. V. RODRÍGUEZ, O.P., *Diferencia de las almas humanas a nivel sustancial en la antropología de S. Tomás:* Doctor Communis 24 (1971). La relación esencial del hábito, como accidente, a su propio sujeto, condiciona el modo de definirlo en abstracto o en concreto. «Como en la definición de todos los accidentes debe ponerse el sujeto, si unos nombres significan el accidente en abstracto, es necesario que en su definición se ponga el accidente en primer término, como género, y el sujeto en segundo término, como diferencia» (STO. TOMÁS, *In I Perihermeneias* lect.4 n.40).

ta orden a la naturaleza, sino a la operación, y, por tanto, es posterior a la potencia. O bien puede decirse que el hábito precede a la potencia como lo completo a lo incompleto, y el acto a la potencia, pues el acto es naturalmente anterior, aunque la potencia tenga prioridad en el orden de la generación y del tiempo, como se dice en el libro VII y en el IX *Metaphys.* [9]

ARTÍCULO 3

¿Puede darse algún hábito en las potencias sensitivas?

In Sent. 3 d.14 a.1 q.ª2; d.23 q.1 a.1; *De virtut.* a.1.

Objeciones por las que parece que en las potencias de la parte sensitiva no puede darse hábito alguno.

1. Lo mismo que es irracional la potencia nutritiva, lo es también la potencia sensitiva. Pero las potencias nutritivas no son sujeto de hábito alguno. Luego tampoco lo son las potencias de la parte sensitiva.

2. Las potencias sensitivas nos son comunes a nosotros y a los animales. Ahora bien, en los animales no se da hábito alguno, puesto que no tienen voluntad, que entra en la definición de hábito, según se ha dicho anteriormente (a.1 obi.1; q.49 a.3 sed cont.). Luego en las potencias sensitivas no se da hábito alguno.

3. Los hábitos del alma son las ciencias y las virtudes; y como la ciencia pertenece a la potencia aprehensiva, así la virtud pertenece a la potencia apetitiva. Pero las potencias sensitivas no son sujeto de ciencia, ya que la ciencia es de los universales, inaccesibles a las potencias sensitivas. Luego tampoco los hábitos de virtud pueden darse en las potencias sensitivas.

En cambio dice el Filósofo en el libro III *Ethic.*[10] que *algunas virtudes,* a saber, la templanza y la fortaleza, *pertenecen a las partes irracionales.*

Solución. *Hay que decir:* Las potencias sensitivas pueden considerarse de dos modos: uno, en cuanto obran por instinto natural; otro, en cuanto obran movidas por la razón. Así, pues, en cuanto obran por instinto natural, están ordenadas, como la misma naturaleza, a una misma cosa; y en este sentido en las potencias sensitivas no pueden darse hábitos, como tampoco se dan en las potencias naturales. Pero en cuanto obran movidas por la razón, pueden ordenarse a diversas cosas, y así pueden darse en ellas algunos hábitos que las disponen bien o mal a algo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las potencias nutritivas no caen bajo el imperio de la razón, y, por tanto, no pueden darse en ellas hábitos. Mas las potencias sensitivas son capaces de recibir el imperio de la razón; por tanto, pueden darse en ellas hábitos, pues, en cuanto obedecen a la razón, son en cierto modo racionales, como se dice en el libro I *Ethic.* [11]

2. *A la segunda hay que decir:* En los animales irracionales las potencias sensitivas no obran movidas por la razón, sino por instinto natural, siempre que se les deje moverse a su gusto, y así no se dan en ellos hábitos operativos, aunque sí ciertas disposiciones en orden a la naturaleza, como la salud y la belleza. Mas como los animales pueden adquirir, por arte del hombre, cierta costumbre de obrar de uno u otro modo, pueden admitirse de algún modo hábitos en ellos. De ahí que diga San Agustín, en el libro *Octoginta trium quaestionum*[12], que *vemos cómo las bestias más feroces, por miedo al dolor, se abstienen de los placeres más vehementes; y cuando esto se convierte en costumbre en ellas, se dice que están domadas o amansadas.* Sin embargo, tal costumbre no alcanza la razón de hábito, en cuanto a su uso voluntario, porque no tienen dominio para usar o no usar de él; lo cual parece esencial al hábito. Por consiguiente, hablando con propiedad, no se pueden dar hábitos en ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* El apetito sensitivo está por naturaleza abierto a la moción del apetito racional, según se dice en el libro III *De anima*[13]; en cambio, son las potencias racionales aprehensivas las que por naturaleza reciben

9. L.6 c.3 n.2 (BK 1029a5): S. TH., 1.9 lect.7. 10. C.10 n.1 (BK 117b23): S. TH., lect.19. 11. C.13 n.17 (BK 1102b25): S. TH., lect.20. 12. Q.36: ML 40,25. 13. C.11 n.3 (BK 452a28): S. TH., lect.16.

de las potencias sensitivas. Por eso es más natural que se den hábitos en las potencias sensitivas de orden apetitivo que en las potencias sensitivas de orden cognoscitivo, dado que en las potencias sensitivas apetitivas no se dan hábitos sino en cuanto movidas por la razón. Aunque también pueden asignarse algunos hábitos a las potencias sensitivas interiores de conocimiento, por los cuales el hombre puede recordar, discernir o imaginar mejor; de ahí que incluso el Filósofo diga, en el capítulo 2 *De memoria* [14], que *la costumbre ayuda mucho a recordar bien;* porque también estas potencias son movidas a actuar por el imperio de la razón. En cambio, las potencias aprehensivas externas, como la vista, el oído y otras así, no son capaces de hábito alguno, sino que están determinadas a sus propios actos según la disposición natural, lo mismo que los miembros del cuerpo, en los que no se dan hábitos, sino más bien en las potencias que dirigen sus movimientos.

ARTÍCULO 4

¿Se dan hábitos en el entendimiento mismo?

1 q.89 a.5; 1-2 q.56 a.3; *In Sent.* 3 d.14 a.1 q.ª2; d.23 q.1 a.1; *De verit.* q.20 a.2; *In Ethic.* 6 lect.3 y 5; *De virtut.* a.1.

Objeciones por las que parece que no se dan hábitos en el entendimiento.

1. Los hábitos son proporcionados a las operaciones, según se ha dicho (a.1). Pero las operaciones del hombre son comunes al alma y al cuerpo, según se dice en el libro I *De anima*[15]. Luego también lo han de ser los hábitos. Ahora bien, el entendimiento no es acto del cuerpo, según se dice en el libro III *De anima*[16]. Luego el entendimiento no es sujeto de hábito alguno.

2. Todo lo que se da en otro existe en él según el modo del sujeto receptor. Ahora bien, lo que es forma sin materia es acto solamente, mientras que lo que es compuesto de forma y materia implica a la vez potencia y acto. Por consiguiente, en aquello que es solamente forma no puede darse algo que esté simultáneamente en potencia y en acto, pues esto postula un sujeto compuesto de materia y forma. Ahora bien, como el entendimiento es forma sin materia, el hábito, que importa a la vez potencia y acto, como algo medio entre ambos, no puede darse en el entendimiento, sino únicamente en el compuesto de alma y cuerpo.

3. El hábito es *una disposición por la cual alguien se halla bien o mal dispuesto para algo,* según se dice en el libro V *Metaphys.*[17] Pero el que alguien esté bien o mal dispuesto para el acto de entender proviene de alguna disposición del cuerpo, conforme dice Aristóteles, en el libro II *De anima*[18], que *vemos que los de complexión delicada son mentalmente más dotados.* Luego los hábitos cognoscitivos no se dan en el entendimiento, que está separado, sino en alguna potencia que es acto de alguna parte del cuerpo.

En cambio, el Filósofo, en el libro VI *Ethic.*[19], pone la ciencia, la sabiduría y el entendimiento, que es el hábito de los principios, en la misma parte intelectiva del alma.

Solución. *Hay que decir:* Sobre los hábitos cognoscitivos se han dado opiniones diversas. Unos, sosteniendo que el entendimiento posible es el mismo en todos los hombres, se han visto obligados a negar que los hábitos cognoscitivos se diesen en el mismo entendimiento, y los asignaron a las potencias sensitivas internas[20]. Efectivamente, es manifiesto que los hombres difieren en sus hábitos. Luego los hábitos cognoscitivos no se pueden poner directamente en aquello que es numéricamente uno y común a todos los hombres. Por consiguiente, si el entendimiento posible es numéricamente el mismo en todos los hombres, los hábitos de las ciencias, según los cuales se distinguen los hombres, no pueden tener por sujeto el entendimiento posible, sino que residirán en las potencias sensitivas internas, que son diversas en los diversos hombres.

Pero esta posición es, ante todo, contraria al pensamiento de Aristóteles.

14. C.2 (BK 452a28): S. TH., lect.6. 15. C.1 n.9 (BK 403a8); c.4 n.11 (BK 408b8): S. TH., lect.2,10. 16. C.4 n.4 (BK 429a24): S. TH., lect.8. 17. L.4 c.20 n.2 (BK 421a26): S. TH., 1.5 lect.20. 18. C.9 n.2 (BK 421a26): S. TH., lect.19. 19. C.3 n.1 (BK 1139b16): S. TH., lect.2ss. 20. Cf. AVERROES, *In De An.* l.3 comm.5 digressio p.5.

Pues es claro que estas potencias sensitivas no son racionales por esencia, sino sólo por participación, como se dice en el libro I *Ethic.*[21], y, sin embargo, el Filósofo (en el lugar citado en contrario) coloca las virtudes intelectuales, que son la sabiduría, la ciencia y el entendimiento, en el sujeto racional por esencia. Por consiguiente, no se dan en las potencias sensitivas, sino en el mismo entendimiento. Dice, además, expresamente, en el libro III *De anima*[22], que el entendimiento posible, *al hacerse cada cosa,* esto es, cuando se actualiza con las especies inteligibles de cada cosa, *entonces pasa al acto al modo como decimos que quien sabe está actualizado, que es lo que sucede cuando uno puede obrar por sí mismo,* es decir, pensar. *Por supuesto que también entonces es potencia de algún modo, pero no lo mismo que antes de aprender o inventar.* Por consiguiente, es el mismo entendimiento posible en el que se da el hábito de ciencia con el que puede pensar, aunque no piense actualmente.

En segundo lugar, tal posición es contraria a la verdad objetiva, pues así como la potencia pertenece a quien pertenece la operación, así también el hábito pertenece a quien pertenece la operación. Ahora bien, el entender y el pensar es acto propio del entendimiento. Luego también el hábito, con que se considera, es propio del mismo entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos dijeron, según refiere Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos*[23], que, puesto que toda operación del hombre es de algún modo del compuesto, según dice el Filósofo en el libro I *De anima*[24], ningún hábito es exclusivamente del alma, sino del compuesto; y que, en consecuencia, en el entendimiento no se da ningún hábito, ya que el entendimiento está separado del cuerpo. Así procedía la objeción. Pero este argumento carece de valor. El hábito, en efecto, no es una disposición del objeto para la potencia, sino más bien una disposición de la potencia para el objeto. De ahí que el hábito haya de estar en la potencia que es principio del acto, no en lo que se compara a la potencia como objeto. Ahora bien, el acto mismo de entender no es común al alma y al cuerpo sino por razón del fantasma, según se dice en el libro I *De anima*[25], y es claro que el fantasma se compara al entendimiento posible como objeto, según se lee en el libro III *De anima*[26]. De donde se infiere que el hábito intelectivo tenga razón de tal principalmente por lo que le viene de parte del mismo entendimiento y no de parte del fantasma, que es común al alma y al cuerpo. Por consiguiente, hemos de decir que el entendimiento posible es sujeto de hábitos; pues precisamente le compete ser sujeto de hábito a aquello que está en potencia para muchas cosas, y esto se da al máximo en el entendimiento posible. En conclusión, el entendimiento posible es sujeto de hábitos intelectuales.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como el estar en potencia para el ser sensible conviene a la materia corpórea, así el estar en potencia para el ser inteligible conviene al entendimiento posible. Por tanto, no hay inconveniente en que el entendimiento posible reciba el hábito, que es algo medio entre la pura potencia y el acto perfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* Dado que las potencias aprehensivas preparan interiormente al entendimiento posible el objeto propio del mismo, se debe a la buena disposición de estas potencias, a la que concurre la buena disposición corporal, el que el hombre esté mejor dispuesto para entender. En este sentido el hábito intelectivo puede residir secundariamente en estas potencias; pero su sujeto principal es el entendimiento posible.

ARTÍCULO 5

¿Se da algún hábito en la voluntad?

In Sent. 2 d.27 a.1 ad 2; 3 d.23 q.1 a.1; *De verit.* q.20 a.2; *De virtut.* a.1.

Objeciones por las que parece que en la voluntad no se da hábito alguno.

1. El hábito que se da en el entendimiento está constituido por las especies inteligibles, mediante las cuales entiende

21. C.13 n.15 (BK 1102b13): S. TH., lect.20. 22. C.4 n.6 (BK 429b6): S. TH., lect.8. 23. *In Cat.* c.8. 24. C.1 n.9 (BK 403a8); c.4 n.11 (BK 408b8). 25. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 403a5): S. TH., lect.2. 26. C.7 n.3 (BK 431a14): S. TH., lect.12.

actualmente. Pero la voluntad no obra por medio de especies. Luego la voluntad no es sujeto de hábito alguno.

2. Aunque se den hábitos en el entendimiento posible, en el entendimiento agente no se da hábito alguno, por ser potencia activa. Pero la voluntad es potencia activa en máximo grado, puesto que mueve a todas las demás a sus actos, según se ha dicho anteriormente (q.9 a.1). Luego en ella no se da hábito alguno.

3. En las potencias naturales no se da hábito alguno, por estar determinadas por su naturaleza a su propia operación. Pero la voluntad está ordenada por su misma naturaleza a tender al bien prefijado por la razón. Luego en la voluntad no se da hábito alguno.

En cambio, la justicia es un cierto hábito, y se da en la voluntad, pues la justicia, según se dice en el libro V *Ethic.*[27], es *un hábito según el cual algunos quieren y obran lo que es justo.* Por tanto, la voluntad es sujeto de algún hábito.

Solución. *Hay que decir:* Toda potencia que puede ordenarse de diversos modos a obrar necesita de hábito que la disponga bien para su acto. Ahora bien, la voluntad, por ser una potencia racional, puede ordenarse de diversos modos a obrar, y, por ello, necesita de algún hábito que la disponga bien para su acto. Además, atendiendo a la razón misma de hábito se ve que importa principalmente orden a la voluntad, en cuanto el hábito, según se ha dicho anteriormente (a.1 obi.1; q.49 a.3 sed cont.), es *aquello de que uno usa cuando quiere.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como en el entendimiento existe la especie, que es una semejanza del objeto, así también en la voluntad y en cualquier potencia apetitiva ha de existir algo que la incline a su objeto, puesto que el acto de la potencia apetitiva, según se ha dicho anteriormente (q.6 a.4), no es otra cosa que cierta inclinación. Por consiguiente, respecto de aquellas operaciones a las que está suficientemente inclinada por la naturaleza de la misma potencia, no necesita otra cualidad determinante; pero dado que para el fin de la vida humana es necesario que la potencia apetitiva se incline a algo determinado a lo que no la inclina la naturaleza de la potencia, que está abierta a varias y diversas cosas, de ahí la necesidad de que en la voluntad y en las demás potencias apetitivas se den ciertas cualidades que inclinen estas potencias a determinadas operaciones, y eso es precisamente lo que entendemos por hábitos.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento agente es únicamente activo, y de ningún modo es pasivo, mientras que la voluntad, como cualquier otra potencia apetitiva, es motor movido, según se dice en el libro III *De anima*[28]. Y por eso la razón no es la misma en uno y otro caso, pues para ser sujeto de hábito se requiere estar en potencia de algún modo.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad se inclina por su misma naturaleza al bien de la razón. Pero, dado que este bien es muy diverso, es necesario que la voluntad tenga algún hábito que la incline a algún determinado bien de la razón a fin de que la operación resulte más expedita.

ARTÍCULO 6

¿Se dan hábitos en los ángeles?

In Sent. 3 d.14 a.1 q.[a]2 ad 1.

Objeciones por las que parece que no se dan hábitos en los ángeles.

1. Dice Máximo, el comentador de Dionisio, en el cap. 7 *De caelesti hierarchia*[29]: *No debe pensarse que las virtudes intelectuales,* es decir, espirituales, *existen en las inteligencias divinas,* esto es, en los ángeles, *a modo de accidentes como en nosotros, de modo que exista una cosa en la otra como en sujeto, pues allí no tiene lugar accidente alguno.* Ahora bien, todo hábito es accidente. Luego en los ángeles no se dan hábitos.

2. Según dice Dionisio, en el cap. 4 *De caelesti hierarchia*[30], *las santas disposiciones de las esencias celestes participan más que ninguna otra cosa de la bondad de Dios.* Ahora bien, lo que se es por razón de la esencia precede siempre y es mejor que

27. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1129a7): S. TH., lect.1. 28. C.10 n.7 (BK 433b16): S. TH., lect.15. 29. § 1: MG 4,65. 30. § 2: MG 3,180.

lo que se es por participación de otro. Luego las esencias de los ángeles entrañan en sí mismas la perfección de conformarse a Dios, y, por consiguiente, no por hábito alguno. Y esta parece ser la razón en que se apoya Máximo, quien añade en el mismo lugar: *pues si eso ocurriese, la esencia de estas inteligencias no permanecería la misma ni comportaría de suyo la máxima deificación posible.*

3. El hábito es una cierta disposición, según se dice en el libro V *Metaphys.*[31] Pero la disposición, según se afirma allí mismo[32], es *orden de lo que tiene partes.* Luego no parece que en los ángeles, que son sustancias simples, se den disposiciones y hábitos.

En cambio dice Dionisio, en el capítulo 7 *De caelesti hierarchia*[33], que los ángeles de la primera jerarquía *se llaman Ardientes, Tronos y Efusión de la sabiduría, que es la manifestación deiforme de sus hábitos.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostuvieron que en los ángeles no se dan hábitos, sino que todo lo que se dice de ellos pertenece a su esencia. De ahí que Máximo, a continuación de las palabras citadas en la primera objeción, diga: *los hábitos y virtudes que se dan en ellos son esenciales, debido a su inmaterialidad*[34]. Y lo mismo dice Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos*[35]: *la sabiduría que se da en el alma es hábito, pero la que se da en la inteligencia es sustancia, pues todo lo que es divino es autosuficiente y existe por sí mismo.*

Tal posición es en parte verdadera y en parte falsa. Pues es claro, por lo dicho anteriormente (q.49 a.4), que para ser sujeto de hábito se requiere estar en potencia. De ahí que dichos comentaristas, al considerar que los ángeles son sustancias inmateriales y al no hallar en ellos la potencia de la materia, excluyeron, en consecuencia, de ellos los hábitos, y cualquier accidente. Sin embargo, aunque en los ángeles no se halle potencia de materia, sí se da en ellos alguna potencia, pues el ser acto puro es exclusivo de Dios; y, por consiguiente, en cuanto que se da en ellos potencia en tanto se pueden dar en ellos hábitos. Ahora bien, como la potencia de la materia y la potencia de la sustancia espiritual no son de la misma condición, consiguientemente tampoco pueden ser de la misma condición los hábitos de una y otra. De ahí que diga Simplicio, en el lugar citado del *Comentario a los Predicamentos,* que *los hábitos de la sustancia espiritual no son semejantes a los hábitos que se dan en este mundo, sino más bien semejantes a las especies simples e inmateriales que posee en sí misma.*

Respecto de tal hábito es, sin embargo, distinta la condición del entendimiento angélico y del entendimiento humano. El entendimiento humano, en efecto, al ser el ínfimo de los entendimientos, está en potencia para todos los objetos inteligibles, como la materia prima lo está para todas las formas sensibles; en consecuencia, necesita de algún hábito para entenderlos a todos. En cambio, el entendimiento angélico no está en pura potencia respecto de los objetos inteligibles, sino de algún modo en acto, aunque no sea acto puro (pues esto es exclusivo de Dios), sino con mezcla de potencia; y tanto menos tiene de potencialidad cuanto es superior. Por consiguiente, según se ha dicho en la primera parte (q.55 a.1), en cuanto está en potencia, necesita ser perfeccionado habitualmente por algunas especies inteligibles para ejercer su propia operación; pero en cuanto está en acto puede entender algo por su propia esencia, al menos a sí mismo y otras cosas según el modo de su sustancia, según se dice en el libro *De causis*[36], y esto tanto más perfectamente cuanto más perfecto es.

Mas como ningún ángel llega a la perfección de Dios, sino que dista de ella infinitamente, para poder alcanzar a Dios con el entendimiento y la voluntad, necesitan de hábitos, en cuanto seres potenciales respecto de aquel acto puro. De ahí que diga Dionisio (en el lugar citado en el argumento en contrario) que sus hábitos son *deiformes,* es decir, que por ellos se conforman con Dios.

Pero los hábitos que son disposiciones para el ser natural no se dan en los ángeles, por ser inmateriales.

31. L.4 c.22 n.2 (BK 1022b10): S. TH., 1.5 lect.20. 32. L.4 c.19 (BK 1022b1). 33. § 1: MG 3,205. 34. *In De cael. hier.* c.7 § 1: MG 4,65. 35. *In Cat.* c.8. 36. Prop. 8,13: S. TH., lect.13.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de Máximo han de entenderse de los hábitos y accidentes materiales.

2. *A la segunda hay que decir:* Respecto de aquello que compete a los ángeles por su esencia no necesitan de hábito. Pero como no son tan independientes que no participen de la sabiduría y bondad divinas, en tanto necesitan hábitos en cuanto necesitan participar de algo extrínseco a ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* En los ángeles no se dan partes en cuanto a su esencia, pero sí en cuanto a sus potencias, en cuanto que su entendimiento se perfecciona con muchas especies y su voluntad está abierta a muchos objetos.

CUESTIÓN 51

Sobre la causa de los hábitos en cuanto a su generación

A continuación hemos de estudiar la causa de los hábitos (cf. q.49 introd.): primero, en cuanto a su generación; segundo, en cuanto a su aumento (q.52); tercero, en cuanto a su disminución y corrupción (q.53).

En cuanto a su generación se presentan cuatro problemas:

1. ¿Hay algún hábito dado por la naturaleza?—2. ¿Algún hábito es generado por los actos?—3. ¿Basta un acto para engendrar un hábito?—4. ¿Hay en los hombres hábitos infundidos por Dios?

ARTÍCULO 1

¿Hay algún hábito dado por la naturaleza?

Infra q.63 a.1; *De verit.* q.8 a.15; q.11 a.1; *Contra Gent. 2* c.83; *In Post. Analyt.* 2 lect.20.

Objeciones por las que parece que ningún hábito es dado por la naturaleza.

1. El uso de las cosas que proceden de la naturaleza no está bajo el dominio de la voluntad. Pero *el hábito es aquello de que uno usa cuando quiere,* como dice el Comentador en el libro III *De anima* [1]. Luego el hábito no es dado por la naturaleza.

2. La naturaleza no hace con dos principios lo que puede hacer con uno solo. Ahora bien, las potencias del alma son dadas por la naturaleza. Luego, si los hábitos de las potencias procediesen de la naturaleza, los hábitos y las potencias serían una misma cosa.

3. Los hábitos son necesarios para obrar bien, según se ha dicho anteriormente (q.49 a.4). Ahora bien, si algunos hábitos fuesen naturales, como la naturaleza no falla en lo necesario, parece que la naturaleza no habría de quedarse corta en la provisión de todos los hábitos necesarios. Pero esto es manifiestamente falso. Luego los hábitos no proceden de la naturaleza.

En cambio, en el libro VI *Ethic.* [2], se pone entre los hábitos el entendimiento de los principios, que es dado por la naturaleza, pues a ello se debe el que se diga que los primeros principios son naturalmente conocidos.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede ser natural a otra de dos modos: uno, según la naturaleza específica, como es natural al hombre ser risible y al fuego ascender; otro, según la naturaleza individual, como es natural a Sócrates o a Platón la propensión a la enfermedad o a la salud según la propia complexión. Es más, tanto según la naturaleza específica como según la naturaleza individual, se puede decir que una cosa es natural de otros dos modos: uno, en cuanto procede de la naturaleza totalmente; otro, en cuanto procede en parte de la naturaleza y en parte de un principio exterior. Así, cuando uno sana por sí mismo, toda la salud procede de la naturaleza; pero cuando uno se cura con el auxilio de la medicina, la salud se debe en parte a la naturaleza y en parte a un principio exterior.

Así, pues, si hablamos del hábito en cuanto disposición del sujeto en orden a la forma o a la naturaleza, se dan hábitos naturales según todos los modos señalados. Se da, en efecto, una disposición natural que es debida a la especie humana, sin la cual no existe hombre alguno; y ésta es la disposición natural según la naturaleza específica. Pero como tal disposición se da con cierta latitud, se realiza en diversos grados en los distintos hombres según la naturaleza individual de cada uno. Y tal disposición puede deberse o totalmente a la naturaleza, o parte a la naturaleza y parte a un principio exterior, como se ha dicho de quienes sanan con el auxilio de la medicina.

1. AVERROES, comm. 18 (VI/2 161B). 2. ARISTÓTELES, c.2 (BK 1141a5): S. TH., lect.5.

Pero el hábito que es disposición para la operación, cuyo sujeto es la potencia del alma, según se ha dicho (q.50 a.2), puede ser natural tanto según la naturaleza específica como según la naturaleza individual. Según la naturaleza específica, por parte del alma, la cual por ser forma del cuerpo, es principio específico. Y según la naturaleza individual, por parte del cuerpo, el cual es principio material. Pero ni de un modo ni de otro ocurre que se den en los hombres hábitos naturales dados totalmente por la naturaleza, como sucede en los ángeles, que tienen especies inteligibles naturalmente impresas, cosa que no tiene el alma humana, conforme se ha dicho en la primera parte (q.55 a.2; q.84 a.3).

Hay, pues, en los hombres algunos hábitos naturales, que proceden en parte de la naturaleza y en parte de un principio exterior, si bien de distinto modo en las potencias aprehensivas y en las potencias apetitivas. Porque en las potencias aprehensivas puede darse el hábito natural incoativamente, tanto según la naturaleza específica como según la naturaleza individual. Según la naturaleza específica, por parte de la misma alma, como es hábito natural el entendimiento de los principios; pues por la misma naturaleza del alma intelectual le es dado al hombre que, una vez que se conoce lo que es el todo y lo que es la parte, conozca inmediatamente que el todo es mayor que la parte, y cosa parecida ocurre con los demás principios[a]. Pero conocer lo que es el todo y lo que es la parte no le es dado al hombre de no ser por las especies inteligibles, tomadas de los fantasmas. Por eso muestra el Filósofo, al final de *Posteriorum*[3], que el conocimiento de los principios nos viene de los sentidos. Según la naturaleza individual, también se da algún hábito cognoscitivo incoativamente natural, en cuanto un hombre, debido a su disposición orgánica, es más apto que otro para entender, en la medida en que la operación intelectual depende de las facultades sensitivas.

En cambio, en las potencias apetitivas no se da hábito alguno incoativamente natural, por parte de la misma alma, y en cuanto a la misma sustancia del hábito, sino sólo en cuanto a ciertos principios del mismo, al modo como los principios del derecho común se llaman *semilleros de virtudes.* Y la razón de ello es porque la inclinación a los propios objetos, que parece ser la incoación del hábito, no pertenece al hábito, sino más bien a la misma naturaleza de las potencias. Pero por parte del cuerpo, según la naturaleza del individuo, se dan hábitos apetitivos incoativamente naturales, pues hay hombres que, debido a la complexión del propio cuerpo, tienen predisposición para la castidad o para la mansedumbre u otras virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción procede de considerar la naturaleza en cuanto contrapuesta a la razón y a la voluntad, siendo así que la misma razón y la misma voluntad pertenecen a la naturaleza del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* A la potencia puede añadírsele algo naturalmente que no puede, sin embargo, pertenecer a su naturaleza. Así, en los ángeles, no puede pertenecer a su misma potencia intelectiva que se baste a sí para conocer todas las cosas, porque para eso sería necesario que fuese acto de todas las cosas, lo cual es exclusivo de Dios. En efecto, aquello con que se conoce una cosa ha de ser una semejanza actual

3. ARISTÓTELES, 1.2 c.15 n.6 (BK 100a3): S. TH., lect.20.

---

a En cuanto a la constitución del hábito natural de los primeros principios, de que habla Santo Tomás aquí y en el comentario al II *Posteriorum analyticorum,* lect.20, los lectores más atentos de Santo Tomás no están del todo de acuerdo entre sí. Lo que parece indudable es que Santo Tomás incluye en él la capacidad y propensión del entendimiento posible a asentir a los primeros juicios y las especies inteligibles de origen sensitivo. Basta esta simple integración y complementariedad. El que en los hábitos científicos, prudenciales y artísticos haya otros factores esenciales no obliga a pensar que esta complejidad se ha de dar también en el hábito de los principios. También en el artículo 6 de la cuestión 50 razonaba la existencia de hábitos en el entendimiento de los ángeles por la necesidad de especies inteligibles sobreañadidas. En todo caso resulta obvio el carácter *analógico* de los hábitos operativos. La historia de estas distintas lecturas del texto de Santo Tomás puede verse en RAMÍREZ, o.c., I p.282-317.

de la cosa conocida. Por consiguiente, si la potencia del ángel conociese por sí misma todas las cosas, habría de ser semejanza y acto de todas las cosas. Así, pues, es necesario que a su potencia intelectiva se le sobreañadan algunas especies inteligibles, que son semejanzas de las cosas entendidas, mediante las cuales el entendimiento del ángel se hace en acto las cosas conocidas, no por su propia esencia, sino por participación de la sabiduría divina. Y así consta que no todo lo que pertenece al hábito natural puede pertenecer a la potencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La naturaleza no provee del mismo modo de las diversas clases de hábitos: unos proceden de ella naturalmente y otros no, según queda expuesto (sol.). Por tanto, del hecho de que algunos hábitos sean naturales no se sigue que lo sean todos.

ARTÍCULO 2

¿Es causado algún hábito por los actos?

De malo q.4 a.2 ad 4 y 5; *De virtut.* a.9.

Objeciones por las que parece que ningún hábito puede ser causado por el acto.

1. El hábito es una cualidad, según se ha dicho anteriormente (q.49 a.1). Ahora bien, la cualidad es producida en un sujeto en cuanto receptor. Por consiguiente, dado que el agente, por el hecho de obrar, más que recibir algo, da de sí, no parece que en el agente pueda ser causado hábito alguno por sus propios actos.

2. El sujeto en el que es producida una cualidad es movido hacia aquella cualidad, como se ve en la cosa que se calienta o enfría. En cambio, el sujeto que produce el acto que origina la cualidad, mueve, como se ve en el calefactor o refrigerador. Por consiguiente, si en un sujeto fuese el propio acto lo que engendrase el hábito, se seguiría que sería lo mismo el motor y lo movido, el agente y el paciente, lo cual es imposible, según se dice en el libro VII *Physic.*[4]

3. El efecto no puede ser más noble que su propia causa. Ahora bien, el hábito es más noble que el acto que precede al hábito, como se ve por el hecho de que produce actos más nobles. Luego el hábito no puede ser causado por el acto que precede al hábito.

En cambio enseña el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[5], que los hábitos de las virtudes y de los vicios son causados por los actos.

Solución. *Hay que decir:* A veces, en el agente se da solamente el principio activo de su acto, como en el fuego se da solamente el principio activo del calor; y en tal agente ningún hábito puede ser causado por el propio acto. De ahí que las cosas naturales no puedan acostumbrarse ni desacostumbrarse a nada, como se dice en el libro II *Ethic.*[6] Pero hay agentes en los que se da principio activo y pasivo del propio acto, como se ve en los actos humanos, pues los actos de la potencia apetitiva proceden de ella en cuanto es movida por la potencia aprehensiva que le presenta su objeto; y, ulteriormente, la potencia intelectiva, en cuanto discurre sobre las conclusiones, tiene por principio activo la proposición evidente por sí misma. Por consiguiente, tales actos pueden causar en sus agentes algunos hábitos, no ciertamente en cuanto al primer principio activo, pero sí en cuanto al principio activo que mueve siendo movido. Porque todo lo que es influido y movido por otro, recibe la disposición del acto del agente, y así, al multiplicarse los actos, termina engendrándose una cualidad en la potencia pasiva y movida, que es lo que se llama hábito. Así es como los hábitos de las virtudes morales son causados en las potencias apetitivas en cuanto son movidas por la razón, y los hábitos de las ciencias son causados en el entendimiento, en cuanto es movido por los primeros principios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El agente, en cuanto agente, no recibe nada, pero en cuanto obra movido por otro sí recibe algo del principio motor, y así puede engendrarse en él el hábito.

2. *A la segunda hay que decir:* Un mismo sujeto, bajo el mismo aspecto, no

4. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 241b24): S. TH., lect.1. 5. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1103a31): S. TH., lect.1. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 1103a19): S. TH., lect.1.

puede ser motor y movido, pero nada impide que el mismo sujeto se mueva a sí mismo bajo distinto aspecto, según se prueba en el libro VIII *Physic.*[7]

3. *A la tercera hay que decir:* El acto que precede al hábito, en cuanto que procede de un principio activo, procede de un principio más noble que el hábito engendrado, al modo como la misma razón es un principio más noble que el hábito de la virtud moral engendrado en la potencia apetitiva por la repetición de actos, y el entendimiento de los principios es un principio más noble que la ciencia de las conclusiones.

ARTÍCULO 3

¿Puede ser el hábito engendrado por un solo acto?

In Sent. 1 d.17 q.2 ad 3 ad 4; *De virtut.* a.9 ad 11.

Objeciones por las que parece que el hábito puede ser engendrado por un solo acto.

1. La demostración es un acto de la razón. Ahora bien, basta una demostración para causar la ciencia, que es hábito de una conclusión. Luego el hábito puede ser engendrado por un solo acto.

2. Como sucede que los actos crecen multiplicándose, también sucede que un mismo acto crece intensificándose. Ahora bien, con la multiplicación de los actos se engendra el hábito. Luego también si se intensifica mucho el mismo acto podrá engendrar el hábito.

3. La salud y la enfermedad son hábitos. Ahora bien, el hombre puede sanar o enfermar con un solo acto. Luego un solo acto puede engendrar al hábito.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro I *Ethic.*[8], que, *así como ni una golondrina ni un solo día hacen verano, así tampoco un día ni un poco de tiempo hacen al hombre dichoso o feliz.* Ahora bien, *la felicidad consiste en la operación del hábito de la virtud perfecta,* según se dice en el libro I *Ethic.*[9] Luego el hábito de la virtud y, por la misma razón, cualquier otro hábito, no puede ser causado por un solo acto.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.2), el hábito es engendrado por el acto en cuanto que la potencia pasiva es actuada por algún principio activo. Ahora bien, para que una cualidad sea causada en un sujeto pasivo es necesario que el principio activo venza totalmente la resistencia que ofrezca el principio pasivo. Así vemos que el fuego no inflama súbitamente al combustible, porque no puede vencer de inmediato su resistencia, sino que va poco a poco anulando las disposiciones contrarias para que, reduciéndolo totalmente, le pueda imprimir su propia semejanza.

Pues bien, es evidente que el principio activo, que es la razón, no puede dominar totalmente con un solo acto la potencia apetitiva, dado que la potencia apetitiva está diversamente abierta a diversas tendencias, en tanto que la razón juzga con un solo acto que algo ha de ser apetecido conforme a determinados motivos y circunstancias. Por lo que con eso no queda reducida totalmente la potencia apetitiva para que tienda a lo mismo en la mayoría de los casos, de modo natural, como se requiere para el hábito de virtud. Por consiguiente el hábito de virtud no puede ser engendrado por un solo acto, sino por muchos.

Mas en las potencias cognoscitivas, hay que tener en cuenta un doble principio pasivo: uno, el mismo entendimiento posible; otro, el entendimiento llamado por Aristóteles[10] *pasivo,* que es la *razón particular,* esto es, la potencia cogitativa con la memoria y la imaginación. Así pues, respecto del primer principio pasivo, puede haber un principio activo que con un solo acto venza totalmente la potencia de su principio pasivo, como una proposición evidente por sí misma basta para convencer al entendimiento a asentir firmemente a la conclusión, cosa que no puede hacer la proposición probable. De ahí que para causar el hábito de opinar, incluso en el entendimiento posible, se requieren muchos actos de la razón, mientras que para causar el hábito de ciencia en el entendimiento posible puede bastar un solo acto de la razón. Pero en lo que se refiere a las potencias cognoscitivas inferiores, es necesario que se repitan mu-

7. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 257a31): S. TH., lect.10. 8. ARISTÓTELES, c.7 n.16 (BK 1098a16): S. TH., lect.10. 9. ARISTÓTELES, c.7 n.15 (BK 1098a16): S. TH., lect.10; c.13 n.1 (BK 1102a5). 10. *De an.* l.3 c.5 n.2 (BK 430a24): S. TH., lect.10.

chas veces los mismos actos para que algo se fije en la memoria. De ahí que diga el Filósofo, en el libro *De memoria et reminiscentia* [11], que *la meditación afianza la memoria.*

En cuanto a los hábitos corporales hay que decir que pueden ser causados por un solo acto, si el principio activo es muy potente, como a veces una medicina fuerte produce la salud inmediatamente.

Y por todo lo dicho quedan resueltas *las objeciones.*

ARTÍCULO 4

¿Hay en los hombres hábitos infundidos por Dios?

Infra q.63 a.3.

Objeciones por las que parece que en los hombres no se da hábito alguno infundido por Dios.

1. Dios atiende por igual a todos. Luego, de infundir hábitos en algunos hombres, los infundiría en todos; lo cual es manifiestamente falso.

2. Dios obra en todas las cosas conforme a la naturaleza de cada una de ellas, pues, según dice Dionisio, en el cap. 4 *De divinis nominibus* [12], *es propio de la divina Providencia salvaguardar la naturaleza*. Ahora bien, los hábitos en el hombre son causados naturalmente por los actos, según queda dicho (a.2). Luego Dios no causa algunos hábitos en los hombres sino mediante los actos.

3. Si hay algún hábito infundido por Dios, mediante él el hombre puede producir muchos actos, que, a su vez, *causan un hábito semejante,* de acuerdo con lo que se dice en el libro II *Ethic.*[13] De donde resultaría que en el mismo sujeto habría dos hábitos de la misma especie, uno adquirido y otro infuso, lo cual parece imposible, pues en el mismo sujeto no pueden darse dos formas de la misma especie. Por consiguiente, en el hombre no se da hábito alguno infundido por Dios.

En cambio, se lee en el Eclesiástico 15,5: *Lo llenó el Señor de espíritu de sabiduría y de entendimiento.* Pero la sabiduría y el entendimiento son ciertos hábitos. Luego en el hombre se dan algunos hábitos infundidos por Dios.

Solución. *Hay que decir:* Dios infunde algunos hábitos en el hombre por dos razones. Primera, porque hay hábitos que disponen bien al hombre en orden a un fin que excede las facultades de la naturaleza humana, como es la última y perfecta bienaventuranza del hombre, según se ha dicho anteriormente (q.5 a.5). Y como los hábitos han de ser proporcionados a aquello para lo que disponen al hombre, de ahí la necesidad de que los hábitos que disponen para dicho fin excedan también las facultades de la naturaleza humana. Por consiguiente, tales hábitos jamás pueden darse en el hombre si no son infundidos por Dios, cual es el caso de todas las virtudes gratuitas.

La segunda razón es porque Dios puede producir los efectos de las causas segundas prescindiendo de ellas, según se ha dicho en la primera parte (q.105 a.6). Pues así como, a veces, para manifestar su poder, produce la salud sin el concurso de las causas naturales, que podría, sin embargo, ser recuperada naturalmente, así también, a veces, para manifestar su poder, infunde en el hombre aquellos hábitos que pueden ser causados naturalmente. De este modo concedió a los Apóstoles la ciencia de las Escrituras y de todas las lenguas, que los hombres pueden adquirir por el estudio o la práctica, aunque no tan perfectamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios atiende por igual a todos en cuanto a su naturaleza; pero según el orden de su sabiduría da determinadamente a unos lo que no concede a otros.

2. *A la segunda hay que decir:* El hecho de que Dios obre en todas las cosas según su propia condición no excluye que Dios obre en ellas algo de lo que no es capaz la naturaleza; pero de ello se sigue que nada obra que sea contrario a la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Los actos que proceden del hábito infuso no causan hábito alguno, sino que afianzan el hábito preexistente, así como las medicinas aplicadas al hombre naturalmente sano no causan una nueva salud, sino que corroboran la salud habida.

11. ARISTÓTELES, c.1 (BK 451a12): S. TH., lect.3. 12. §33: MG 3,733. 13. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1103b21): S. TH., lect.1.

CUESTIÓN 52

Sobre el aumento de los hábitos

A continuación hemos de estudiar el aumento de los hábitos (cf. q.51 introd.), en un triple aspecto:

1. ¿Aumentan los hábitos?—2. ¿Aumentan por adición?—3. ¿Todo acto aumenta el hábito?

ARTÍCULO 1

¿Aumentan los hábitos?

Infra q.66 a.1; q.112 a.4; 2-2 q.24 a.4; *In Ethic.* 10 lect.3; *De virtut.* a.11; *De virt. card.* a.3.

Objeciones por las que parece que los hábitos no pueden aumentar.

1. El aumento es propio de la cantidad, según se dice en el libro V *Physic.*[1] Ahora bien, los hábitos no pertenecen al género de cantidad, sino al género de cualidad. Luego en ellos no puede darse aumento.

2. El hábito es una perfección, como se dice en el libro VII *Physic.*[2] Pero la perfección, por importar fin y terminación, no parece admitir más y menos. Luego el hábito no puede aumentar.

3. En las cosas que aumentan y disminuyen se da movimiento de alteración, pues decimos que se altera lo que pasa de caliente a más caliente. Ahora bien, en los hábitos no se da alteración, según se prueba en el lugar citado del libro VII *Physic.*[3] Luego los hábitos no pueden aumentar.

En cambio, la fe es un hábito y, sin embargo, aumenta. Por eso dicen los discípulos: *Señor, auméntanos la fe,* conforme se lee en Lc 17,5. Luego los hábitos aumentan.

Solución. *Hay que decir:* El *aumento,* como todo lo demás que se dice de la cantidad, debido a la connaturalidad de nuestro entendimiento con las cosas corporales que caen bajo la imaginación, es transferido de las cantidades corporales a las cosas espirituales inteligibles. Ahora bien, en el orden de la cantidad corpórea se dice que algo es grande en cuanto que alcanza la cantidad en la perfección debida, y así una cantidad se considera grande en el hombre y no en el elefante. De ahí que en el orden de las formas digamos que algo es grande cuando es perfecto. Y como el bien tiene razón de perfecto, por eso *en las cosas que no son grandes por su mole, ser mayor equivale a ser mejor,* como dice San Agustín en el libro VI *De Trinitate* [4].

Mas la perfección de la forma puede considerarse de dos modos: uno, en cuanto a la misma forma; otro, en cuanto a su participación en el sujeto. Si se atiende a la perfección de la forma en sí misma, entonces se dice de ella que es pequeña o grande, por ejemplo, grande o pequeña salud, o ciencia. Pero si se atiende a la perfección de la forma según su participación en el sujeto, entonces se le atribuye el ser más o menos, por ejemplo, más o menos blanco, más o menos sano. Tal distinción no se funda en que la forma tenga ser al margen de la materia o del sujeto, sino en que una es su consideración en cuanto a su razón específica y otra en cuanto a su participación en el sujeto.

Teniendo, pues, esto presente, respecto del aumento y disminución de los hábitos y de las formas, hubo cuatro opiniones entre los filósofos, según refiere Simplicio en el *Comentario a los Predicamentos* [5]. Plotino[6] y otros platónicos[7]

1. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 226a30): S. TH., lect.4. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 246a13): S. TH., lect.5. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 246a10): S. TH., lect.5. 4. C.8: ML 42,929. 5. *In Cat.* c.8 (CG 8,284.14). 6. Cf. SIMPLICIO, *In Cat.* 8 (CG 8,284.14); PLOTINO, *Ennead.* 6 1.3 c.20 (BU 6,149). 7. Cf. SIMPLICIO, *In Cat.* 8 (CG 8,284.14).

sostenían que las cualidades y los hábitos eran susceptibles de aumento y disminución por ser materiales e importar cierta indeterminación debida a la infinitud de la materia. Otros[8] sostenían, por el contrario, que las cualidades mismas y los hábitos en sí mismos no experimentaban aumento y disminución, sino que las cosas afectadas por la cualidad se dicen más o menos tales según la diversa participación; por ejemplo, no hay mayor o menor justicia, sino cosas más o menos justas. Es la opinión que menciona Aristóteles en los *Predicamentos*[9]. Una tercera opinión, media entre las dos anteriores, fue la de los estoicos[10], que sostenían que algunos hábitos, como las artes, admiten más y menos, mientras que otros no admiten más y menos, como es el caso de las virtudes. Una cuarta opinión fue la de aquellos[11] que dijeron que las cualidades y las formas inmateriales no aumentan ni disminuyen, pero las materiales sí.

Para esclarecer la verdad en esta cuestión, hay que considerar que aquello por lo cual una cosa se constituye en especie[12] ha de ser fijo y estable, como algo indivisible, de modo que las cosas que lo alcanzan pertenecen a la especie, y las que se apartan de él, por más o por menos, pertenecen a otra especie, más o menos perfecta. De ahí que diga el Filósofo, en el libro VIII *Metaphys.*[13], que las especies de las cosas son como los números, en los que el aumento y la disminución hacen variar la especie. Por consiguiente, si alguna forma o cualquier otra cosa se constituye en especie por sí misma o por algo que le es propio, necesariamente ha de tener de suyo una determinada medida, que no pueda ser rebasada ni disminuida. De esta condición son el calor, la blancura, y otras cualidades así, que no son relativas a otra cosa, y mucho más la sustancia, que existe de por sí. Pero las cosas que se constituyen en especie por orden a otra cosa, pueden diversificarse en sí mismas, en más o en menos, sin que por eso pierdan la especie, en razón de la unidad del término al que se ordenan y que las especifica. Así el movimiento puede ser en sí más intenso y más remiso[14], y, no obstante, conservar la misma especie, debido a la unidad del término que lo especifica. Y lo mismo puede decirse de la salud, pues el cuerpo logra el estado de salud al tener la disposición conveniente a la naturaleza del animal; disposición que admite diversos grados, y que puede, por tanto, variar en más o en menos conservando siempre, a pesar de ellos la misma salud. De ahí que diga el Filósofo, en el libro X *Ethic.*[15], que *la salud misma admite más y menos, pues la conmensuración no es la misma en todos ni siempre la misma en cada uno, sino que puede disminuir hasta cierto término.* Estas diversas disposiciones o conmensuraciones en la salud se hallan entre sí en razón de más y menos. Por eso, si con la palabra salud sólo se significase el equilibrio orgánico perfectísimo, no cabría hablar de mayor o menor salud. Resulta así claro de qué modo una cualidad o una forma puede aumentar o disminuir en sí misma y de qué modo no lo puede.

Pero, si consideramos la cualidad o la forma según su participación en el sujeto, también así se encuentran unas cualidades y unas formas que admiten más y menos, y otras no. Simplicio[16] señala la causa de esta diversidad, en que la sustancia no es susceptible de más y menos en sí misma, por tener consistencia propia. Por eso toda forma participada sustancialmente en el sujeto carece de aumento y disminución. En consecuencia, en el género de sustancia no tiene lugar el más y el menos. Y como la cantidad es el accidente más próximo a la sustancia, y la figura sigue a la cantidad, de ahí que tampoco en estos accidentes se dé el más y el menos. Por eso dice el Filósofo, en el libro VII *Physic.*[17], que cuando algo recibe la forma y la figura, no se dice que se altera, sino más bien que se hace. En cambio, las demás cualidades, que distan más de la sustancia y

8. Cf. SIMPLICIO, *In Cat.* 8 (CG 8,233.10). 9. C.6 n.22 (BK 10a30). 10. Cf. SIMPLICIO, *In Cat.* 8 (CG 8,284.32). 11. Cf. SIMPLICIO, *In Cat.* 8 (CG 8,285.1). 12. Cf. 1 q.15 a.3 ad 4. 13. ARISTÓTELES, 1.7 c.3 n.8 (BK 1043b33, 1044a9): S. TH., 1.8 lect.3. 14. Cf. *In De caelo* 1.2 lect.8 n.3; lect.9 n.2. 15. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 1173a24): S. TH., lect.3 n.1983s. 16. *In Cat.* 8 (CG 8,285.27). 17. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 246a1): S. TH., lect.5.

están vinculadas a las acciones y pasiones, aumentan y disminuyen según su participación en el sujeto.

Pero se puede explicar más aún la razón de tal diversidad. Y es que, según queda dicho, aquello por lo que una cosa se constituye en especie ha de permanecer fijo e indivisible. Por consiguiente, el que una forma no se participe más y menos puede ocurrir de dos modos. Uno, porque el sujeto participante se constituye en especie por la forma participada, y así ninguna forma sustancial es más y menos participada. Por eso dice el Filósofo, en el libro VIII *Metaphys.*[18], que *así como el número no es susceptible de más y menos, así tampoco la sustancia que es según la especie,* es decir, en cuanto a la participación de la forma específica; *pero sí si se considera con la materia,* es decir que, según las disposiciones materiales, se da más y menos en la sustancia. De otro modo puede ocurrir debido a que la indivisibilidad es esencial a la forma participada. Por lo que si algo participa de ella, ha de participar indivisiblemente. De ahí que las especies de los números no admitan más y menos, sino que cada especie de ellos está constituida por la unidad indivisible. La misma razón vale para las especies de la cantidad continua que se toman según los números, como dos codos y tres codos, y para las relaciones, como doble y triple, y para las figuras, como triángulo y tetrágono. Y esta es la razón que da Aristóteles en los *Predicamentos*[19], donde, al asignar la razón de por qué las figuras no admiten más y menos, dice: *Las cosas que cumplen en verdad la razón de triángulo y de círculo son también triángulos y círculos,* porque, efectivamente, la indivisibilidad es de la esencia de estas figuras, de modo que lo que participa de su razón participa de ella indivisiblemente.

Así, pues, resulta claro que, al importar los hábitos y disposiciones orden a algo, según se dice en el libro VII *Physic.*[20], su aumento y disminución puede considerarse de dos modos. Uno, por razón de sí mismos, al modo como hablamos de mayor o menor salud, o de mayor o menor ciencia, que se extiende a más o menos objetos. Otro, por razón de su participación en el sujeto, en el sentido de que de una igual ciencia o una igual salud se participa más en uno que en otro según la diversa aptitud del sujeto, debida bien a la naturaleza o bien al ejercicio. Pues el hábito y la disposición no dan la especie al sujeto, ni, por otra parte, incluyen esencialmente la indivisibilidad.

Respecto de las virtudes, se tratará el problema más adelante (q.66 a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la palabra magnitud, tomada de las cantidades corporales, se aplica a las perfecciones inteligibles de las formas, así también la palabra aumento, cuyo término es la magnitud.

2. *A la segunda hay que decir:* El hábito es ciertamente una perfección, pero no es aquella perfección que es término de su sujeto, dándole el ser específico. Por otra parte, no es de su esencia el ser término, como ocurre con las especies de los números. Por tanto, nada impide que sea susceptible de más y de menos.

3. *A la tercera hay que decir:* La alteración se da primariamente en las cualidades de la tercera especie. Pero en las cualidades de la primera especie puede darse consiguientemente, pues, hecha la alteración en el calor y en el frío, se sigue la alteración en la salud o enfermedad del animal. Y de modo parecido, la alteración en las pasiones del apetito sensitivo o en los sentidos, induce una alteración en las ciencias y en las virtudes, según se dice en el libro VII *Physic.*[21]

ARTÍCULO 2

¿Aumentan los hábitos por adición?

Infra q.66 a.1; 2-2 q.24 a.4 y 5; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.1; *Quodl.* 9 a.13; *In Ethic.* 10 lect.3; *De virtut.* a.11; *De virt. card.* a.3.

Objeciones por las que parece que el aumento de los hábitos es por adición.

1. La palabra aumento, dicha originariamente de las cantidades corporales, según queda dicho (a.1), se aplica también a las formas. Pero en las cantidades corporales no se realiza el aumento sino

18. ARISTÓTELES, l.7 c.3 n.10 (BK 1044a9): S. TH., l.8 lect.3. 19. C.6 n.23 (BK 11a7). 20. ARISTÓTELES, c.3 n.4.5 (BK 246b3, 247a1): S. TH., lect.5.6. 21. ARISTÓTELES, c.3 n.6.7 (BK 247a6, 248a6).

por adición, conforme se dice en el libro I *De generatione*[22], que *el aumento es aditamento a la magnitud anterior.* Luego también en los hábitos el aumento se hace por adición.

2. El hábito no aumenta sino por la acción de algún agente. Pero todo agente produce algo en el sujeto paciente, como el calentador induce el calor en el sujeto calentado. Luego no puede darse el aumento sin que se realice alguna adición.

3. Así como lo que no es blanco está en potencia para serlo, así lo que es menos blanco está en potencia para ser más blanco. Ahora bien, lo que no es blanco no se hace blanco sino por el advenimiento de la blancura. Luego tampoco lo que es menos blanco se hace más blanco sino por el advenimiento de alguna otra blancura.

En cambio dice el Filósofo, en el libro IV *Physic.*[23], que *el cuerpo caliente se hace más caliente, sin que ello suponga que parte de la materia no estaba caliente cuando el cuerpo estaba menos caliente.* Luego, de modo parecido, tampoco se produce adición alguna en las demás formas que aumentan.

Solución. *Hay que decir:* La solución de este problema depende de la anterior. Se ha dicho, efectivamente (a.1), que el aumento y disminución en las formas que aumentan y disminuyen, se da, de un modo, no por parte de la forma en sí misma considerada, sino por su diversa participación en el sujeto. Por tanto, este modo de aumento de los hábitos y de las otras formas no se realiza por adición de forma a forma, sino por participar el sujeto más o menos perfectamente de una misma e idéntica forma. Y así como por la acción de un agente actualmente caliente resulta algo actualmente cálido, como si empezase a participar de la forma, sin que se produzca la forma misma, según se prueba en el libro VII *Metaphys.*[24], del mismo modo por la acción intensa del mismo agente se hace más cálido, en cuanto que participa más perfectamente de la forma, no en cuanto que se añada algo a la forma.

Pues si este modo de aumento en las formas se entendiese hecho por adición, ello habría de ser o por parte de la misma forma o por parte del sujeto. Ahora bien, si se entendiese por parte de la forma, ya se ha dicho (a.1) que tal adición o sustracción haría variar la especie, como varía la especie de color al pasar de lo pálido a lo blanco. Y si tal adición se entendiese por parte del sujeto, ello no podría ser sino de una de estas maneras: o bien porque una parte del sujeto recibe la forma que antes no tenía, como si dijéramos que el frío crece en el hombre cuando se extiende de unas partes a otras; o bien porque se añade otro sujeto que participa de la misma forma, por ejemplo, un cuerpo caliente a otro cuerpo caliente, o uno blanco a otro blanco. Pero en una y otra hipótesis no se dice que el sujeto es más cálido o más blanco, sino que es mayor.

Pero dado que algunos accidentes aumentan en sí mismos, según queda dicho (a.1), en algunos de ellos puede darse el aumento por adición. Aumenta, efectivamente, el movimiento al añadírsele algo o en cuanto al tiempo en que se realiza o en cuanto al camino por donde discurre, aunque permanece en la misma especie, debida a la unidad del término. Ello no obsta a que el movimiento aumente también por intensificación, según la participación en el sujeto, en cuanto que el mismo movimiento puede ser realizado más o menos expedita o prontamente. De modo parecido, también puede aumentar la ciencia en sí misma por adición, como aumenta el mismo hábito específico de la geometría en el sujeto cuando aprende más conclusiones. Sin embargo, también aumenta la ciencia en algún hombre por intensificación, según la participación en el sujeto, en cuanto que un hombre procede más expedita y claramente que otro en la consideración de las mismas conclusiones.

En cambio, en los hábitos corporales no parece darse mucho el aumento por adición, pues no se dice sin más que el animal está sano o que es hermoso si no lo está o es en todas sus partes. Pero el que llegue a una más perfecta conmensuración se debe a la transmutación de

22. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 320b30): S. TH., lect.13. 23. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 217a34): S. TH., lect.14. 24. ARISTÓTELES, l.6 c.8 n.3 (BK 1033b5); c.9 n.7 (BK 1034b7): S. TH., l.7 lect.7.8.

las simples cualidades, las cuales no aumentan sino en intensidad, por la participación en el sujeto.

Respecto de las virtudes se tratará el problema más adelante (q.66 a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También el aumento en la magnitud corporal se realiza de dos modos: uno, por adición de materia, como sucede en el aumento de los vivientes; otro, por mera intensificación, sin adición alguna, como ocurre en el enrarecimiento de los cuerpos, según se dice en el libro IV *Physic.*[25]

2. *A la segunda hay que decir:* La causa que produce el aumento del hábito produce siempre, desde luego, algo en el sujeto, pero no una nueva forma, sino el que el sujeto participe más perfectamente la forma preexistente o que se extienda más.

3. *A la tercera hay que decir:* El sujeto que no es blanco está en potencia para la forma de blancura que aún no tiene, y, por tanto, la causa agente produce esa forma en el sujeto; pero el sujeto menos caliente o menos blanco no está en potencia para la forma, que ya posee en acto, sino para el modo perfecto de participarla. Y esto lo consigue por la acción del agente.

ARTÍCULO 3

¿Aumenta el hábito cualquier acto?

2-2 q.24 a.6.

Objeciones por las que parece que cualquier acto produce el aumento del hábito.

1. Al multiplicar la causa se multiplica el efecto. Ahora bien, los actos son la causa generadora de algunos hábitos, según se ha dicho anteriormente (q.51 a.2). Luego, al multiplicar los actos, aumenta el hábito.

2. De las cosas semejantes se ha de juzgar lo mismo. Ahora bien, todos los actos que proceden del mismo hábito son semejantes, según se dice en el libro II *Ethic.*[26] Luego, si algunos actos aumentan el hábito, lo mismo hará cada uno.

3. Lo semejante aumenta por lo que le es semejante. Ahora bien, cada acto es semejante al hábito del que procede. Luego cualquier acto aumenta al hábito.

En cambio, una misma cosa no puede ser causa de efectos contrarios. Pero, según dice Aristóteles en el libro II *Ethic.*[21], algunos actos procedentes del hábito disminuyen el mismo hábito, al realizarse negligentemente. Luego no todo acto aumenta el hábito.

Solución. *Hay que decir: Actos semejantes causan hábitos semejantes,* según se dice en el libro II *Ethic.*[28] Ahora bien, la semejanza y la desemejanza se entiende no sólo según la misma o la diversa cualidad, sino también según el mismo o el diverso modo de participación. En efecto, hay desemejanza no sólo entre lo negro y lo blanco, sino también entre lo menos blanco y lo más blanco, pues también se da el movimiento de lo menos blanco a lo más blanco, como entre términos opuestos, según se dice en el libro V *Physic.*[29]

Pero, dado que el uso de los hábitos depende de la voluntad del hombre, según consta por lo dicho anteriormente (q.49 a.3 sed cont.; q.50 a.5), así como ocurre que uno en posesión del hábito no use de él o ponga un acto contrario, también puede suceder que use del hábito con un acto de él no proporcionado a la intensidad del hábito. Por consiguiente, si la intensidad del acto es proporcionalmente igual a la intensidad del hábito o la excede incluso, entonces cualquier acto, o bien aumenta el hábito, o bien dispone a su aumento. Hablamos aquí del aumento de los hábitos al modo del aumento del animal, pues no todo alimento ingerido hace crecer inmediatamente al animal, como tampoco cualquier gota perfora la piedra, sino que multiplicando el alimento se produce finalmente el crecimiento. Así también, multiplicando los actos, crece el hábito. Pero si la intensidad del acto es proporcionalmente inferior a la del hábito, tal acto no dispone para el aumento del hábito, sino más bien para su disminución.

Con lo dicho queda clara la *respuesta a las objeciones.*

25. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 214b2); c.9 n.6 (BK 217b8): S. TH., lect.10.14. 26. ARISTÓTELES, c.2 n.8 (BK 1104a29): S. TH., lect.2. 27. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1104a18): S. TH., lect.2. 28. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1103b21): S. TH., lect.1. 29. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 229b14): S. TH., lect.8.

CUESTIÓN 53

Sobre la corrupción y disminución de los hábitos

Hemos de tratar, finalmente, de la corrupción y disminución de los hábitos (cf. q.51 introd.), abordando tres problemas:

1. ¿Puede corromperse el hábito?—2. ¿Puede disminuir el hábito?—3. Sobre el modo de la corrupción y disminución.

ARTÍCULO 1

¿Puede corromperse el hábito?

1 q.89 a.5; *In Sent. 2* d.24 q.2 a.3 ad 5; d.39 q.3 a.1; *De verit.* q.16 a.3; *In Ethic. 2* lect.2.3.

Objeciones por las que parece que el hábito no puede corromperse.

1. El hábito viene a ser como una naturaleza en el sujeto; de ahí que las operaciones del hábito resulten deleitables. Pero la naturaleza no se corrompe mientras perdure el sujeto propio. Luego tampoco puede corromperse el hábito mientras permanezca el sujeto.

2. Cualquier corrupción de la forma se realiza, o bien por la corrupción del sujeto, o por la acción de su contrario, como desaparece la enfermedad al desaparecer el animal o al sobrevenir la salud. Pero la ciencia, que es un hábito, no puede corromperse por la corrupción del sujeto, ya que *el entendimiento,* que es su sujeto, *es una sustancia y no se corrompe,* según se dice en el libro I *De anima* [1]; como tampoco puede corromperla su contrario, pues las especies inteligibles no son contrarias entre sí, conforme se dice en el libro VII *Metaphys.*[2] Luego el hábito de la ciencia no puede corromperse de ningún modo.

3. Toda corrupción entraña movimiento. Pero el hábito de la ciencia, que reside en el alma, no puede corromperse por el movimiento que sea de la propia alma, ya que el alma no se mueve de por sí, aunque se mueva accidentalmente en razón del movimiento del cuerpo. Ahora bien, no parece que transmutación corporal alguna pueda corromper las especies inteligibles que residen en el entendimiento, ya que el entendimiento sustenta por sí las especies sin el concurso del cuerpo. Por eso se dice que ni la vejez ni la muerte corrompen los hábitos. Luego no puede corromperse la ciencia, y, en consecuencia, tampoco el hábito de la virtud, que también reside en el alma racional, y *las virtudes son más estables que las ciencias,* según dice el Filósofo en el libro I *Ethic.*[3]

En cambio dice el Filósofo, en el libro *De longitudine et brevitate vitae* [4], que *la ciencia se pierde por el olvido y por la decepción.* Asimismo, uno pierde el hábito de la virtud pecando. Y según se dice, en el libro II *Ethic.*[5], las virtudes se engendran y se corrompen por actos contrarios.

Solución. *Hay que decir:* Una forma se corrompe directamente en sí por la acción de su contrario; e indirectamente, por la corrupción de su sujeto. Por consiguiente, si se dan hábitos cuyo sujeto es corruptible, y cuya causa admite contrario, pueden corromperse de ambos modos, como es evidente en el caso de los hábitos corporales de la salud y de la enfermedad. Pero los hábitos, cuyo sujeto es incorruptible, no pueden corromperse indirectamente. No obstante, hay algunos hábitos que, aunque residan principalmente en un sujeto incorruptible, su sujeto secundario es corruptible, como es el caso del hábito de ciencia, que reside principalmente en el entendimiento posible, pero tiene por sujeto se-

1. ARISTÓTELES, c.4 n.13 (BK 408b18): S. TH., lect.10. 2. ARISTÓTELES, l.6 c.7 n.5 (BK 1032b2): S. TH., l.8 lect.6. 3. ARISTÓTELES, c.10 n.10 (BK 1100b14): S. TH., lect.16. 4. ARISTÓTELES, c.2 (BK 465a23). 5. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 1103b7); c.3 n.1 (BK 1105a15): S. TH., lect.1.3.

cundario las facultades sensitivo-cognoscitivas, según se ha dicho anteriormente (q.50 a.3 ad 3). Por consiguiente, el hábito de ciencia no puede corromperse indirectamente por parte del entendimiento posible, sino tan sólo por parte de las facultades inferiores sensitivas.

Hay que examinar entonces si estos hábitos pueden corromperse por sí mismos. Si hay, pues, algún hábito que admite contrario, bien en sí mismo, o por parte de su causa, podrá corromperse por sí mismo; pero si no admite contrario, no podrá corromperse por sí mismo. Ahora bien, es manifiesto que la especie inteligible existente en el entendimiento posible, no tiene contrario; como tampoco tiene contrario el entendimiento agente, que es su causa. Por consiguiente, si se da algún hábito en el entendimiento posible causado inmediatamente por el entendimiento agente, tal hábito es incorruptible tanto de por sí como indirectamente. Y así son los hábitos de los primeros principios, tanto especulativos como prácticos, que no pueden perderse ni por olvido ni por error, según dice el Filósofo en el libro VI *Ethic.*[6], de la prudencia, que *no se pierde por olvido.* Pero en el entendimiento posible se da algún hábito causado por la razón, esto es, el hábito de las conclusiones, que se llama ciencia, cuya causa puede tener contrario de dos modos: Uno, por parte de las mismas proposiciones de las que procede el razonamiento, como a la proposición *el bien es bien* le es contraria esta otra: *el bien no es bien,* conforme dice el Filósofo en el libro II *Periherm.*[7] De otro modo, en cuanto al mismo proceso racional, al modo como el silogismo sofístico se opone al silogismo dialéctico o demostrativo. Así, pues, es claro que por un falso razonamiento puede corromperse el hábito de una opinión verdadera e incluso el hábito de ciencia. Por eso dice el Filósofo, en el lugar citado (sed cont.), que *la decepción es corrupción de la ciencia*[8].

En cuanto a las virtudes, unas son intelectuales, y residen en la misma razón, según se dice en el libro VI *Ethic.*[9], y para ellas vale lo dicho sobre la ciencia y la opinión. Otras, que son las virtudes morales, pertenecen a la parte apetitiva del alma; y lo que se diga de ellas vale también para los vicios opuestos. Ahora bien, los hábitos de la parte apetitiva son engendrados debido a que la razón es capaz de mover la parte apetitiva. De ahí que tanto el hábito de la virtud como el del vicio pueda corromperse por el juicio de la razón al mover en sentido contrario de cualquier modo que sea, es decir, por ignorancia, por pasión o por elección.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según se dice en el libro VII *Ethic.*[10], aunque el hábito se asemeje a la naturaleza, sin embargo, no llega a identificarse con ella. Y por eso, mientras la naturaleza de una cosa es inseparable de ella, el hábito es separable con dificultad.

2. *A la segunda hay que decir:* Si bien las especies inteligibles no tienen contrario, sí lo pueden tener las proposiciones y el proceso del razonamiento, según queda dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia no puede perderse por el movimiento corporal, en cuanto a la raíz misma del hábito, pero sí en cuanto a lo que puede impedir su acto, en la medida en que el entendimiento necesita para su acto de las facultades sensitivas, en las que puede darse impedimento, debido a la transmutación corporal. Mas por el movimiento intelectual de la razón sí puede corromperse el hábito de ciencia, incluso en cuanto a la raíz misma del hábito. Y de modo parecido puede corromperse también el hábito de virtud. Sin embargo, decir que las *virtudes son más estables que las ciencias*[11], debe entenderse, no por parte del sujeto o de la causa, sino por parte del acto, ya que el ejercicio de las virtudes es continuo durante toda la vida, mientras que no lo es el ejercicio de las ciencias.

6. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 1140b29): S. TH., lect.4. 7. ARISTÓTELES, c.14 n.12 (BK 24a2): S. TH., lect.14. 8. *De long. et brev. vitae* c.2 (BK 465a23). 9. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1139a1); c.2 n.6 (BK 1139b12): S. TH., lect.2. 10. ARISTÓTELES, c.10 n.4 (BK 1152a31): S. TH., lect.10. 11. ARISTÓTELES, *Eth.* l.1 c.10 n.10 (BK 1100b14): S. TH., lect.16.

ARTÍCULO 2

¿Puede disminuir el hábito?

Objeciones por las que parece que el hábito no puede disminuir.

1. El hábito es una cualidad y forma simple. Ahora bien, lo que es simple o se tiene todo o se pierde todo. Luego el hábito, aunque pueda corromperse, no puede disminuir.

2. Todo lo que se predica del accidente, le conviene o por sí mismo o en razón de su sujeto. Pero el hábito no aumenta y disminuye por sí mismo, porque de ello se seguiría que una especie se predicaría de sus individuos en diversos grados, y si pudiese disminuir según la participación en el sujeto, se seguiría que el hábito tendría algo propio que no le es común a él y al sujeto. Pero la forma que tiene algo propio al margen de su sujeto es una forma separable, según se dice en el libro I *De anima*[12]. De donde se seguiría que el hábito es una forma separable, lo cual es imposible.

3. La noción y naturaleza del hábito, como la de cualquier accidente, consiste en su concreción al sujeto. De ahí que todo accidente se defina por el sujeto. Por consiguiente, si el hábito de por sí no aumenta ni disminuye, tampoco podrá disminuir en razón de su concreción al sujeto. Así que no disminuirá de ningún modo.

En cambio, es el mismo el sujeto que experimenta movimientos contrarios. Ahora bien, siendo el aumento y la disminución movimientos contrarios, dado que el hábito puede aumentar, parece que también podrá disminuir.

Solución. *Hay que decir:* Según consta por lo dicho anteriormente (q.52 a.1), los hábitos disminuyen, lo mismo que aumentan, de dos modos. Y así como es la misma la causa que los engendra y la que les hace crecer, también es la misma la causa que los corrompe y les hace disminuir, pues la disminución del hábito es cierto camino hacia la corrupción, como, por el contrario, la generación del hábito es cierto fundamento de su crecimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hábito, en sí mismo considerado, es una forma simple, y en este sentido no admite disminución; pero sí según el diverso modo de participación, que procede de la indeterminación de la potencia del sujeto que participa de él, del cual puede participar una forma de diversos modos, o extenderse a más o menos objetos.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento tendría valor en el supuesto de que la misma esencia del hábito no disminuyese en modo alguno. Pero no es esto lo que decimos, sino que cierta disminución de la esencia del hábito no procede del mismo hábito, sino del sujeto que lo participa de él.

3. *A la tercera hay que decir:* El accidente, de cualquier modo que se exprese, importa esencialmente dependencia del sujeto, aunque de distinto modo. Efectivamente, el accidente expresado en abstracto, importa una relación al sujeto, que comienza en el accidente y termina en el sujeto, como se expresa la blancura diciendo que es *aquello por lo que algo es blanco.* Y por eso en la definición del accidente abstracto no se pone el sujeto como primera parte de la definición, que es el género, sino como segunda, que es la diferencia; y así decimos que la chatedad es la *curvatura de la nariz.* Mas, expresado en concreto, la relación empieza en el sujeto y termina en el accidente, y así se dice que blanco es *lo que tiene blancura.* De ahí que en la definición del accidente así considerado se ponga el sujeto como género, que es la primera parte de la definición, y así decimos que *chata es la nariz curva.* Por consiguiente, lo que compete a los accidentes por parte del sujeto y no por parte de la misma naturaleza del accidente, no se atribuye al accidente en abstracto, sino en concreto. Y tal es el aumento y disminución de ciertos accidentes. Por eso el más y el menos no se dice de la blancura, sino de lo blanco. Y lo mismo sucede en los hábitos y otras cualidades, teniendo en cuenta que algunos hábitos aumentan y disminuyen por algún modo de adición, según consta por lo dicho anteriormente (q.52 a.2).

12. ARISTÓTELES, c.1 n.10 (BK 403a10): S. TH., lect.2.

ARTÍCULO 3

¿Se corrompe o disminuye el hábito por la sola cesación del acto?

2-2 q.24 a.10; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.5.

Objeciones por las que parece que el hábito no se corrompe o disminuye por la sola cesación del acto.

1. Los hábitos son más estables que las cualidades pasibles, según consta por lo dicho anteriormente (q.49 a.2 ad 3; q.50 a.1). Pero las cualidades pasibles no se corrompen ni disminuyen por la sola cesación del acto, pues la blancura no disminuye por no impresionar a la vista ni el calor por no calentar. Luego tampoco los hábitos disminuyen o se corrompen por la cesación de su acto.

2. La corrupción y la disminución son ciertas mutaciones. Ahora bien, nada se transmuta si no es por alguna causa eficiente. Por tanto, puesto que la cesación del acto no supone causa eficiente alguna, no parece que la disminución o corrupción del hábito pueda deberse a la cesación del acto.

3. Los hábitos de ciencia y de virtud residen en el alma intelectiva, que está por encima del tiempo. Ahora bien, las cosas que están por encima del tiempo no se corrompen ni disminuyen por la prolongación del tiempo. Luego estos hábitos tampoco se corrompen o disminuyen por la prolongación del tiempo, al permanecer un largo tiempo sin ejercitarlos.

En cambio dice el Filósofo, en el libro *De longitudine et brevitate vitae*[13], que no sólo el *error,* sino también el *olvido* es *corrupción de la ciencia; y* en el libro VIII *Ethic.*[14] dice que *la incomunicación disuelve muchas amistades.* Y por la misma razón disminuyen o se pierden otros hábitos virtuosos por la cesación de su acto.

Solución. *Hay que decir:* Según se dice en el libro VIII *Physic.*[15], una cosa puede mover de dos modos: uno, por sí misma, que es la que mueve por razón de la propia forma, como hace el fuego al calentar; otro, accidentalmente, como ocurre al remover el impedimento. Y en este segundo sentido, la cesación del acto causa la corrupción o disminución de los hábitos al remover el acto que impedía las causas inducentes a la corrupción o disminución del hábito. Efectivamente, según se ha dicho (a.1), los hábitos se corrompen o disminuyen directamente por la acción contraria. Por consiguiente, cuando las causas contrarias a cualquier clase de hábitos, que deben ser impedidas por el acto propio del hábito, actúan por algún tiempo, tales hábitos disminuyen o se pierden totalmente, debido a la prolongada cesación del acto, como es patente tanto en el caso de la ciencia como en el de la virtud. Pues es manifiesto que el hábito de la virtud moral facilita al hombre la elección del medio en las operaciones y pasiones. Pero si uno no ejercita el hábito de la virtud en la moderación de las pasiones y operaciones propias, necesariamente le sobrevendrán muchas pasiones y operaciones al margen del modo de la virtud, debido a la inclinación del apetito sensitivo y de otros móviles exteriores, y, en consecuencia, se corrompe o disminuye la virtud por la cesación del acto. Y cosa semejante ocurre con los hábitos intelectuales, por los cuales el hombre está expedito para juzgar rectamente sobre lo imaginado. Porque cuando el hombre cesa en el ejercicio del hábito intelectual surgen imaginaciones extrañas que, a veces, inducen a juzgar contrariamente, de modo que si no son cortadas o reprimidas por el ejercicio frecuente del hábito intelectual, se hace el hombre menos apto para juzgar rectamente y, a veces, se predispone para todo lo contrario. Así, por la cesación del acto, disminuye o hasta se pierde el hábito intelectual.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Incluso el calor desaparecería al cesar de calentar, si por ello aumentase el frío, que es su contrario.

2. *A la segunda hay que decir:* La cesación del acto mueve a la corrupción o disminución por vía de remoción de obstáculos, según queda explicado en la solución.

3. *A la tercera hay que decir:* La parte intelectiva del alma está, de suyo, por

13. ARISTÓTELES, c.2 (BK 465a23). 14. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1157b13): S. TH., lect.5. 15. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 254b7): S. TH., lect.7.

encima del tiempo; pero la parte sensitiva está sometida al tiempo. Por eso se altera con el correr del tiempo, tanto en las pasiones de la parte apetitiva como en las facultades aprehensivas. De ahí que diga el Filósofo, en el libro IV *Physic.*[16], que el tiempo es causa del olvido.

16. ARISTÓTELES, c.12 n.10 (BK 221a32); c.13 n.8 (BK 222b16): S. TH., lect.20.22.

CUESTIÓN 54

Sobre la distinción de los hábitos

Pasamos ahora al estudio de la distinción de los hábitos (cf. q.49 introd.), abordando cuatro problemas:

1. ¿Pueden existir varios hábitos en una misma potencia?—2. ¿Se distinguen los hábitos por sus objetos?—3. ¿Se distinguen los hábitos por el bien y el mal?—4. ¿Se constituye un hábito por muchos hábitos?

ARTÍCULO 1

¿Pueden existir muchos hábitos en una misma potencia?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.1 q.ª1; *De verit.* q.15 a.2 ad 11; *De virtut.* a.12 ad 4.

Objeciones por las que parece que en una misma potencia no pueden existir muchos hábitos.

1. Cuando dos cosas tienen un mismo principio de distinción, al multiplicarse una se multiplica también la otra. Pero las potencias y los hábitos tienen el mismo principio de distinción, que son sus actos y objetos. Por consiguiente, así se multiplican también, y, en consecuencia, no pueden existir muchos hábitos en una misma potencia.

2. La potencia es una fuerza simple. Pero en un sujeto simple no pueden darse diversos accidentes, puesto que el sujeto es causa del accidente, y de una cosa simple no se ve que pueda proceder sino una sola cosa. Luego en una misma potencia no pueden existir muchos hábitos.

3. Así como el cuerpo es conformado por la figura, así la potencia se conforma por el hábito. Pero un cuerpo no puede estar conformado simultáneamente por diversas figuras. Luego tampoco una misma potencia puede estar simultáneamente conformada por diversos hábitos. Por consiguiente, en una misma potencia no pueden existir simultáneamente muchos hábitos.

En cambio, el entendimiento es una sola potencia, y, sin embargo, se dan en él los hábitos de las diversas ciencias.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.49 a.4), los hábitos son ciertas disposiciones de aquello que está en potencia para algo, bien sea en orden a la naturaleza, bien sea en orden a la operación o fin de la naturaleza. Si nos referimos a aquellos hábitos que son disposiciones en orden a la naturaleza, es manifiesto que puede haber muchos en el mismo sujeto, ya que las partes de un mismo sujeto pueden tomarse de distinto modo, y según la disposición de las mismas resultan los hábitos. Así, si tomamos los humores del cuerpo humano, en cuanto dispuestos conforme a la naturaleza humana, resulta el hábito o disposición de la salud; si tomamos las partes semejantes, como los nervios, los huesos y las carnes, su disposición en orden a la naturaleza nos da la fortaleza o la debilidad; si nos fijamos en los miembros, como las manos, los pies y demás, su disposición conveniente a la naturaleza constituye la belleza. Y así se dan muchos hábitos o disposiciones en el mismo sujeto.

Si hablamos de los hábitos que son disposiciones para la operación y se dan propiamente en las potencias, entonces también ocurre que una misma potencia tenga muchos hábitos. La razón de ello es que el sujeto del hábito es la potencia pasiva, como se ha dicho anteriormente (q.51 a.2), pues la potencia puramente activa no es sujeto de hábito alguno, según consta también por lo dicho (ibid.). Pero la potencia pasiva es respecto del acto determinado de una especie lo que la materia respecto de la forma, pues así como la materia se determina a una forma por la acción de un agente, así también la potencia pasiva se determina a un acto específico por la razón del objeto motivo. Por eso, así como a una potencia pasiva pueden moverla muchos objetos, así también una misma potencia pasiva puede ser sujeto de diversos actos

o perfecciones específicas. Mas como los hábitos son cualidades o formas inherentes a la potencia que la inclinan a determinados actos específicos, síguese de ahí que a una misma potencia pueden pertenecer muchos hábitos lo mismo que le pertenecen muchos actos específicamente distintos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como en las cosas naturales la diversidad de las especies se toma de la forma, mientras que la diversidad de los géneros se toma de la materia, según se dice en el libro V *Metaphys.*[1] (pues son de diverso género las cosas que tienen materia diversa), así también la diversidad genérica de objetos origina la distinción de las potencias (de ahí que diga el Filósofo, en el libro VI *Ethic.*[2], que *respecto de las cosas que son genéricamente distintas tiene el alma partes distintas),* mientras que la diversidad de objetos específicos origina la diversidad de actos específicos, y, consiguientemente, de hábitos. Ahora bien, las cosas que son genéricamente diversas lo son también específicamente, pero no viceversa. Por consiguiente, a las diversas potencias corresponden actos específicamente diversos y diversos hábitos, pero los diversos hábitos no pertenecen necesariamente a diversas potencias, sino que pueden pertenecer a la misma. Y así como hay géneros de géneros y especies de especies, así también sucede que hay diversas especies de hábitos y de potencias.

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia, aunque sea simple en su esencia, es, sin embargo, múltiple en virtualidad, en cuanto que se extiende a muchos actos específicamente diferentes. Por eso nada impide que en una misma potencia se den muchos hábitos específicamente diferentes.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo es conformado por la figura como por el término propio; pero el hábito no es terminación de la potencia, sino disposición para el acto como a último término. Por eso una potencia no puede tener simultáneamente muchos actos, a no ser que uno esté comprendido en el otro, como un cuerpo no puede tener muchas figuras, a no ser que una esté contenida en la otra, como el triángulo en el tetrágono. No puede, pues, el entendimiento entender actual y simultáneamente muchas cosas; sí puede, sin embargo, saber, habitual y simultáneamente muchas cosas.

ARTÍCULO 2

¿Se distinguen los hábitos por los objetos?

Infra a.3; q.60 a.1; q.63 a.4; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.1 q.ª1.

Objeciones por las que parece que los hábitos no se distinguen por los objetos.

1. Los contrarios son específicamente diferentes. Pero un mismo hábito de ciencia es de los contrarios, como la medicina es de la salud y de la enfermedad. Por tanto, los hábitos no se distinguen por los objetos específicamente diferentes.

2. Las diversas ciencias son hábitos diversos. Pero una misma verdad científica pertenece a diversas ciencias, como el demostrar que la tierra es redonda pertenece a la filosofía natural y a la astrología, según se dice en el libro II *Physic.*[3] Luego los hábitos no se distinguen por los objetos.

3. Un mismo acto tiene un mismo objeto. Pero un mismo acto puede pertenecer a diversos hábitos virtuosos si se ordena a diversos fines, como el dar dinero a uno pertenece a la caridad si se hace por Dios, pero pertenece a la justicia si se hace por satisfacer una deuda. Luego también el mismo objeto puede pertenecer a diversos hábitos. Por consiguiente, la diversidad de los hábitos no corresponde a la diversidad de objetos.

En cambio, los actos difieren específicamente según la diversidad de sus objetos, como se ha dicho anteriormente (q.18 a.5). Pero los hábitos son disposiciones para los actos. Luego también los hábitos se distinguen según los diversos objetos.

Solución. *Hay que decir:* El hábito puede considerarse como forma y como

1. ARISTÓTELES, 1.4 c.28 n.5 (BK 1024b9): S. TH., 1.5 lect.22; cf. 1.9 c.3 n.6 (BK 1054b26): S. TH., l.10 lect.4. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1139a8): S. TH., lect.1. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 193b25): S. TH., lect.3.

hábito. Por tanto, la distinción específica de los hábitos puede atenderse, bien según el modo común de distinguirse específicamente las formas, o bien según el modo propio de distinguirse los hábitos. Las formas se distinguen entre sí según los diversos principios activos, ya que todo agente produce lo que es específicamente semejante a él. El hábito, en cambio, importa orden a otra cosa; y todas las cosas que dicen orden a un término se distinguen según la distinción de los términos de referencia. Concretamente, el hábito es una disposición que dice orden a dos términos, esto es, a la naturaleza y a la operación consiguiente a la naturaleza.

Así, pues, los hábitos se distinguen específicamente según tres criterios: uno, tomado de los principios activos de tales disposiciones; otro, tomado de la naturaleza; y el tercero, tomado de los objetos específicamente diferentes, conforme se explicará a continuación (ad 1.2.3; a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tanto para la distinción de las potencias como para la distinción de los hábitos no se toma el objeto mismo materialmente, sino la razón del objeto específicamente, o incluso genéricamente diferente. Y aunque las cosas contrarias difieran específicamente en su realidad, las une la misma razón de cognoscibilidad, ya que una se conoce por la otra. Por consiguiente, en cuanto convienen en la misma razón de cognoscibilidad, pertenecen al mismo hábito cognoscitivo.

2. *A la segunda hay que decir:* Que la tierra sea redonda lo demuestran tanto el naturalista como el astrólogo, pero por distintos medios, pues el astrólogo lo demuestra valiéndose de medios matemáticos, como de las figuras de los eclipses y de cosas así, mientras que el naturalista lo hace usando medios naturales, como el movimiento de las cosas pesadas hacia el centro o cosas semejantes. Ahora bien, toda la fuerza de la demostración, que es el *silogismo que hace saber*, según se dice en el libro I *Poster.*[4], depende del medio que emplea. Por consiguiente, los diversos medios de demostración son como los diversos principios activos según los cuales se diversifican los hábitos científicos.

3. *A la tercera hay que decir:* Según dice el filósofo, en el libro II *Physic.*[5] y en el libro VII *Ethic.*[6], el fin ejerce en las operaciones la función que ejerce el principio en las demostraciones. Por eso la diversidad de fines diversifica a las virtudes como la diversidad de principios activos. Además, los mismos fines son objetos de los actos interiores, que son los más propios de las virtudes, según consta por lo dicho anteriormente (q.18 a.6; q.19 a.2 ad 1; q.34 a.4).

ARTÍCULO 3

¿Se distinguen los hábitos por el bien y el mal?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.1 q.ª1.

Objeciones por las que parece que los hábitos no se distinguen por el bien y el mal.

1. El bien y el mal son contrarios. Pero los contrarios pertenecen al mismo hábito, según se ha dicho anteriormente (a.2 ad 1). Luego los hábitos no se distinguen según el bien y el mal.

2. El bien se convierte con el ser, y así, siendo común a todas las cosas, no puede tomarse como diferencia de alguna especie, según consta por el Filósofo, en el libro IV *Topic.*[7] De modo parecido tampoco el mal, al ser privación y no ser, puede ser diferencia de ente alguno. Luego los hábitos no pueden distinguirse específicamente por el bien y el mal.

3. Sobre un mismo objeto pueden versar diversos hábitos malos, como versan sobre las concupiscencias la intemperancia y la insensibilidad; y de modo parecido, también diversos hábitos buenos, como la virtud humana y la virtud heroica o divina, según consta en el Filósofo, en el libro VII *Ethic.*[8] Luego los hábitos no se distinguen por el bien y el mal.

En cambio, el hábito bueno es contrario al hábito malo, como la virtud al vicio. Pero las cosas contrarias son específicamente diversas. Luego los hábitos

4. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 71b18): S. TH., lect.4. 5. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 200a15): S. TH., lect.15. 6. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 1151a16): S. TH., lect.8. 7. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 127a26). 8. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1145a15): S. TH., lect.1.

difieren específicamente según la diferencia del bien y el mal.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.2), los hábitos se distinguen específicamente no sólo por sus objetos y principios activos, sino también en orden a la naturaleza. Y esto puede tener lugar de dos modos. Uno, según la razón de conveniencia o disconveniencia a la naturaleza. Así se distinguen específicamente el hábito bueno y el hábito malo, pues es hábito bueno el que dispone para el acto conveniente a la naturaleza del sujeto agente, mientras que es hábito malo el que dispone para el acto no conveniente a esa naturaleza, como los actos de las virtudes convienen a la naturaleza humana, por ser conformes a la razón, mientras que los actos de los vicios, por ser contrarios a la razón, se oponen a la naturaleza humana. Así resulta manifiesto que los hábitos se distinguen específicamente según la diferencia del bien y del mal.

Otro modo de distinguirse los hábitos en orden a la naturaleza es que mientras un hábito dispone para un acto conveniente a la naturaleza inferior, otro dispone para un acto conveniente a la naturaleza superior; y así la virtud humana, que dispone para el acto conveniente a la naturaleza humana, se distingue de la virtud divina o heroica, que dispone para el acto conveniente a una cierta naturaleza superior[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Un mismo hábito puede alcanzar objetos contrarios en cuanto que convienen en una razón. Sin embargo, los hábitos contrarios nunca pueden ser de la misma especie, pues la contrariedad de los hábitos es por razones contrarias. Y así se distinguen los hábitos por el bien y el mal, esto es, en cuanto que un hábito es bueno y otro es malo; no porque uno sea del bien y otro del mal.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien que es común a todo ser no es diferencia específica de hábito alguno, sino un bien determinado, definido por la conveniencia a una determinada naturaleza, que es la humana. De modo parecido, tampoco el mal, que es diferencia constitutiva del hábito, es pura privación, sino algo determinado que contraría a una determinada naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Varios hábitos buenos que versan sobre un mismo objeto específico se distinguen entre sí por la diversa razón de conveniencia a distintas naturalezas, según queda dicho (en sol.). Pero sobre un mismo objeto pueden versar varios hábitos malos según los diversos modos de contrariedad a lo que es conforme a la naturaleza, como a una misma virtud son contrarios diversos vicios que versan sobre la misma materia.

ARTÍCULO 4

¿Está constituido un mismo hábito por muchos hábitos?

Supra q.49 a.2 ad 1; q.50 a.1 ad 3; q.53 a.2 ad 1; q.54 a.1 ad 2.

Objeciones por las que parece que un mismo hábito está constituido por varios hábitos.

1. Aquello cuya generación no es simultánea, sino sucesiva, parece que está constituida por muchas partes. Pero la generación del hábito no es simultánea, sino que se realiza con la sucesión de muchos actos, según se ha visto anteriormente (q.51 a.3). Luego un mismo hábito está constituido por muchos hábitos.

2. El todo está constituido por las partes. Ahora bien, a un mismo hábito se le asignan muchas partes, como hace Tulio Cicerón[9], que señala muchas partes en la fortaleza, en la templanza y en otras virtudes. Luego un mismo hábito está constituido por varios hábitos.

3. Sobre una sola conclusión puede darse ciencia actual y habitual. Ahora bien, muchas conclusiones pertenecen a una misma ciencia considerada en su totalidad, como la geometría o la aritméti-

9. *Rhetor.* l.2 c.54 (DD 1,165).

---

a Estos hábitos que disponen en orden a una naturaleza superior son los hábitos infusos, de cuyo origen ya habló en la cuestión 51, artículo 4, y volverá a hablar de ellos en general en la cuestión 63, artículo 3. La sobrenaturaleza en cuestión es la gracia santificante, de la que tratará en la cuestión 110, artículos 1-4.

ca. Luego un mismo hábito está constituido por muchos hábitos.

En cambio, el hábito, por ser una cualidad, es forma simple. Pero nada que es simple está constituido por muchas partes. Luego un mismo hábito no está constituido por muchos hábitos.

Solución. *Hay que decir:* El hábito ordenado a la operación, del cual tratamos principalmente ahora, es una perfección de la potencia. Mas toda perfección es proporcional a su sujeto perfectible. Por tanto, así como la potencia, siendo una, se extiende a muchos objetos en cuanto que convienen en algo unitario, esto es, en una razón común de objeto, así también el hábito se extiende a muchos objetos en cuanto unificados en algo, a saber, en una razón especial de objeto, o en una naturaleza o en un principio, según consta por lo dicho (a.2.3).

Por consiguiente, si consideramos el hábito por parte de los objetos a los que se extiende, entonces veremos en él una cierta multiplicidad. Pero como esa multiplicidad está ordenada a algo unitario, a lo que mira principalmente el hábito, de ahí que el hábito, aun cuando se extienda a muchos objetos, sea una cualidad simple, no constituida por muchos hábitos, pues el mismo hábito no se extiende a muchos objetos sino en orden a algo común que le da unidad [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sucesión en la generación del hábito no tiene lugar porque se genere parte tras parte, sino porque el sujeto no adquiere súbitamente una disposición estable y difícilmente movible, y porque comenzando a estar primero de modo imperfecto en el sujeto se va luego poco a poco afianzando. Es lo que ocurre también con las demás cualidades.

2. *A la segunda hay que decir:* Las partes que se asignan a cada una de las virtudes cardinales no son las partes integrales que constituyen un todo, sino partes subjetivas o potenciales, según se verá más adelante (q.57 a.6 ad 4; 2-2 q.48).

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel que mediante demostración adquiere ciencia de una conclusión en una determinada disciplina tiene, ciertamente, el hábito, pero imperfectamente. Al adquirir con otra demostración ciencia de otra conclusión no adquiere un hábito distinto, sino que el hábito ya existente se hace más perfecto al extenderse a más objetos, ya que las conclusiones y demostraciones de una ciencia están ordenadas y una deriva de la otra.

b Al afirmar Santo Tomás que el hábito es una cualidad esencialmente simple es en el sentido de que no está constituida por agregación de hábitos, sin que por ello excluya una cierta composición o integración reducida a la unidad esencial o específica; no se trata de una simplicidad omnímoda, sino de la unidad formal nacida del objeto motivo, cuando se trata de hábitos operativos. «La especie de cualquier hábito depende de la razón formal del objeto; si ella desaparece, no puede permanecer la especie de tal hábito» (2-2 q.5 a.3). No es, pues, lo mismo la unidad en los hábitos intelectuales (en los que se articulan las especies inteligibles) que en los hábitos volitivos; en los hábitos entitativos orgánicos (en los que se integran las cualidades pasibles) que en los hábitos inorgánicos.

TRATADO DE LAS VIRTUDES EN GENERAL

Introducción a las cuestiones 55 a 67

Por VICTORINO RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, O.P.

1. **Estructura del tratado**

Entrando ya en el estudio de las dos grandes modalidades generales de los hábitos operativos, que son las *virtudes* y los *vicios,* se empieza lógicamente por el tratado de las virtudes, ya que, «en el conocimiento, la virtud precede al pecado, pues por lo recto se conoce lo torcido»[1]. En aproximado paralelismo con el tratado anterior, se estudiará, primero, la *esencia* de las virtudes (q.55); segundo, el *sujeto* de las mismas (q.56); tercero, su *división* (q.57-62); cuarto, la *causa* eficiente de las virtudes (q.63); y quinto, las *propiedades* (q.64-67).

El paralelismo con el tratado anterior no es total. Aparte de la mayor amplitud del estudio de la división y de las propiedades de las virtudes, tal como lo exige la materia, las cuestiones sobre la división preceden a la cuestión de la causa eficiente, y las cuestiones de las propiedades son las últimas. Esta flexibilidad en la distribución de las cuestiones y de los artículos, que se observará también en el tratado posterior de los vicios (cf. pról. a la cuestión 71) y en los distintos tratados de la moral especial, obedece a razones pedagógicas y de simplificación para evitar repeticiones. Concretamente aquí, las cuestiones de la causa eficiente y de las propiedades de las virtudes se posponen a las cuestiones de la división, porque varias de las propiedades y los distintos modos de causalidad u origen no se entienden sin el conocimiento previo de la división de la virtud en sus grandes modalidades.

2. **Fuentes y originalidad del tratado**

En este tratado de la *Suma de Teología,* Santo Tomás contaba con abundante material, proveniente de la Sagrada Escritura, de los Doctores de la Iglesia, de Aristóteles, de los filósofos romanos y de los teólogos que le precedieron. El mismo se había ocupado de este tema general en *Sent.* II d.27 q.1; III d.33 q.1; en el *Comentario a Ethic.* II lect.1-11; en la cuestión disputada *De virtutibus in communi,* si es que este tratadito es anterior al de la *Suma de Teología*[2].

Las principales fuentes aparecen expresamente consignadas en el texto.

[1] S. THOMAS, *Summa Theologiae* I-II q.100 a.6 ad 2.

[2] A la *Q.D. De virtutibus in communi* la sitúa Grabmann entre 1269-1272; Mandonnet y Glorieux, entre 1270-1272; mientras que la *Prima Secundae* la sitúa entre 1266-1270.

La prioridad cuantitativa está de parte de Aristóteles (148 citas), de la Sagrada Escritura (65 citas), de San Agustín (51), de Cicerón (19), de San Gregorio Magno (8), del pseudo-Dionisio (6), de Macrobio (6), de San Ambrosio (5). También aparecen Sócrates, Séneca, Plotino, Andrónico, Proclo, San Próspero, San Juan Damasceno y Boecio. Entre los maestros escolásticos anteriores o coetáneos, a los que suele aludir indeterminadamente, están Pedro Lombardo, Abelardo, Simón de Tournai, Guillermo de Auxerre, San Alberto Magno y San Buenaventura. Para el encuadramiento histórico-doctrinal de estas cuestiones son fundamentales los estudios de los benedictinos O. Lottin y Th. Graf, que citaremos más en detalle en bibliografía.

3. Peculiaridades del tratado de Santo Tomás

Sin detenernos en comentarios o ulteriores valoraciones, puede resultar útil al lector advertirle aspectos importantes que él podrá ir comprobando a lo largo de las cuestiones.

a) *Bondad moral intrínseca de la virtud.*—La cuestión 55 concluye con la definición de virtud como *hábito operativo bueno.* La virtud es moral y constitutivamente buena. En esto está por encima de las facultades, que son moralmente indiferentes de suyo. Por el hecho de que el hábito virtuoso está causado por el acto bueno e intrínsecamente ordenado a él, a él está subordinado dinámica y axiológicamente: no es el acto por el hábito, sino el hábito por el acto. Merece tenerse en cuenta esta valoración antropológico-ética del hábito-virtud en la perspectiva tomista.

b) *Participación intrínseca del dinamismo psicológico-moral en el apetito sensitivo.*—En cuanto al sujeto psíquico de las virtudes, tema del que se había ocupado anteriormente *(In Sent.* III d.33 q.2 a.4 q.ª1; IV d.14 q.1 a.3 q.ª1; *De virtut.),* Santo Tomás supera la posición agustiniana de Pedro Lombardo y opta por la teoría de Guillermo de Auxerre y San Alberto Magno. Un mejor conocimiento de la doctrina aristotélica de las facultades humanas y de sus interferencias íntimas daba pie para reconocer la virtud ramificada por todas las facultades capaces de vivencia intrínsecamente humana, no solamente en la razón y voluntad, sino también en el apetito concupiscible e irascible. Santo Tomás asume la doctrina de San Alberto, la justifica y la amplía, como ha mostrado cuidadosamente Tomás Graf, O.S.B., en la obra citada en bibliografía. En el orden moral, todo bien nace de la voluntad, pero la razón práctica y el apetito sensitivo participan intrínsecamente de ella, de sus afectos y mociones caritativas, haciendo que todo el pensar, sentir y apetecer del hombre esté en orden de cara a Dios, a sí mismo y a los demás. Pero bien entendido que, si no toda virtud está en la voluntad, puesto que las virtudes intelectuales o *dianoéticas* están en la razón, y las afectivas o *éticas* están en el apetito, tampoco la voluntad necesita virtud completiva para ejercer bien todos sus actos, sino sólo para apetecer el bien de los demás y el bien sobrenatural, como expone en el artículo sexto de la cuestión 56, paralelo al artículo quinto de la *Q.D. De virt. in communi.*

c) *Sentido múltiple de la «virtud intelectual».*—El adjetivo «intelectual», referido por Santo Tomás a la virtud, la matiza en distintos grados.

En el sentido más amplio es virtud intelectual cualquier hábito o disposición perfectiva que se da en el intelecto. Es el sentido que tiene en estas cuestiones, si bien «ordinariamente la ciencia y el arte se contradistinguen de la virtud» (I-II q.56 a.3). En este aspecto son intelectuales el hábito de los primeros principios, las ciencias, las artes, la prudencia, la fe, los dones del Espíritu Santo superiores, el *lumen gloriae.*

En sentido más restringido son virtudes intelectuales los hábitos que se dan en el intelecto en cuanto intelecto, en contraposición al intelecto en cuanto razón. Se trata entonces del hábito de los primeros principios y de la sindéresis, de la fe teologal, del *lumen gloriae* y de los dones del Espíritu Santo intelectivos. Quedan excluidos los hábitos discursivos.

En el sentido más propio es virtud intelectual o intelectiva la *prudencia,* con todas sus especies y partes potenciales, que no es más perfecta que las ciencias en cuanto hábito intelectivo, sino en cuanto *virtud,* puesto que no sólo capacita a la razón para discernir el bien agible, sino que inclina siempre al buen uso, como las demás virtudes morales; «virtud sumamente necesaria para la vida humana» (I-II q.57 a.5) y que goza de prioridad entre las cuatro virtudes cardinales. De ella se volverá a tratar ampliamente en la moral especial. En cambio, de las ciencias y de las artes no se ocupará más que incidentalmente, por no ser virtudes en sentido pleno, es decir que hacen al hombre bueno, y no solamente buen científico o buen artista. Lo cual no quiere decir que el uso del arte o de la investigación científica deba estar al margen de la valoración humana integral.

d) *Centralismo humano de la virtud moral y superación del concepto socrático de virtud.*—Es bien sabido que en el ambiente socrático-platónico se identificaba la virtud con la ciencia, y el vicio con la ignorancia[3]. Santo Tomás, en estas cuestiones, en línea homogénea con el pensamiento bíblico-patrístico, da prioridad virtuosa a la virtud moral o ética, porque, al ser virtud apetitiva, no sólo capacita para obrar bien, sino que inclina a obrar bien. En este sentido podrían llamarse también virtudes morales, aunque de un orden superior, los dones del Espíritu Santo y las virtudes teologales. Y si a la prudencia se la cataloga entre las virtudes morales cardinales, no es tanto por ser dianoética o intelectiva, sino por su dependencia esencial de las disposiciones afectivas y por dirigir a las virtudes afectivas sobre el bien agible. Santo Tomás, a partir de la correspondencia semántica entre los términos latinos *mos* y *consuetudo* con los términos griegos *éthos* y *êthos,* que significarían, respectivamente, *inclinación natural* y *costumbre,* establece la correspondencia entre las virtudes morales cristianas y las virtudes éticas. En este sentido es como la vida moral o moralidad, en abstracto, es objeto directo de la ciencia moral.

Nota también característica del pensamiento cristiano, perfectamente estructurado y científicamente sistematizado en la *Suma de Teología* de Santo Tomás, es la incorporación de los dos apetitos sensitivos, concupiscible e irascible, a la vida moral, frente a la moral estoica negativa de las pasiones.

[3] Santo Tomás recoge esta información de ARISTÓTELES, *Ethic.* VI c.13 n.3; y c.2 n.1. Cf. GRAF, *De subiecto psychico virtutum cardinalium* I 11-13; LIESHOUT, *La théorie plotinienne de la vertu,* p.24.

Estas dos facultades son sujeto de la mayor parte de las virtudes morales (el género de la templanza y el género de la fortaleza); todas las pasiones pueden y deben tener una realización buena, aunque pueden tener una realización inmoderada o irracional. Paradójicamente puede haber tristezas buenas (como las de la virtud de la penitencia) y placeres malos (como los de la lujuria o la venganza). Incluso el género de la virtud de la justicia y el género superior de las virtudes teologales, que no versan directamente sobre las pasiones, no las excluyen, sino que pueden asumirlas y reflejarse en ellas, para sentir y obrar *cum passione* (no *ex passione).*

e) *Especificidad de las cuatro virtudes cardinales y su orgánica proliferación virtuosa.*—Los carmelitas *Salmanticenses Dogmáticos* elaboraron un *Arbol predicamental,* al comentar la cuestión 58 de la I-II, con todas las especies átomas de virtud señaladas por Santo Tomás en este tratado y en la moral especial. El inventario es de 58 virtudes morales adquiridas, más las correspondientes 58 morales infusas, más las tres teologales y la misericordia aneja a la caridad. Total, 120. Pienso que el recuento no es del todo exacto, pero sí bastante aproximado.

Entre las virtudes morales, tanto la Sagrada Escritura como los filósofos paganos y los teólogos cristianos atribuyen singular principalidad a las cuatro virtudes *cardinales:* prudencia, justicia, fortaleza y templanza *(frónesis, dikaiousine, andreía, sofrosine),* que son como los quicios *(cardines)* sobre los que gira toda la vida moral virtuosa[4]. La división cuatripartita de las virtudes cardinales tiene, en Santo Tomás, no sólo la justificación en las cuatro grandes modalidades del objeto de virtud moral, sino también (y esto es más original de él, frente a las explicaciones platónico-agustinianas) en las cuatro facultades que son sujeto de virtud moral: la razón práctica, la voluntad, el apetito irascible y el apetito concupiscible. Se hace también eco y discierne puntualmente el triple sentido de la universalidad de las virtudes cardinales o principales: en cuanto que son cuatro géneros de virtudes, abarcando cada una diversas especies átomas; en cuanto que significan cuatro cualidades que se dan en todas y cada una de las virtudes; en cuanto que designan cuatro especies átomas de virtud que gozan de principalidad por la materia y el influjo, a las que van anejas sus correspondientes partes potenciales. En este sentido las toma Santo Tomás.

f) *Lo que era cierto y lo que era problemático sobre las virtudes teologales.*—No era problema la existencia y origen sobrenatural de la fe, la esperanza y la caridad, y su superioridad absoluta respecto de las demás virtudes. Los testimonios bíblicos y patrísticos eran abundantes y claros. Además de explicar su conveniencia o razón de ser en el orden de la gracia y su número ternario, Santo Tomás fija otros puntos de reflexión: la caridad es la más perfecta y perpetua de las virtudes, pero es don creado, distinta del Espíritu

[4] Santo Tomás toma de los cuatro grandes doctores de la Iglesia occidental esta clasificación de las cuatro virtudes cardinales: S. AMBROSIO, *De officiis* I c.36 (ML 16,82); *Expositio in Lucam* V c.49 (ML 15,734); S. JERÓNIMO, *Epist.* 66 (ML 22,640); S. AGUSTÍN, *Epist.* 167 (ML 33,375); *De moribus Ecclesiae* I c.15 (ML 32,1322); S. GREGORIO MAGNO, *Moralium* II c.49 (ML 75,592); XXII c.1 (ML 76,211). También habían enumerado conjuntamente a las cuatro CICERÓN, *De Inventione Rhetorica* II c.53, ed. FIRMIN-DIDOT, I 165; y SÉNECA *Ad Lucilium Epistolas Morales,* Ep.90,48-50, ed. L. D. REYNOLDS (Oxford 1980); Ep.115.

Santo (contra lo que pensaba Pedro Lombardo), y que, en el orden de generación, le precede no sólo la fe, sino también la esperanza, aunque una y otra sean luego vivificadas por la caridad (cf. q.62 a.4 ad 3).

g) *Las virtudes morales infusas de los hijos de Dios.*—Al tratar del origen o causa eficiente de las virtudes, en la cuestión 63, no sólo se presenta el problema de la existencia de virtudes morales infusas, causadas inmediatamente por Dios, a la vez que las virtudes teologales, sino también el de su diferenciación ultragenérica de las virtudes naturales y de sus peculiares leyes de crecimiento y desaparición. Santo Tomás da por buena la convicción de los Doctores de la Iglesia y de los maestros escolásticos que le precedieron, con buena base bíblica (aunque no tan definitiva como respecto de las virtudes teologales) sobre la existencia de las virtudes morales infusas, que en el siglo XII llamaban virtudes *católicas,* «que Dios obra en nosotros sin nosotros», según decía la definición generalizada de virtud. Nuestro autor aplicó su talento teológico a manifestar cómo los hijos de Dios, renacidos en la gracia y orientados por las virtudes teologales hacia Dios, necesitan ser revestidos interiormente con virtudes de ese mismo orden para comportarse como tales. Las incidencias histórico-doctrinales del tema antes de Santo Tomás pueden verse en la obra de O. Lottin (III p. 100-150).

h) *Bella imagen del hombre virtuoso.*—Con las tres últimas cuestiones (64-67) sobre las propiedades de las virtudes, queda perfilada la imagen espléndida del hombre virtuoso: el *equilibrio* de las pasiones, reducidas por la razón prudencial al medio virtuoso, para lograr el extremo formal de perfección que es la virtud, «disposición de lo perfecto para lo óptimo», por encima de la medianía o mediocridad; la *integralidad* de la vida virtuosa, debida a la conexión de todas las virtudes morales con la prudencia y de todas las virtudes infusas con la caridad, aparte otras vinculaciones más particulares debidas a la afinidad de la materia; la *organicidad* o jerarquización de las virtudes, de mayor a menor dignidad, universalidad y eficacia bienhechora, dentro de la unidad proporcional de un ser vivo normalizado; el distinto *modo de perduración* de las virtudes en esta vida y en la otra, según la condición de su sujeto (espiritual o psicofísico) y de su materia.

A esta apreciación de la virtud como belleza moral no obsta el concepto de «virtud imperfecta», tan frecuente en este tratado. Santo Tomás tiene gran cuidado en no presentar la virtud como una perfección unívoca. Las predisposiciones naturales para el bien aún no son virtud; las ciencias y las artes que capacitan para el bien, pero no confieren el buen uso, no son virtudes perfectas, sino imperfectas, o parciales o «secundum quid»; las virtudes morales adquiridas, aunque sean virtudes perfectas en el orden natural, son imperfectas en sentido absoluto, en orden al destino sobrenatural del hombre; todas las virtudes son imperfectas si no están animadas por la caridad. Y todas y cada una de las virtudes «perfectas» pueden encontrarse en estado accidental de imperfección o de desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTUS MAGNUS, S., *In III Sent.*, en *Opera omnia,* ed. BORGNET, t.28 (París 1894).
ARISTÓTELES, *Aristoteles graece,* ed. I. BEKKER (Berolini 1831); *Opera omnia graece et latine,* ed. FIRMIN-DIDOT (Parisiis 1874-1878).
AUGUSTINUS, S., *Opera:* ML 32,45.
BERNINI, R., O.P., *Le virtù morali acquisitae nello stato del peccato mortale secondo S. Tommaso:* Div.Thomas (Piac.) 43 (1940).
BULLET, G., *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon St.Thomas d'Aquin* (Fribourg 1958).
CICERO, M. T., *Oeuvres complètes,* ed. NlSARD (París 1881).
DEMAN, TH., O.P., *L'accroissement des vertus dans S. Thomas et dans l'école thomiste,* en *Dict. Spirit.* 1 (1938); *Le concours de la connaissance à la vertu:* Rev. Univ. Ottawa 22 (1952).
GARRIGOU LAGRANGE, R., O.P., *La prudence, sa place dans l'organisme des vertus:* Rev. Thom. 9 (1926).
GRAF, TH., O.S.B., *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam Scholasticorum usque ad medium saeculum XIV.* Pars I: *De subiecto virtutum cardinalium* (Romae 1934).
GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea* (París 1500).
KLUBERTANS, G. P., S.J., *Une théorie sur les vertus morales naturelles et surnaturelles:* Rev. Thom. 59 (1959).
LIESHOUT, H. VON, *La théorie plotinienne de la vertus. Essai sur la génèse d'un article de la «Somme théologique» de S.Thomas* (Fribourg, Suiza, 1926).
LOTTIN, O., O.S.B., *Les premières définitions et classifications des vertus aux Moyen-Âge. Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250. Les vertus morales infuses pendant la seconde moitié du XIII[e] siècle. La conexión des vertus chez. St. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs,* en *Psychologie et Morale aux XII[e] et XIII[e] siècles* t.3 (Gembloux 1949).
MACROBIUS, *Commentarius super Somnum Scipionis,* ed. DIDOT (París 1875).
MICHEL, S., *Vertu:* DTC, XV (1950) 2739-2799.
PETRUS LOMBARDUS, *Libri quatuor Sententiarum* (Quaracchi 1916).
PLATO, *Fragmenta Philosophorum Graecorum,* ed. G. A. MULLACH (París 1867).
PLOTINUS, *Ennéades,* ed. BUDÉ (París 1924-1938).
RAMÍREZ, J. M., O.P., *De spei christianae fideique divinae mutua dependentia:* Div. Thom. (Frib.) 18 (1940); *La prudencia* (Madrid 1978).
SCHULTES, R. M., O.P., *Utrum caritas sit prior spei:* Div. Thom. (Piac.) 29 (1926); *De caritate ut forma virtutum:* Div. Thom. (Piac.) 31 (1928).
SENECA, L. N., *Oeuvres complètes,* ed. NlSARD (París 1877).
THIRY, L., O.S.B., *Speculativum-practicum secundum S.Thomam:* Studia Anselmiana 9 (1939).
URDÁNOZ, T., O.P., *Tratado de los hábitos y virtudes en general,* en *Suma teológica* t.5 (Madrid 1954).
UTZ, F., O.P., *De connexione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S.Thomae* (Vechta 1937).
WILLIAMS, C., O.P., *De multiplici virtutum forma iuxta doctrinam S.Thomae Aquinatis* (Romae 1954).
ZYCHLINSKI, A., *De caritatis influxu in actus meritorios iuxta S.Thomam:* Eph. Theol. Lov. 14 (1937).

CUESTIÓN 55

Sobre las virtudes en cuanto a su esencia

Seguidamente hemos de estudiar los hábitos en especial (cf. q.49 introd.). Y como los hábitos se distinguen en buenos y malos, según queda dicho (q.54 a.3), primero hemos de tratar de los hábitos buenos, que son las virtudes y otras cosas afines a ellas, a saber, los dones, bienaventuranzas y frutos (cf. q,68); a continuación se tratará de los hábitos malos, esto es, de los vicios y pecados (q.71). Acerca de las virtudes hay que considerar cinco cosas: primera, la esencia de la virtud; segunda, el sujeto de la misma (q.56); tercera, la división de las virtudes (q.57); cuarta, la causa de la virtud (q.63); quinta, las propiedades de la virtud (q.64). Sobre el primer tema se abordarán estos problemas:

1. ¿Es un hábito la virtud humana?—2. ¿Es un hábito operativo?—3. ¿Es un hábito bueno?—4. La definición de la virtud.

ARTÍCULO 1

¿Es un hábito la virtud humana?

In Sent. 2 d.27 a.1, 3 d.23 q.1 a.3 q.ª1 y 3; *In Ethic. 2* lect.5; *De virtut.* a.1.

Objeciones por las que parece que la virtud humana no es un hábito.

1. La virtud es, según se dice en el libro I *De caelo*[1], *lo último de la potencia.* Pero lo último de cada cosa se reduce al género de lo ultimado, como el punto se reduce al género de la línea. Luego la virtud se reduce al género de la potencia y no al género del hábito.

2. Dice San Agustín, en el libro II *De libero arbitrio*[2], que *la virtud es el buen uso del libre albedrío.* Pero el uso del libre albedrío es un acto. Luego la virtud no es un hábito, sino un acto.

3. No merecemos por los hábitos, sino por los actos, porque de lo contrario el hombre merecería continuamente, incluso durmiendo. Pero por las virtudes merecemos. Luego las virtudes no son hábitos, sino actos.

4. Dice San Agustín, en el libro *De moribus Eccles.*[3], que *la virtud es el orden del amor;* y en el libro *Octoginta trium quaestionum*[4] afirma que *la ordenación que se llama virtud consiste en gozar de lo que se ha de gozar y en usar de lo que se ha de usar.* Ahora bien, orden u ordenación designa, bien acto, bien relación. Luego la virtud no es un hábito, sino un acto o una relación.

5. Así como existen virtudes humanas, así también existen virtudes naturales. Pero las virtudes naturales no son hábitos, sino potencias. Luego tampoco las virtudes humanas son hábitos.

En cambio, Aristóteles afirma, en el libro *Praedicamentorum*[5], que la ciencia y la virtud son hábitos.

Solución. *Hay que decir:* La virtud designa una perfección de la potencia. Ahora bien, la perfección de cada cosa se entiende principalmente en orden a su propio fin. Siendo, pues, el fin de la potencia su propio acto, la potencia será perfecta en cuanto que se determine a su propio acto.

Ahora bien, hay potencias que están determinadas por sí mismas a sus propios actos, como son las potencias naturales activas. De ahí que estas potencias naturales se llamen, ellas mismas, virtudes. Mas las potencias racionales, que son propias del hombre, no están determinadas a un solo acto, sino más bien indeterminadas respecto de muchos;

1. ARISTÓTELES, c.11 n.7.8 (BK 281a14, 281a18);cf. S. TH. *In De caelo* l.1 lect.25. *2.* C.19: ML 32,1268; *Retract.* l.1 c.9: ML 32,598. 3. C.15: ML 32,1322; *De civ. Dei* l.15 c.22: ML 41,467. 4. Q.30: ML 40,19. 5. C.6 n.4 (BK 8b29).

pues se determinan a los actos por los hábitos, según consta por lo dicho anteriormente (q.49 a.4). Por tanto, las virtudes humanas son hábitos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud se toma unas veces por aquello a lo que se ordena, es decir, por su objeto o por su acto, como es el caso de la fe, que unas veces significa aquello que se cree; otras veces, el acto mismo de creer; y otras, el hábito con el que se cree. Por eso, cuando se dice que la virtud es lo último de la potencia, se toma la virtud por el objeto de la virtud. Porque, efectivamente, la virtud de una cosa se define por lo último a que se extiende su potencia. Por ejemplo, si uno puede llevar un peso de cien libras, y no más, su virtud se valora en cien libras, no en sesenta. La objeción procedía, de suponer que se definía esencialmente a la virtud como lo último de la potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* En el mismo sentido se dice que la virtud es el buen uso del libre albedrío, a saber, porque a eso es a lo que se ordena la virtud como a su propio acto, pues el acto de la virtud no es otra cosa que el buen uso del libre albedrío.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que merecemos por algo de dos modos: uno, por el mérito mismo, al modo como decimos que corremos por la carrera, y en este sentido merecemos por los actos; de otro modo se dice que merecemos por algo como por el principio de merecer, al modo como decimos que corremos por la facultad de movimiento, y en este sentido merecemos por las virtudes y hábitos [a].

4. *A la cuarta hay que decir:* Se dice que la virtud es el orden u ordenación del amor en razón de aquello a que se ordena la virtud, pues mediante la virtud se ordena el amor en nosotros.

5. *A la quinta hay que decir:* Las potencias naturales están de suyo determinadas a una sola cosa; no así las potencias racionales. No es, por tanto, el mismo caso, conforme se ha explicado (en sol.).

ARTÍCULO 2

¿Es la virtud humana un hábito operativo?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.3 q.a1.

Objeciones por las que parece que la virtud humana no es un hábito operativo.

1. Dice Tulio Cicerón, en el libro IV *De tuscul. quaest.*[6], que así como la salud y la belleza es del cuerpo, así la virtud es del alma. Ahora bien, la salud y la belleza no son hábitos operativos. Luego tampoco lo es la virtud.

2. En las cosas naturales se da la virtud no sólo para obrar, sino también para ser, según consta por Aristóteles, en el libro I *De caelo*[7], al decir que ciertas cosas tienen virtud para ser siempre, mientras que otras no la tiene para siempre, sino por un tiempo determinado. Ahora bien, la virtud humana es en los seres racionales lo que es la virtud natural en las cosas naturales. Luego también la virtud humana es no sólo para obrar, sino también para ser.

3. Dice el Filósofo, en el libro VII *Physicorum*[8], que la virtud es *disposición de lo perfecto para lo mejor.* Ahora bien, lo mejor para lo que debe disponerse el hombre por la virtud es Dios mismo, según prueba San Agustín, en el libro II *De moribus Eccles.*[9], respecto del cual se dispone el alma asemejándose a Él. Según eso, parece que la virtud se ha de definir como una cierta cualidad del alma en orden a Dios, como asimilativa a Él, y no en orden a la operación. Luego la virtud no es un hábito operativo.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[10], que *la virtud de cada cosa es la que hace que su obra sea buena.*

Solución. *Hay que decir:* La virtud, como indica su mismo nombre, importa

6. C.13 (DD 4,30). 7. C.12 n.1 (BK 281a28): S. TH., lect.25. 8. ARISTÓTELES (BK 246b23); cf. 1.7 c.3 n.4 (BK 346a13). 9. C.3: ML 32,1347. 10. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6.

a. El mérito, como la bondad en general, de los hábitos y actitudes, es secundario respecto del mérito y de la bondad de los actos buenos, que no puede posponerse, por tanto, a la bondad o mérito de aquéllos. Volverá a insistir en ello en el artículo segundo ad 3.

una perfección de la potencia, según se ha dicho anteriormente (a.1). De ahí que, siendo doble la potencia, a saber, potencia para ser y potencia para obrar, tanto la perfección de la una como la de la otra se llamen virtud. Pero la potencia para ser responde a la materia, que es ser en potencia, mientras que la potencia para obrar responde a la forma, que es el principio de la operación, ya que cada cosa obra en cuanto que es en acto.

Ahora bien, en la constitución del hombre, el cuerpo es como la materia, mientras que el alma es como la forma. Por parte del cuerpo, el hombre conviene con los demás animales; y lo mismo hay que decir respecto de aquellas facultades que son comunes al cuerpo y al alma, pues tan sólo aquellas facultades que son propias del alma, esto es, las racionales, son exclusivas del hombre. Por consiguiente, la virtud humana, de la que estamos hablando, no puede pertenecer al cuerpo, sino a lo que es exclusivamente propio del alma. En conclusión, la virtud humana no importa orden al ser, sino más bien a la operación y, por tanto, la virtud humana es esencialmente un hábito operativo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El modo de la acción sigue a la disposición del agente, pues cada cosa obra según es. Por tanto, al ser la virtud un principio de una acción cualificada, es necesario que en el agente preexista virtuosamente alguna disposición conforme a ella. Ahora bien, la virtud hace que la operación sea ordenada. Luego, la misma virtud es una cierta disposición ordenada en el alma, en el sentido de que las potencias del alma están de algún modo ordenadas entre sí y respecto de las cosas exteriores. Y por eso, la virtud, en cuanto que es una disposición conveniente del alma, es semejante a la salud y a la belleza, que son las debidas disposiciones del cuerpo. Pero con ello no se excluye que la virtud sea también principio de operación.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud respecto del ser no es la que es propia del hombre, sino solamente la que se ordena a las obras de la razón, que son las propias del hombre [b].

3. *A la tercera hay que decir:* Puesto que la sustancia de Dios se identifica con su operación, la máxima asimilación del hombre con Dios se realiza mediante alguna operación. De ahí que, según se ha dicho anteriormente (q.3 a.2), la felicidad o bienaventuranza, por la que el hombre se conforma máximamente con Dios, que es el fin de la vida humana, consiste en una operación.

ARTÍCULO 3

¿Es la virtud humana un hábito bueno?

Infra q.57 a.3 ad 2; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.3 q.ª1; d.26 q.2 a.1; *In Ethic.* 3 lect.6.

Objeciones por las que parece que no es esencial a la virtud ser un hábito bueno.

1. El pecado se entiende siempre en el orden del mal. Pero existe alguna virtud del pecado, según aquello de 1 Cor 15,56: *la virtud del pecado es la ley.* Luego la virtud no siempre es un hábito bueno.

2. La virtud corresponde a la potencia. Pero la potencia no es sólo respecto del bien, sino también del mal, según aquello de Isaías 5,22: *¡Ay de los que son valientes para beber vino y fuertes para mezclar licores!* Luego también la virtud es respecto del bien y del mal.

3. Según San Pablo, en 2 Cor 12,9, *la virtud se perfecciona en la debilidad.* Pero la debilidad es un cierto mal. Luego la virtud no es sólo respecto del bien, sino también del mal.

En cambio, dice San Agustín, en el libro *De moribus Eccles.*[11]: *nadie habrá dudado de que la virtud hace óptima al alma.* Y el Filósofo dice, a su vez, en el libro II *Ethic.*[12], que *la virtud es la que hace bueno al que la tiene y que su obra sea buena.*

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.1), la virtud importa perfección de la potencia; de ahí que la virtud de cada cosa se defina por lo máximo de

11. C.6: ML 32,1314. 12. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6.

b La virtud o capacidad de ser o existir, aunque se trate del hombre, no es propiamente virtud humana, por no ser ejercicio o efecto del obrar racional responsable. Llegar a ser y subsistir como hombre podría llamarse «hominización», pero no humanización.

que es capaz, conforme se dice en el libro I *De caelo*[13]. Ahora bien, lo último de que es capaz una potencia ha de ser bueno, ya que todo lo que es malo importa defecto, conforme dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[14], que todo mal es *débil.* Por eso es necesario que la virtud de cada cosa se defina en orden al bien. Por consiguiente, la virtud humana, que es un hábito operativo, es un hábito bueno y operativo del bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ocurre con lo perfecto, también ocurre con el bien, que se dice metafóricamente de los males, pues se habla de un perfecto hurtador o ladrón y de un buen hurtador o ladrón, según consta por el Filósofo, en el libro V *Metaphys.*[15] Según esto, por tanto, también la virtud se dice metafóricamente de los malos. Y así se habla de la ley como de *virtud del pecado,* en cuanto que la ley es ocasión de que sea mayor el pecado y, como que por ella llega al máximo su poder.

2. *A la segunda hay que decir:* El mal de la embriaguez y de la excesiva bebida consiste en el defecto del orden de la razón. Pero ocurre que, a la vez que falla la razón, alguna potencia inferior tiende perfectamente a sus objetivos propios, aunque sea con repugnancia y con defecto de la razón. Mas la perfección de tal potencia, al ser con defecto de la razón, no puede tenerse por virtud humana.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón tanto más perfecta se muestra cuanto mejor puede vencer o tolerar las debilidades del cuerpo y de las facultades inferiores. Por eso la virtud humana, que se atribuye a la razón, se dice que *se perfecciona en la debilidad,* no de la razón, ciertamente, sino en la debilidad del cuerpo y de las facultades inferiores.

ARTÍCULO 4

¿Es correcta la definición de la virtud?

In Sent. 2 d.27 a.2; *De virtut.* a.2; *De verit.* q.21 a.4 ad 4.

Objeciones por las que parece que no es correcta la definición de la virtud que suele darse en estos términos: *La virtud es una buena cualidad de la mente por la que se vive rectamente, de la cual nadie usa mal, producida por Dios en nosotros sin intervención nuestra*[16c].

1. La virtud es la bondad del hombre, ya que es *la que hace bueno al que la tiene*[17]. Pero no parece correcto decir que la bondad es buena, como tampoco se dice que la blancura es blanca. Por consiguiente, no es correcto decir que la virtud es *una buena cualidad.*

2. Ninguna diferencia es más común que su propio género, puesto que es ella la que divide al género. Pero el bien es más común que la cualidad, ya que se convierte con el ser. Luego el *bien* no debe entrar en la definición de la virtud como diferencia de la cualidad.

3. Como dice San Agustín, en el libro XII *De Trin.*[18], *donde comienza a percibirse algo que no nos es común a nosotros y a los animales, allí encontramos la mente.* Pero algunas virtudes se dan también en las facultades irracionales, según dice el Filósofo, en el libro III *Ethic.*[19] Luego no toda virtud es una buena cualidad *de la mente.*

4. La rectitud parece ser propia de la justicia, pues es lo mismo hablar de hombres rectos que de justos. Pero la justicia es una especie de virtud. Luego no es correcto poner la rectitud en la definición de la virtud, al decir «por la que se vive rectamente».

5. Cualquiera que se enorgullece de

13. ARISTÓTELES, c.11 n.7.8 (BK 281a14, 281a18): S. TH., lect.25. 14. § 32: MG 3,732: S. TH., lect.22.23. 15. ARISTÓTELES, 1.4 c.16 n.1 (BK 1021b17): S. TH., 1.5 lect.18. 16. Definición transmitida por PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.2 d.27 c.5 (QR 1,446 y tomada de S. Agustín (cf. sed cont.). La fórmula aquí usada se aproxima a la de PEDRO PICTAVIENSE, *Sent.* l.3 c.1: ML 211,1041. 17. Cf. a.3 sed cont. 18. C.8: ML 42,1005. 19. ARISTÓTELES, c.10 n.l (BK 1117b23): S. TH., lect.19.

c Esta definición clásica, dada por buena por Santo Tomás con las precisiones pertinentes, está elaborada con palabras de San Agustín, como se dice en *Sed contra.* La cláusula «Buena cualidad de la mente» está tomada de *Contra Iulianum* l.IV c.8. La cláusula «por la que se vive bien y de la que nadie usa mal» está tomada de *De libero arbitrio* l.II c.19; y la cláusula «causada por Dios en nosotros sin nosotros» está tomada de la *Epistola* 194.

una cosa usa mal de ella. Pero muchos se enorgullecen de la virtud, según dice San Agustín, en la *Regla*[20], que *la soberbia se infiltra insidiosamente incluso en las buenas obras para destruirlas.* Luego es falso decir que *de la virtud nadie usa mal.*

6. El hombre es justificado por la virtud. Pero, comentando aquello de Jn 14,12, *hará mayores obras que éstas,* dice San Agustín[21]: *Quien te creó sin ti no te justificará sin ti.* Luego no se dice correctamente que la virtud *es producida por Dios en nosotros sin intervención nuestra.*

En cambio está la autoridad de San Agustín, con cuyas palabras, tomadas principalmente del libro II *De libero arbitrio*[22], se ha elaborado dicha definición.

Solución. *Hay que decir:* Esta definición abarca perfectamente todo lo que es esencial a la virtud. Efectivamente, la definición perfecta de cada cosa se hace teniendo en cuenta todas sus causas; y la antedicha definición comprende todas las causas de la virtud. La causa formal de la virtud se toma, como en las demás cosas, de su género y diferencia específica, al decir *cualidad buena,* pues el género de la virtud es el ser *cualidad,* y su diferencia específica es el ser *buena.* Sin embargo, sería más exacta la definición si en vez de cualidad se pusiese *hábito,* que es el género próximo.

La virtud no tiene materia de la que *(ex qua)* se forme, como tampoco la tienen otros accidentes; pero tiene materia sobre la que *(circa quam)* versa, y materia en la que *(in qua)* se da, esto es, el sujeto. La materia sobre la que versa es el objeto de la virtud, que no pudo ponerse en dicha definición, porque por el objeto se determina la virtud a su especie, mientras que aquí se trata de la definición de la virtud en común. Por eso, en lugar de la causa material se pone el sujeto de la virtud, al decir que es una buena cualidad *de la mente*[d].

El fin de la virtud, por tratarse de un hábito operativo, es la misma operación. Pero hay que notar que unos hábitos operativos disponen siempre para el mal, como son los hábitos viciosos; otros disponen unas veces para el bien y otras veces para el mal, como la opinión, que puede ser verdadera o falsa; la virtud, en cambio, es un hábito que dispone siempre para el bien. Por eso, para distinguir la virtud de los hábitos que disponen siempre para el mal, se dice *por la que se vive rectamente;* y para distinguirla de aquellos otros que unas veces inclinan al bien y otras veces al mal, se dice *de la cual nadie usa mal.*

La causa eficiente de la virtud infusa, de la que se da esta definición, es Dios. Por eso se dice *producida por Dios en nosotros sin intervención nuestra.* Si se prescinde de esta cláusula, el resto de la definición es común para todas las virtudes, tanto adquiridas como infusas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo primero que aprehende el entendimiento es el ser. Por eso a todo lo que aprehendemos le atribuimos que es ser, y, consiguientemente, que es uno y que es bueno, que son convertibles con el ser. De ahí que digamos que la esencia es ser, y que es una y que es buena; y que la unidad es ser, y que es una y que es buena; y lo mismo hacemos con la bondad. Pero esto no se da en las formas especiales, como son la blancura y la salud, pues no todo lo que aprehendemos lo aprehendemos bajo la razón de blanco y sano. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los accidentes y las formas no subsistentes, así como se llaman entes, no porque tengan ellos mismos el ser, sino porque por ellos algo es, así también se dice que son buenos o unos; no, ciertamente, debido a alguna otra bondad o unidad, sino debido a que por ellos algo es bueno y uno. En este sentido, pues, también la virtud se dice que es buena, porque por ella algo es bueno.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien que se pone en la definición de la virtud no es el bien común que se convierte

20. *Epist.* CCXI: ML 33,960. 21. *Serm. ad popul.* serm. CLXIX c.11: ML 38,923; *In Ioann.* tract. LXXII acerca de 14,12: ML 35,1823. 22. C.19: ML 32,1268.

d La «mente», como sujeto o virtud, comprende no sólo el entendimiento, sino también la voluntad o apetito racional y las facultades anímicas de orden sensitivo que participan intrínsecamente la racionalidad, como se verá en la cuestión siguiente. Véase la respuesta ad 3 de este mismo artículo.

con el ser y es más común que la cualidad, sino el bien de la razón, según dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[23], que *el bien del alma consiste en vivir conforme a la razón.*

3. A la tercera hay que decir: La virtud no puede existir en las facultades irracionales del alma sino en cuanto participan de la razón, como se dice en el libro I *Ethic.*[24] Por eso es la razón o la mente el sujeto propio de la virtud humana.

4. *A la cuarta hay que decir:* Es propia de la justicia la rectitud que se realiza acerca de las cosas exteriores de las que usa el hombre y constituyen la materia propia de la justicia, según se verá más adelante (q.60 a.2; 2-2 q.58 a.8). Pero la rectitud que importa orden al fin debido y a la ley divina, que es la regla de la voluntad humana, según se ha dicho anteriormente (q.19 a.4), es común a toda virtud.

5. *A la quinta hay que decir:* De la virtud se puede usar mal tomándola como objeto como, por ejemplo, cuando uno siente mal de ella, cuando la odia o se enorgullece de ella; pero no en el sentido de que ella sea el principio del mal uso, de modo que el acto de la virtud sea malo.

5. *A la sexta hay que decir:* La virtud infusa es causada por Dios en nosotros sin que intervenga nuestra acción en ello, pero no sin nuestro consentimiento. Así ha de entenderse la cláusula *producida por Dios en nosotros sin intervención nuestra.* En cambio, las cosas hechas por nosotros las causa Dios en nosotros, pero no sin nuestra intervención, pues El obra en toda voluntad y en toda naturaleza.

23. § 32: MG 3,733. 24. ARISTÓTELES, c.13 n.15.20 (BK 1102b13, 1103a3): S. TH., lect.20.

CUESTIÓN 56

Sobre el sujeto de la virtud

Se ha de estudiar ahora el sujeto de la virtud (cf. q.55 introd.), y sobre él se presentan seis problemas:

1. ¿Tiene la virtud por sujeto una potencia del alma?—2. ¿Puede una virtud residir en varias potencias?—3. ¿Puede el entendimiento ser sujeto de virtud?—4. ¿Pueden serlo el apetito concupiscible e irascible?—5. ¿Se dan virtudes en las facultades aprehensivas de orden sensitivo?—6. ¿Se da la virtud en la voluntad?

ARTÍCULO 1

¿Tiene la virtud por sujeto una potencia del alma?

In Sent. d.33 q.2 a.4 q.[a]1; *De virtut.* a.3.

Objeciones por las que parece que el sujeto de la virtud no es una potencia del alma.

1. Dice San Agustín, en el libro II *De libero arbitrio* [1], que *la virtud es aquello por lo que se vive rectamente.* Pero el vivir no pertenece a las potencias del alma, sino a su esencia. Luego la virtud no reside en una potencia del alma, sino en su esencia.

2. Dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[2], que *la virtud es la que hace bueno al que la tiene y que su obrar sea bueno.* Pero, así como la acción se constituye por las potencias, el que tiene virtud se constituye por la esencia del alma. Luego la virtud no pertenece más a las potencias del alma que a su esencia.

3. La potencia pertenece a la segunda especie de cualidad. Ahora bien, la virtud es una cualidad, conforme se ha dicho anteriormente (q.55 a.4). Luego como la cualidad no es sujeto de cualidad, la virtud no tiene por sujeto la potencia del alma.

En cambio, *la virtud es lo último de la potencia,* según se dice en el libro I *De caelo* [3]. Pero lo último de una cosa está en la cosa misma. Luego la virtud está en la potencia del alma.

Solución. *Hay que decir:* Que la virtud tenga por sujeto la potencia del alma puede probarse por tres razones. La primera, por la razón misma de virtud, que importa perfección de la potencia; y la perfección reside en aquello de que es perfección. Segunda, porque se trata de un hábito operativo, conforme se ha dicho anteriormente (q.55 a.2); y toda operación procede del alma mediante alguna potencia. Tercera, porque la virtud dispone para lo óptimo; y lo óptimo es el fin, que o bien es la operación de la cosa, o algo que sigue a la operación procedente de la potencia. Por consiguiente, la virtud humana tiene por sujeto una potencia del alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El vivir se entiende de dos maneras. Unas veces significa el ser mismo del viviente, y en este sentido pertenece a la esencia del alma, que es para el viviente el principio del ser. Otras veces significa la operación del viviente, y en este sentido la virtud hace vivir rectamente, en cuanto que por ella uno obra rectamente.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien o es el fin o se dice en orden al fin. Por eso, como el bien del que obra consiste en la operación, el hecho de que la virtud haga bueno al que obra hace referencia a la operación y, consiguientemente, a la potencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que un accidente está en otro como en sujeto, no porque un accidente pueda por sí mismo sustentar a otro accidente,

1. C.19: ML 32,1268. 2. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 3. ARISTÓTELES, c.11 n.7.8 (BK 281a14, 281a18): S. TH., lect.25.

sino porque un accidente existe en la sustancia mediante otro accidente, como el color en el cuerpo mediante la superficie; en este sentido se dice que la superficie es sujeto del color. De este modo se dice también que la potencia del alma es sujeto de la virtud.

ARTÍCULO 2

¿Puede una virtud residir en varias potencias?

Infra q.60 a.5; *In Sent.* 4 d.14 q.1 a.3 q.ª1; *De verit.* q.14 a.4 ad 7.

Objeciones por las que parece que la virtud puede residir en dos potencias.

1. Los hábitos se conocen por sus actos. Pero un mismo acto procede de diverso modo de diversas potencias, como el acto de pasear procede de la razón como de principio rector, de la voluntad como de principio motor, y de la potencia motriz como de principio ejecutor. Luego también un mismo hábito de virtud puede residir en varias potencias.

2. Dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[4], que para la virtud se requieren tres cosas, que son: *saber, querer y obrar establemente.* Ahora bien, el saber pertenece al entendimiento y el querer pertenece a la voluntad. Luego la virtud puede residir en varias potencias.

3. La prudencia reside en la razón, por ser *recta razón de lo agible,* según se dice en el libro VI *Ethic.*[5] Pero reside también en la voluntad, puesto que no puede existir siendo la voluntad perversa, según se dice en el mismo libro[6]. Luego una virtud puede existir en dos potencias.

En cambio, la virtud tiene por sujeto la potencia del alma. Pero un mismo accidente no puede tener varios sujetos. Luego una misma virtud no puede residir en varias potencias del alma.

Solución. *Hay que decir:* Que una cosa resida en dos sujetos puede ocurrir de dos modos. Uno, existiendo en ambos por igual. Y así es imposible que una misma virtud se dé en dos potencias, porque la diversidad de las potencias se toma de las condiciones generales de los objetos, mientras que la diversidad de los hábitos se toma de las condiciones específicas de los mismos. Por tanto, siempre que hay diversidad de potencias hay diversidad de hábitos, pero no a la inversa.

De otro modo puede existir algo en dos o más sujetos, no por igual, sino según un cierto orden. Y en este sentido una misma virtud puede pertenecer a distintas potencias, de manera que resida en una principalmente, y se extienda a las otras a modo de difusión o a modo de disposición, en cuanto que una potencia es movida por otra o en cuanto que una potencia recibe algo de otra.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Un mismo acto no puede pertenecer por igual y en el mismo orden a distintas potencias, sino según diversas consideraciones y en diverso orden.

2. *A la segunda hay que decir:* Para la virtud moral se requiere que le preceda el saber, en cuanto que la virtud moral obra según la recta razón; pero esencialmente la virtud moral consiste en la tendencia apetitiva.

3. *A la tercera hay que decir:* La prudencia se da realmente en la razón como en sujeto propio, pero presupone la rectitud de la voluntad como principio, según se dirá más adelante (a.3; q.57 a.4).

ARTÍCULO 3

¿Puede ser el entendimiento sujeto de virtud?

Supra q.50 a.4; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.4 q.ª1; *De verit.* q.16 a.1; *De virtut.* a.7.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no es sujeto de virtud.

1. Dice San Agustín, en el libro *De moribus Eccles.*[7], que toda virtud es amor. Pero el sujeto del amor no es el entendimiento, sino únicamente la potencia apetitiva. Luego en el entendimiento no se da virtud alguna.

2. La virtud se ordena al bien, según consta por lo dicho anteriormente (q.55 a.3). Pero el bien no es objeto del

4. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1105a31): S. TH., lect.4. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.4.6 (BK 1140b4, 1140b20); c.13 n.5 (BK 1144b27): S. TH., lect.4. 6. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.6 c.12 n.10 (BK 1144a36): S. TH., lect.10. 7. C.15: ML 32,1322.

entendimiento, sino de la facultad apetitiva. Luego el sujeto de la virtud no es el entendimiento, sino la facultad apetitiva.

3. *La virtud es la que hace bueno al que la tiene,* según dice el Filósofo[8]. Pero el hábito que perfecciona al entendimiento no hace bueno al que lo tiene, pues por tener ciencia o arte no se dice que un hombre sea bueno. Luego el entendimiento no es sujeto de virtud.

En cambio, la mente se dice principalmente del entendimiento. Ahora bien, la mente es el sujeto de la virtud, según consta por la definición de virtud aducida anteriormente (q.55 a.4). Luego el entendimiento es sujeto de virtud.

Solución. *Hay que decir:* La virtud, según se ha dicho anteriormente (q.55 a.3), es un hábito por el cual se obra bien. Pero un hábito puede ordenarse a un acto bueno de dos modos. Uno, en cuanto que por tal hábito adquiere el hombre la facultad de obrar bien, como por el hábito de la gramática adquiere el hombre la facultad de hablar correctamente, si bien la gramática no hace que el hombre hable siempre correctamente, ya que el gramático puede proferir barbarismos o solecismos. Y lo mismo ha de decirse de las demás ciencias y artes. De otro modo, un hábito puede ordenarse a un acto bueno, no sólo en cuanto que confiere la facultad de obrar, sino también en cuanto que hace que uno use correctamente de ella, como la justicia, que hace que el hombre no sólo tenga la voluntad pronta para las obras justas, sino también que obre justamente.

Y puesto que bueno, lo mismo que ente, no se dice absolutamente[a] algo en cuanto que está en potencia, sino en cuanto que está en acto, de ahí que por estos hábitos se diga absolutamente que el hombre obra el bien y que es bueno, por ejemplo, que es justo y moderado; y lo mismo vale para los demás hábitos que les sean semejantes. Y como *la virtud es la que hace bueno al que la tiene y que su obrar sea bueno* (cf. a.1 obi.2), a tales hábitos se les da absolutamente el nombre de virtudes, porque hacen que su obrar sea bueno en acto, y hacen que sea absolutamente bueno el que los tiene. En cambio, los hábitos primeramente señalados no se llaman absolutamente virtudes, porque no confieren el bien obrar, sino que dan facultad para ello; ni hacen absolutamente bueno al que los tiene, pues no se dice que un hombre sea bueno por ser simplemente esciente o artífice, pues ello no le confiere más que ser bueno parcialmente, por ejemplo, buen gramático o buen artesano. Esta es la razón de por qué la mayoría de las veces la ciencia y el arte se contradividen a la virtud, y que a veces, ello no obstante, se llamen virtudes, como se ve en el libro VI *Ethic.*[9]

Por consiguiente, sujeto del hábito que es virtud sólo en parte, puede serlo el entendimiento, no sólo el práctico, sino también el especulativo, sin orden alguno a la voluntad, pues es así como el Filósofo, en el lugar citado del libro VI *Ethic.*[10], enumera a la ciencia, a la sabiduría, al entendimiento, e incluso al arte como virtudes intelectuales. Pero sujeto del hábito que es virtud absolutamente, no puede serlo sino la voluntad o alguna otra potencia en cuanto movida por la voluntad. Y la razón de ello es porque la voluntad mueve todas las demás potencias, que son de algún modo racionales, a sus propios actos, según se ha visto anteriormente (q.9 a.1; q.17 a.1 y 5; 1 q.82 a.4); por eso, el que el hombre obre bien en acto se debe a que tiene buena voluntad. Por tanto, la virtud

8. ARISTÓTELES, *Eth.* l.2 c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 9. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16); c.2 n.6 (BK 1139b13): S. TH., lect.2.3. 10. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16): S. TH., lect.2.

---

a El sentido de la distinción entre virtud *simpliciter* y virtud *secundum quid,* que traduzco aquí por virtud *absolutamente* y virtud *parcialmente* tal, es claro en la exposición del artículo y en la respuesta a las objeciones. La contraposición de los adverbios *simpliciter* y *secundum quid,* tan frecuente en Santo Tomás, implica matices distintos en las diversas cuestiones. Aquí es virtud *simpliciter* la que implica no sólo capacidad de bien obrar (aspecto parcial de la virtud), sino también propensión o inclinación actual al ejercicio (aspecto completivo). Más adelante llamará virtud *simpliciter* a la virtud que ordena al último fin sobrenatural, absolutamente último, mientras que las virtudes completas de orden natural serán virtudes *secundum quid* nada más.

que impulsa a obrar bien en acto, y no se reduce a mera facultad para ello, ha de residir o en la misma voluntad o en otra potencia en cuanto que es movida por la voluntad.

Pero sucede que el entendimiento es movido por la voluntad, lo mismo que las demás potencias: pues uno considera algo en acto porque quiere. Y por eso, el entendimiento, en cuanto que dice orden a la voluntad, puede ser sujeto de virtud absolutamente dicha. De este modo el entendimiento especulativo o la razón es sujeto de la fe, pues el entendimiento es movido por el imperio de la voluntad a asentir a las verdades de la fe, ya que *nadie cree si no es queriendo* [11]. Y el entendimiento práctico es sujeto de la prudencia, pues al ser la prudencia la recta razón de lo agible, para que exista la prudencia se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los principios de esta razón de lo agible, que son los fines, respecto de los cuales está bien dispuesto el hombre por la rectitud de la voluntad, como lo está para los principios especulativos por la luz natural del entendimiento agente.

Por consiguiente, así como el sujeto de la ciencia, que es la recta razón de lo especulable, es el entendimiento especulativo en orden al entendimiento agente, así el sujeto de la prudencia es el entendimiento práctico en orden a la recta voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de San Agustín han de entenderse de la virtud absolutamente dicha; y no porque toda virtud así entendida sea esencialmente amor, sino porque depende de algún modo del amor, en cuanto que depende de la voluntad, cuyo primer efecto es el amor, según se ha dicho anteriormente (q.25 a.1.2.3; q.27 a.4; 1 q.20 a.1; infra q.62 a.2 ad 3).

2. *A la segunda hay que decir:* El bien de cada cosa es su propio fin. Por eso, como la verdad es el fin entendimiento, conocer la verdad es el acto bueno del entendimiento. Por eso, el hábito que perfecciona al entendimiento para conocer la verdad, tanto en el orden especulativo como en el orden práctico, se llama virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* La objeción procede de tomar la virtud en su sentido absoluto.

ARTÍCULO 4

¿Son el apetito concupiscible y el apetito irascible sujeto de virtud?

Infra a.5 ad 1; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª2; *De verit.* q.24 a.4 ad 9; *De virtut.* a.4; a.10 ad 5.

Objeciones por las que parece que el apetito concupiscible y el apetito irascible no pueden ser sujeto de virtud.

1. Estas potencias nos son comunes a nosotros y a los animales. Pero aquí tratamos de la virtud en cuanto que es propia del hombre, pues por eso se llama virtud humana. Por consiguiente, las potencias concupiscible e irascible, que son partes del apetito sensitivo, según se ha dicho en la primera parte (q.81 a.2), no pueden ser sujeto de virtud humana.

2. El apetito sensitivo es una potencia que usa de órgano corporal. Pero el bien de la virtud no puede residir en el cuerpo del hombre, conforme dice San Pablo, Rom 7,18: *Sé que no hay en mi carne cosa buena.* Luego el apetito sensitivo no puede ser sujeto de virtud.

3. San Agustín prueba, en el libro *De moribus Eccles.*[12], que la virtud no está en el cuerpo, sino en el alma, por el hecho de que el cuerpo es regido por el alma; de donde resulta que, si uno usa bien del cuerpo, todo se atribuye al alma: *como se debe totalmente a mí el que el cochero rija bien los caballos que conduce, si lo hace atendiendo a mis indicaciones.* Ahora bien, así como el alma rige al cuerpo, así la razón rige al apetito sensitivo. Por consiguiente, el que el apetito irascible y concupiscible sean rectamente regidos se debe totalmente a la parte racional. Luego, como *la virtud es por la que se vive rectamente,* según se ha dicho anteriormente (c.55 a.4), la virtud no se da en el apetito irascible y concupiscible, sino únicamente en la parte racional.

4. *El principal acto de la virtud moral es la elección,* según se dice en el libro VIII *Ethic.*[13] Pero la elección no es acto

11. S. AGUSTÍN, *In Ioann.* tract. XXVI sobre 6,44: ML 35,1607. 12. C.5: ML 32,1314. 13. ARISTÓTELES, c.13 n.11 (BK 1163a22): S. TH., lect.13.

del apetito irascible y concupiscible, sino de la razón, según se ha dicho anteriormente (q.13 a.2). Luego la virtud moral no se da en el apetito irascible y concupiscible, sino en la razón.

En cambio, la fortaleza se atribuye al apetito irascible, y la templanza, al apetito concupiscible. De ahí que diga el Filósofo en el libro III *Ethic.* [14], que *estas virtudes pertenecen a las partes irracionales.*

Solución. *Hay que decir:* Los apetitos irascible y concupiscible pueden considerarse de dos modos. Uno, en sí mismos, en cuanto son partes del apetito sensitivo, y en este sentido no les compete ser sujeto de virtud. Pueden considerarse de otro modo, en cuanto participan de la razón, al ser naturalmente capaces de obedecer a la razón, y en este sentido pueden ser sujeto de virtud humana, pues de ese modo son principio de actos humanos, en cuanto participan de la razón. Y en estas potencias es necesario que existan virtudes.

Que se den, en efecto, en los apetitos irascible y concupiscible algunas virtudes es claro. Porque el acto que procede de una potencia, en cuanto que es movida por otra, no puede ser perfecto si no están ambas potencias bien dispuestas para el acto, como el acto del artífice no puede resultar perfecto si no están bien dispuestos para la obra tanto el artífice como el instrumento de que se sirve. Por consiguiente, en las obras en que intervienen el apetito irascible y el apetito concupiscible, en cuanto son movidas por la razón, es necesario que exista algún hábito perfectivo que disponga a bien obrar no sólo en la razón, sino también en los apetitos irascible y concupiscible. Y como la buena disposición de la potencia que mueve siendo movida, se considera según su conformidad con la potencia motora, de ahí que la virtud que se da en el apetito irascible y concupiscible no sea otra cosa que una conformidad habitual de estas potencias con la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los apetitos irascible y concupiscible, en sí mismos considerados, en cuanto partes del apetito sensitivo, nos son comunes a nosotros y a los brutos. Pero en cuanto que son racionales por participación, obedientes a la razón, así son propios del hombre, y de este modo pueden ser sujetos de virtud humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la carne del hombre no posee de por sí, ciertamente, el bien de la virtud, pero se hace, no obstante, instrumento del acto virtuoso, en cuanto que, bajo la moción de la razón, *ponemos nuestros miembros al servicio de la justicia* (Rom 6,19), así también el apetito irascible y el apetito concupiscible, de por sí no poseen, en verdad, el bien de la virtud, sino más bien la infección del *fomes;* pero, en cuanto que se conforman con la razón, así viene a engendrarse en ellos el bien de la virtud moral.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo es regido por el alma de modo distinto a como son regidos el apetito irascible y el apetito concupiscible por la razón. Efectivamente, el cuerpo obedece al alma absolutamente sin contradicción alguna, en aquellas cosas en que es naturalmente movible por ella. De ahí que diga el Filósofo, en el libro I *Politic.*[15], que *el alma rige al cuerpo con un dominio despótico,* es decir, como el señor al siervo. Por eso todo el movimiento del cuerpo se atribuye al alma; y por ello la virtud no se da en el cuerpo, sino únicamente en el alma. Mas el apetito irascible y el apetito concupiscible no obedecen a la razón de modo absoluto, sino que tienen sus propios movimientos, por los que a veces se resisten a la razón. De ahí que diga el Filósofo, en el lugar del libro citado[16], que la razón rige al apetito irascible y al apetito concupiscible *con dominio político,* es decir, con aquel con que son regidos los hombres libres, que ejercen, en algunas cosas, su propia voluntad. Y justamente por eso es necesario que en el apetito irascible y en el apetito concupiscible se den algunas virtudes que los dispongan bien para sus actos [b].

14. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 1117b23): S. TH., lect.19. 15. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b4): S. TH., lect.3. 16. ARISTÓTELES, *Pol.* l.1 c.2 n.11 (BK 1254b5): S. TH., lect.3.

---

b Este concepto de la participación intrínseca de la libertad en el apetito sensitivo se expresa en la solución tercera del artículo 4 con la metáfora aristotélica del *principado político* de la

4. *A la cuarta hay que decir:* En la elección hay dos cosas, a saber, la intención del fin, que pertenece a la virtud moral, y la selección de los medios para el fin, lo cual pertenece a la prudencia, como se dice en el libro VI *Ethic.*[17] Ahora bien, el que la elección proceda con recta intención del fin respecto de las pasiones del alma, se debe a la buena disposición del apetito irascible y del apetito concupiscible. Por eso, las virtudes morales respecto de las pasiones se dan en el apetito irascible y en el apetito concupiscible; pero la prudencia se da en la razón.

ARTÍCULO 5

¿Son las facultades de conocimiento sensitivo sujeto de virtud?

Supra q.50 a.3 ad 3; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.4 q.ª2 ad 6; *De virtut.* a.4 ad 6.

Objeciones por las que parece que en las facultades de conocimiento sensitivo internas puede darse alguna virtud.

1. El apetito sensitivo puede ser sujeto de virtud, en cuanto que obedece a la razón. Pero las facultades de conocimiento sensitivo internas obedecen a la razón, pues al imperio de la razón obran tanto la imaginación como la cogitativa y la memoria. Luego puede darse la virtud en estas facultades.

2. Así como el apetito racional, que es la voluntad, puede ser impedido, o también ayudado, en su acto por el apetito sensitivo, así también el entendimiento o razón puede ser impedido, o también ayudado, por las facultades mencionadas. Luego, así como en las facultades apetitivas de orden sensitivo puede darse la virtud, también puede darse en las facultades sensitivas de conocimiento.

3. La prudencia es una virtud, a la que Tulio Cicerón, en su *Rhetorica*[18], asigna como parte la memoria. Luego también en la facultad memorativa puede darse alguna virtud, y, por la misma razón, en las demás facultades interiores de conocimiento sensitivo.

En cambio, todas las virtudes, o son intelectuales o son morales, según se dice en el libro II *Ethic.*[19] Pero las virtudes morales residen todas en la parte apetitiva, en tanto que las intelectuales residen en el entendimiento o razón, según consta en el libro VI *Ethic.*[20] Luego en las facultades de conocimiento sensitivo internas no se da virtud alguna.

Solución. *Hay que decir:* En las facultades de conocimiento sensitivo internas se dan algunos hábitos. Lo cual resulta manifiesto principalmente por lo que dice el Filósofo, en el libro *De memoria*[21], que en el *recordar una cosa tras otra colabora la costumbre, que es como una naturaleza;* pero el hábito consuetudinario no es otra cosa que una habituación adquirida por la costumbre, que viene a ser como naturaleza. Por eso dice Tulio Cicerón en su *Rhetorica*[22] que la virtud es *un hábito conforme a la razón a modo de naturaleza.* Sin embargo, lo que en el hombre se adquiere por costumbre en la memoria y en las demás facultades sensitivas de conocimiento, no es un hábito de por sí, sino algo anejo a los hábitos de la parte intelectiva, como queda dicho anteriormente (q.50 a.4 ad 3).

Pero, aun cuando se den hábitos en tales facultades, no puede decirse que sean virtudes. Y es porque la virtud es un hábito perfecto, mediante el cual no se obra sino el bien. De ahí que la virtud ha de darse necesariamente en aquella potencia en la que se consuma la obra buena. Ahora bien, el conocimiento de la verdad no se consuma en las facultades sensitivas de conocimiento, sino que lo que hacen estas facultades es

17. ARISTÓTELES, c.13 n.5 (BK 1144a6): S. TH., lect.10. 18. L.2 c.53 (DD 1,165). 19. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1103a14): S. TH., lect.1. 20. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1138b35): S. TH., lect.1. 21. ARISTÓTELES, c.2 (BK 452a27): S. TH., lect.5.6. 22. L.2 c.53 (DD 1,165).

voluntad sobre las facultades inferiores (cf. *Suma de teología* 1 q.81 a.3 ad 2; 1-2 q.9 a.2 ad 3; q.17 a.7; q.58 a.2; q.74 a.2 ad 3; *In Polit. 2* lect.3). Sobre la interferencia interna de voluntad y razón, de que se habla en el artículo tercero, se volverá a tratar más ampliamente más adelante, al definir la prudencia (q.58 a.4-5).

como predisponer para el conocimiento intelectual. Por eso, en estas facultades no se dan las virtudes por las que se conoce la verdad; sino más bien en el entendimiento o razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El apetito sensitivo está respecto de la voluntad, que es el apetito de la razón, en relación de movido por ella. De ahí que la actividad de la potencia apetitiva se consume en el apetito sensitivo; y por eso el apetito sensitivo es sujeto de virtud. En cambio, las facultades sensitivas de conocimiento son más bien motoras respecto del entendimiento, ya que las imágenes son respecto del alma intelectiva lo que los colores respecto de la vista, según se dice en el libro III *De anima*[23]. Por eso la actividad cognoscitiva termina en el entendimiento. Y esa es la razón de que las virtudes cognoscitivas están en el entendimiento mismo o razón.

2. *A la segunda hay que decir:* Por lo dicho resulta manifiesta la respuesta a la segunda objeción.

3. *A la tercera hay que decir:* La memoria no se pone como parte de la prudencia, al modo como la especie es parte del género, como si la memoria fuese una virtud de por sí, sino en el sentido de que una buena memoria es una de las cosas que se requieren para la prudencia; y de este modo puede considerarse como una parte integral de la misma.

ARTÍCULO 6

¿Puede ser la voluntad sujeto de virtud?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.4 q.[a]1; d.27 q.2 a.3 ad 5; *De verit.* q.24 a.4 ad 9; *De virtut.* a.5; *De carit.* a.2.

Objeciones por las que parece que la voluntad no es sujeto de virtud alguna.

1. Para aquello que conviene a la potencia por razón de la potencia misma no se requiere hábito alguno. Pero de la razón misma de la voluntad, por existir en la razón, según el Filósofo, en el libro III *De anima*[24], es que tienda a lo que es bueno según la razón, a lo que se ordena toda virtud, porque cada cosa apetece naturalmente su propio bien; y *la virtud*, según dice Tulio Cicerón en su *Rhetorica*[25], *es un hábito conforme a la razón a modo de naturaleza.* Por tanto, la voluntad no es sujeto de virtud.

2. Toda virtud es o intelectual o moral, según se dice en el libro I[26] y en el libro II *Ethic.*[27] Ahora bien, la virtud intelectual tiene por sujeto el entendimiento y la razón, no la voluntad; y la virtud moral tiene por sujeto el apetito irascible y el apetito concupiscible, que son racionales por participación. Luego ninguna virtud tiene a la voluntad por sujeto.

3. Todos los actos humanos, a los que se ordenan las virtudes, son voluntarios. Por consiguiente, si respecto de algunos actos humanos se da alguna virtud en la voluntad, por igual razón se dará en ella virtud respecto de todos los actos humanos. Por lo tanto, o en ninguna otra potencia se dará virtud alguna, o a un mismo acto se ordenarán dos virtudes, lo cual parece inaceptable. Luego la voluntad no puede ser sujeto de virtud.

En cambio se requiere mayor perfección en el motor que en lo movido. Pero es la voluntad la que mueve al apetito irascible y concupiscible. Luego con mucha más razón ha de darse la virtud en la voluntad que en el apetito irascible y concupiscible.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que por el hábito es perfeccionada la potencia para obrar, entonces precisamente necesita la potencia de hábito perfectivo para obrar bien, que es el hábito de la virtud, cuando para ello no basta la propia naturaleza de la potencia. Ahora bien, la naturaleza propia de cualquier potencia se considera en orden al objeto. Siendo, pues, el objeto de la voluntad el bien de la razón proporcionado a la voluntad, según se ha dicho anteriormente (q.19 a.3), para tender a él no necesita la voluntad de virtud perfectiva. Pero si a la voluntad del hombre se le ofrece un bien que excede su proporción, bien sea respecto de toda la especie humana, como el bien divino, que trasciende los límites de la naturaleza humana, bien sea

23. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a14): S. TH., lect.12. 24. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH., lect.14. 25. L.2 c.53 (DD 1,165). 26. ARISTÓTELES, c.13 n.20 (BK 1103a4): S. TH., lect.20. 27. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1103a14): S. TH., lect.1.

respecto del individuo, como es el bien del prójimo, entonces la voluntad necesita de virtud. Por consiguiente, estas virtudes que ordenan el afecto del hombre a Dios o al prójimo, tienen por sujeto la voluntad, como son la caridad, la justicia y otras así.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa razón es válida respecto de la virtud que ordena al bien propio de la misma persona, como es el caso de la templanza y de la fortaleza, que versan sobre las pasiones humanas, y de otras semejantes, según consta por lo dicho anteriormente (q.25 a.6 ad 3; 1 q.21 a.1 ad 1; q.59 a.4 ad 3).

2. *A la segunda hay que decir:* Racional por participación lo es, no solamente el apetito irascible y concupiscible, sino *totalmente,* es decir, universalmente, *lo apetitivo,* como se dice en el libro I *Ethic.*[28]; y dentro de lo apetitivo está comprendida la voluntad. Por consiguiente, si hay alguna virtud en la voluntad, será una virtud moral, a no ser que sea teológica, según se verá posteriormente (q.58 a.3 ad 3; q.62 a.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Algunas virtudes se ordenan al bien de la pasión moderada, que es propio de este o de aquel hombre, y en estos casos no es necesario que exista virtud alguna en la voluntad, ya que para esto le basta su naturaleza, según queda dicho (sol.). Ello es únicamente necesario tratándose de aquellas virtudes que se ordenan a algún bien extrínseco.

28. ARISTÓTELES, c.13 n.18 (BK 1102b30): S. TH., lect.1.

CUESTIÓN 57

Sobre la distinción de las virtudes intelectuales

Seguidamente se ha de estudiar la distinción de las virtudes (cf. q.55 introd.). En primer lugar se tratará de la distinción de las virtudes intelectuales; luego, de la distinción de las virtudes morales (q.58); y finalmente, de la distinción de las virtudes teologales (q.62).

Respecto de las virtudes intelectuales se presentan seis problemas:

1. ¿Son virtudes los hábitos intelectuales especulativos?—2. ¿Son tres, a saber, sabiduría, ciencia y entendimiento?—3. ¿Es una virtud el hábito intelectual del arte?—4. ¿Es la prudencia una virtud distinta del arte?—5. ¿Es la prudencia una virtud necesaria al hombre?—6. ¿Son la eubulia, la synesis y la gnome virtudes anejas a la prudencia?

ARTÍCULO 1

¿Son virtudes los hábitos intelectuales especulativos?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.4 q.ª1; *De virtut.* a.7.

Objeciones por las que parece que los hábitos intelectuales especulativos no son virtudes.

1. La virtud es un hábito operativo, según se ha dicho anteriormente (q.55 a.2). Pero los hábitos especulativos no son operativos, pues lo especulativo se distingue de lo práctico, esto es, de lo operativo. Luego los hábitos intelectuales especulativos no son virtudes.

2. La virtud es de aquellas cosas por las que se hace el hombre feliz o bienaventurado, puesto que *la felicidad es el premio de la virtud,* según se dice en el libro I *Ethic.*[1] Pero los hábitos intelectuales no consideran los actos humanos u otros bienes humanos por los que el hombre consigue la bienaventuranza, sino más bien las cosas naturales y divinas. Luego no puede decirse que estos hábitos sean virtudes.

3. La ciencia es un hábito especulativo. Pero la ciencia y la virtud se distinguen como diversos géneros no subalternos, según muestra el Filósofo en el libro IV *Topic.*[2] Luego los hábitos especulativos no son virtudes.

En cambio, los hábitos especulativos son los únicos que consideran las cosas necesarias que es imposible que sean de otra manera. Pero el Filósofo, en el libro VI *Ethic.*[3], coloca ciertas virtudes intelectuales en la parte del alma que considera las cosas necesarias que no pueden ser de otra manera. Luego los hábitos intelectuales especulativos son virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Como toda virtud se dice en orden al bien, según se ha dicho anteriormente (q.55 a.3), se puede decir que un hábito es virtud por dos razones, como se ha dicho también anteriormente (q.56 a.3): una en cuanto que confiere facultad de obrar bien; otra, en cuanto que, además de la facultad, confiere el buen uso. Y esto, según se ha dicho anteriormente (q.56 a.3), es exclusivo de aquellos hábitos que afectan a la parte apetitiva, ya que es la parte apetitiva del alma la que hace usar de todas las potencias y de todos los hábitos.

Por consiguiente, como los hábitos intelectuales especulativos no perfeccionan ni conciernen en modo alguno a la parte apetitiva, sino tan sólo a la parte intelectiva, pueden llamarse, ciertamente, virtudes en cuanto que confieren facultad para una buena operación, que es el conocimiento de la verdad (pues esto es la buena obra del entendimiento); pero no son virtudes en el segundo sentido, como si confiriesen usar bien de la po-

1. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1099b16): S. TH., lect.14. 2. C.2 n.1 (BK 121b34). 3. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1139a7): S. TH., lect.1.

tencia o del hábito. Pues porque uno tenga el hábito de la ciencia especulativa no está inclinado a usar de ella, sino que es capaz de conocer la verdad de aquellas cosas sobre que versa su ciencia, pero el usar de la ciencia adquirida depende de la moción de la voluntad. Y por eso la virtud que perfecciona la voluntad, como la caridad o la justicia, hace también que sea bueno el uso de estos hábitos especulativos, y según esto también en los actos de estos hábitos puede darse mérito si se hacen por caridad, conforme dice San Gregorio, en el libro VI *Moral.* [4], que *la vida contemplativa es de mayor mérito que la vida activa.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay una doble obra, a saber, exterior e interior. Por tanto, lo práctico u operativo que se contradivide a especulativo, se refiere a la obra exterior, a la que no dice orden el hábito especulativo. Sin embargo, sí dice orden a la obra interior del entendimiento, que es la contemplación de la verdad, y en este sentido es un hábito operativo.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud es de algunas cosas de dos modos. Uno, en cuanto objetos, y así estas virtudes especulativas no son de aquellas cosas por las que es feliz el hombre, a no ser, quizás, que con la preposición *por* se quiera significar la causa eficiente o el objeto de la felicidad completa, el cual es Dios, que es el objeto sumo de contemplación. De otro modo la virtud es de algunas cosas en cuanto actos, y de este modo las virtudes intelectuales son de aquellas cosas por las que llega a ser feliz el hombre, tanto porque los actos de estas virtudes pueden ser meritorios, según queda dicho (sol.), como porque constituyen una cierta incoación de la perfecta bienaventuranza, que consiste en la contemplación de la verdad, según se ha dicho anteriormente (q.3 a.7).

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia se contradivide a la virtud tomada en el segundo sentido indicado (en la solución), en cuanto pertenece a la facultad apetitiva.

ARTÍCULO 2

¿Son sólo tres *los hábitos intelectuales especulativos, a saber, la sabiduría, la ciencia y el entendimiento?*

Infra q.58 a.4; q.68 a.7; 2-2 q.4 a.8; q.47 a.5; *Contra Gent.* 3 c.44; *In Ethic.* 6 lect.3.5; *In Post. Analyt.* 1 lect.44; *In Metaphys.* 1 lect.1; *De virtut.* a.12.13.

Objeciones por las que parece que no se distinguen convenientemente las tres virtudes intelectuales especulativas, a saber sabiduría, ciencia y entendimiento.

1. La especie no debe condividirse frente al género. Pero la sabiduría es una ciencia, según se dice en el libro VI *Ethic.*[5] Luego, en la enumeración de las virtudes intelectuales, la sabiduría no debe condividirse frente a la ciencia.

2. En la distinción de las potencias, de los hábitos y de los actos, que se hace según los objetos, se mira principalmente a la distinción que es conforme a la razón formal de los objetos, según consta por lo dicho anteriormente (q.54 a.2 ad 1; 1 q.77 a.3). Luego los diversos hábitos no deben distinguirse por el objeto material, sino por la razón formal de aquel objeto. Ahora bien, el principio de la demostración es la razón del conocimiento científico de las conclusiones. Luego el entendimiento de los principios no debe tomarse como hábito distinto o virtud distinta de la ciencia de las conclusiones.

3. La virtud intelectual es la que reside en la facultad que es racional por esencia. Pero la razón, incluso la especulativa, así como procede razonando con el silogismo demostrativo, así también razona con el silogismo dialéctico. Luego, así como la ciencia, que es causada por el silogismo demostrativo, es una virtud intelectual especulativa, también lo será la opinión.

En cambio, el Filósofo, en el libro VI *Ethic.*[6], no señala más que tres virtudes intelectuales especulativas, a saber, la sabiduría, la ciencia y el entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* Como queda dicho (a.1), la virtud intelectual especu-

4. C.37: ML 75,764. 5. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1141a19): S. TH., lect.5.6. 6. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16); c.7 n.3 (BK 1141a19): S. TH., lect. 3-6.

lativa es aquella que perfecciona al entendimiento especulativo para el conocimiento de la verdad, ya que ésta es su operación buena. Ahora bien, la verdad es cognoscible de dos modos: uno, por sí misma; otro, por medio de otra verdad. Pero la verdad que es cognoscible por sí misma tiene condición de principio y es percibida inmediatamente por el entendimiento; y de ahí que el hábito que perfecciona al entendimiento para el conocimiento de estas verdades, se llame entendimiento, que es el hábito de los principios.

En cambio, la verdad que es conocida mediante otra verdad, no la percibe el entendimiento inmediatamente, sino mediante la inquisición de la razón, y así está en condición de término. Lo cual puede suceder de dos modos: uno, siendo término último en un género determinado; otro, siendo término último respecto de todo el conocimiento humano. Y como *las cosas que, por lo que a nosotros toca, son conocidas posteriormente, son anteriores y más conocidas según su naturaleza,* según se dice en el libro I *Physic.*[7], de ahí que lo que es último respecto de todo el conocimiento humano sea lo primero y máximamente cognoscible según su naturaleza. Y sobre ello versa la sabiduría, que considera las causas altísimas, según se dice en el libro I *Metaphys.*[8] Por eso le compete juzgar y ordenar todas las cosas, puesto que el juicio perfecto y universal no puede darse sino por la resolución en las causas primeras. Pero respecto de lo que es último en este o en aquel género de seres cognoscibles, es la ciencia la que perfecciona al entendimiento. De ahí que, según los diversos géneros de seres científicamente cognoscibles, se den diversos hábitos de ciencia, mientras que la sabiduría es solamente una.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sabiduría es una cierta ciencia, en cuanto que cumple la función común a todas las ciencias, que es deducir unas conclusiones a partir de unos principios. Pero como tiene algo propio, superior a las demás ciencias, que es juzgar de todas las cosas, y no sólo en cuanto a las conclusiones, sino también en cuanto a los primeros principios, de ahí que tenga razón de virtud más perfecta que la ciencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando la razón del objeto se relaciona con la potencia o el hábito con un solo acto, entonces no se distinguen los hábitos o las potencias según la razón del objeto y el objeto material, como pertenece a la misma potencia de la vista ver el color y la luz, que es la razón de que vea el color y se ve simultáneamente con él. Pero los principios de la demostración pueden conocerse separadamente sin que se conozcan las conclusiones. También pueden conocerse simultáneamente junto con las conclusiones, en cuanto que los principios derivan hacia las conclusiones. El conocimiento, pues, de los principios de este segundo modo pertenece a la ciencia, que conoce también las conclusiones. Pero conocer los principios en sí mismos pertenece al entendimiento.

Por consiguiente, si uno piensa rectamente, estas tres virtudes no se distinguen entre sí por igual, sino según un cierto orden, como ocurre en los todos potenciales, en los que una parte es más perfecta que la otra, tal como el alma racional es más perfecta que el alma sensitiva, y el alma sensitiva es más perfecta que el alma vegetativa. Pues de este modo la ciencia depende del entendimiento como de algo más principal, y ambos dependen de la sabiduría como de algo principalísimo, que contiene bajo sí al entendimiento y a la ciencia, en cuanto que juzga de las conclusiones de las ciencias y de sus principios.

3. *A la tercera hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.55 a.3.4), el hábito de virtud dice determinadamente orden al bien y de ningún modo dice orden al mal. Pero el bien del entendimiento es la verdad, como su mal es la falsedad. Por consiguiente, sólo son virtudes intelectuales aquellos hábitos por los que se profiere siempre la verdad y nunca la falsedad. Ahora bien, la opinión y la sospecha pueden versar sobre la verdad o sobre la falsedad. Y por eso no son virtudes intelectuales, conforme se dice en el libro VI *Ethic.*[9]

7. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 184a18): S. TH., lect.1. 8. ARISTÓTELES, c.1 n.12 (BK 981b28); c.2 n.7 (BK 982b9): S. TH., lect.1 y 2. 9. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b17): S. TH., lect.3.

ARTÍCULO 3

¿Es una virtud el hábito intelectual del arte?

In Ethic. 6, lect.3; *De virtut.* a.7.

Objeciones por las que parece que el arte no es una virtud intelectual.

1. Dice San Agustín, en el libro *De libero arbitrio*[10], que *de la virtud nadie usa mal.* Pero del arte puede uno usar mal, pues un artista puede obrar el mal sirviéndose de la ciencia de su arte. Luego el arte no es una virtud.

2. No hay virtud de la virtud. Pero *hay una virtud del arte,* según se dice en el libro VI *Ethic.*[11] Luego el arte no es una virtud.

3. Las artes liberales son más excelentes que las artes mecánicas. Pero así como las artes mecánicas son prácticas, así las artes liberales son especulativas. Luego, si el arte fuese una virtud intelectual, debería contarse entre las virtudes especulativas.

En cambio, el Filósofo, en el libro VI *Ethic.*[12], afirma que el arte es una virtud, y, sin embargo, no la enumera entre las virtudes especulativas, a las que asigna como sujeto la parte científica del alma.

Solución. *Hay que decir:* El arte no es otra cosa que la recta razón de algunas obras que se han de hacer, cuya bondad, sin embargo, no consiste en que el apetito humano se haya de un modo determinado, sino en que la misma obra que se hace sea buena en sí misma; pues a un artífice, en cuanto artífice, no se le alaba por la voluntad con que realiza la obra, sino por la cualidad de la obra que realiza.

Así, pues, el arte, propiamente hablando, es un hábito operativo. Y, sin embargo, conviene en parte con los hábitos especulativos: pues también a los hábitos especulativos pertenece saber cómo son las cosas que consideran, pero no cómo está dispuesto el apetito humano respecto de ellas. Efectivamente, con tal que el geómetra demuestre la verdad, no importa cuál sea su disposición en cuanto a la parte apetitiva, si está contento o está irritado, como tampoco importa esto en el caso del artífice, según queda dicho (a.2 ad 3). Por consiguiente, el arte tiene razón de virtud del mismo modo que la tienen los hábitos especulativos, esto es, en cuanto que ni el arte ni el hábito especulativo hacen buena la obra en cuanto al uso, lo cual es propio de la virtud que perfecciona al apetito, sino solamente en cuanto a la facultad de obrar bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando uno, poseyendo un arte, produce una mala obra de arte, tal producto no es obra del arte, sino más bien contra el arte, lo mismo que si uno, conociendo la verdad, miente, lo que dice no es efecto de la ciencia, sino contra la ciencia. Por tanto, así como la ciencia dice siempre orden al bien, según queda dicho (a.2 ad 3), así también el arte, y en este sentido se dice que es virtud. Sin embargo, no goza de la razón perfecta de virtud, porque no da el buen uso mismo, sino que para ello se requiere algo más; aunque tampoco el buen uso puede darse sin el arte.

2. *A la segunda hay que decir:* Para que el hombre use bien del arte que posee, se requiere buena voluntad, que es perfeccionada por la virtud moral; por eso dice el Filósofo que hay una virtud del arte, esto es, la virtud moral, en cuanto que para su buen uso se requiere alguna virtud moral; pues es claro que el artífice se inclina a realizar con fidelidad la obra llevado de la justicia, que hace que la voluntad sea recta.

3. *A la tercera hay que decir:* También en el ámbito de la especulación se da algo a modo de obra, por ejemplo, la construcción de un silogismo o de un discurso correcto o el trabajo de numerar o medir. Por eso todos los hábitos especulativos que se ordenan a estas obras de la razón se llaman, por cierta similitud, artes, aunque liberales, a diferencia de aquellas artes que se ordenan a las obras realizadas mediante el cuerpo, que son, en cierto modo, serviles, en cuanto que el cuerpo está sometido servilmente al alma, y el hombre es libre por razón del alma. En cambio, las ciencias que no se ordenan a ninguna clase

10. L.2 c.18: ML 32,1267; c.19: ML 32,1268. 11. ARISTÓTELES, c.5 n,7 (BK 1140b22): S. TH., lect.5. 12. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16); c.7 n.3 (BK 1141a19): S. TH., lect.1.5.6.

de estas obras se llaman simplemente ciencias, y no artes. Aparte de que por el hecho de que las artes liberales sean más nobles, no se sigue que les convenga más la razón de arte.

ARTÍCULO 4

¿Es la prudencia una virtud distinta del arte?

2-2 q.47 a.4 ad 2; a.5; *In Ethic.* 6 lect.4; *De virtut.* a.12.

Objeciones por las que parece que la prudencia no es una virtud distinta del arte.

1. El arte es la recta razón de ciertas obras. Pero los diversos géneros de obras no hacen que algo pierda la naturaleza de arte, pues hay diversas artes que se ejercitan en obras muy diversas. Siendo, pues, la prudencia una razón recta de las obras, parece que también ella debe tenerse por un arte.

2. La prudencia es más afín al arte que los hábitos especulativos, pues una y otra versan *sobre lo que puede suceder de otra manera,* según se dice en el libro VI *Ethic.*[13] Pero algunos hábitos especulativos se llaman virtudes. Luego, con mucha más razón, debe llamarse arte la prudencia.

3. *A la prudencia pertenece el buen consejo,* según se dice en el libro VI *Ethic.* [14] Pero también en ciertas artes tiene lugar el consejo, según se dice en el libro III *Ethic.*[15], como en el arte militar, en el arte de gobernar y en el arte de la medicina. Luego la prudencia no se distingue del arte.

En cambio, el Filósofo, en el libro VI *Ethic.*[16], distingue la prudencia del arte.

Solución. *Hay que decir:* Las virtudes se han de distinguir donde aparecen distintas razones de virtud. Pues bien, se ha dicho anteriormente (a.1; q.56 a.3) que un hábito tiene razón de virtud porque solamente causa la facultad de producir una obra buena, mientras que otro la tiene, no sólo por causar esa facultad, sino también el uso. Ahora bien, el arte causa sólo la facultad de producir obras buenas, porque no dice orden al apetito; la prudencia, en cambio, no sólo causa esa facultad, sino también el uso, pues dice orden al apetito, en cuanto que presupone la rectitud del mismo.

La razón de esta diferencia es que el arte es *la recta razón de lo factible,* mientras que la prudencia es *la recta razón de lo agible.* Ahora bien, difieren el hacer y el obrar, porque, según se dice en el libro IX *Metaphys.*[17], la hechura es un acto que pasa a la materia exterior, como edificar, cortar, y cosas parecidas, mientras que el obrar es un acto que permanece en el mismo agente, como ver, querer, y cosas parecidas. Así, pues, la prudencia está respecto de estos actos humanos, que son el uso de las potencias y de los hábitos, en la relación en que está el arte respecto de las obras exteriores, porque una y otra son la razón perfecta respecto de aquello a que se aplican. Pero, así como la perfección y la rectitud de la razón en el orden especulativo depende de los principios, a partir de los cuales la razón silogiza, conforme se ha dicho (a.2 ad 2) que la ciencia depende del entendimiento, que es el hábito de los principios, y lo presupone; en los actos humanos los fines ejercen la función que los principios en el orden especulativo, según se dice en el libro VII *Ethic.*[18] Por consiguiente, para la prudencia, que es la recta razón de lo agible, se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los fines, lo cual se logra por el apetito recto. De ahí que para la prudencia se requiera la virtud moral que hace que el apetito sea recto. En cambio, el bien de las obras de arte no es el bien del apetito humano, sino el bien de las obras mismas; por eso el arte no presupone el apetito recto. Esa es la razón de que se alabe más al artista que realiza mal la obra queriendo que al que le ocurre lo mismo sin querer; en cambio, es más imprudente el que peca queriendo que el que peca sin querer, puesto que la rectitud de la voluntad es esencial a la prudencia, y no lo es al arte. Por todo lo cual resulta claro

13. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1140b25): S. TH., lect.5. 14. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25): S. TH., lect.4. 15. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 1112b3): S. TH., lect.7. 16. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16); c.5 n.3.7 (BK 1140b2; 1140b21): S. TH., lect.4. 17. ARISTÓTELES, 1.8 c.8 n.9 (BK 1050a30): S. TH., 1.9 lect.8. 18. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK

que la prudencia es una virtud distinta del arte.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los diversos géneros de obras de arte son todas exteriores al hombre, y, por eso, no dan lugar a diversas razones de virtud. Pero la prudencia es la recta razón de los actos humanos mismos, y, por eso, en ella hay una razón de virtud diversa, según queda dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La prudencia es más afín al arte que los hábitos especulativos en cuanto al sujeto y a la materia, porque una y otra residen en la parte opinativa del alma y versan sobre lo contingente. Pero el arte es más afín a los hábitos especulativos que a la prudencia en la razón de virtud, según consta por lo dicho (en la sol. y en el a.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Pertenece a la prudencia aconsejar bien sobre las cosas que pertenecen a toda la vida del hombre y al fin último de la vida humana. Pero el consejo que se da en algunas artes se refiere a los fines propios de ellas. De ahí que aquellos hombres que aconsejan bien en los asuntos bélicos o náuticos se llamen prudentes caudillos o prudentes capitanes, pero no simplemente hombres prudentes, sino que esto es propio de aquellos que aconsejan bien respecto de las cosas que afectan a toda la vida.

ARTÍCULO 5

¿Es la prudencia una virtud necesaria al hombre?

2-2 q.51 a.3 ad 3; *De virtut.* a.6.

Objeciones por las que parece que la prudencia no es una virtud necesaria para vivir bien.

1. Lo que es el arte respecto de lo factible, cuya recta razón constituye, lo es la prudencia respecto de la agible, según lo cual se considera la vida del hombre, por ser la prudencia su recta razón, según se dice en el libro VI *Ethic.*[19] Pero en las cosas factibles el arte no es necesaria al no ser para que se hagan, sino después que han sido hechas. Luego tampoco la prudencia es necesaria al hombre para vivir bien una vez que ha llegado a ser virtuoso, sino, a lo sumo, para llegar a serlo.

2. *La prudencia es por la que nos aconsejamos bien,* según se dice en el libro VI *Ethic.*[20] Pero el hombre puede obrar con buen consejo, no sólo con el propio, sino también con el ajeno. Luego, para vivir bien no es necesario que uno mismo tenga prudencia, sino que le basta seguir el consejo de los prudentes.

3. La virtud intelectual es la que capacita al hombre para decir siempre la verdad y nunca la falsedad. Pero parece que esto no sucede según la prudencia, pues no es humano no errar nunca al deliberar sobre lo que se ha de hacer, dado que el obrar humano es sobre materia variable. De ahí que se diga en el libro de la Sabiduría 9,14: *los pensamientos de los mortales son inseguros, y nuestros cálculos muy aventurados.* Luego no parece que la prudencia deba ponerse como virtud intelectual.

En cambio, en el libro de la Sabiduría 8,7, se enumera entre las virtudes necesarias para la vida humana, al decir de la divina sabiduría: *enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza, las virtudes más provechosas para los hombres en la vida.*

Solución. *Hay que decir:* La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana. Efectivamente, vivir bien consiste en obrar bien. Pero, para que uno obre bien no sólo se requiere la obra que se hace, sino también el modo de hacerla, esto es, que obre conforme a recta elección, y no por impulso o pasión. Mas como la elección es respecto de los medios para conseguir un fin, la rectitud de la elección requiere dos cosas, a saber: el fin debido y el medio convenientemente ordenado al fin debido. Ahora bien, respecto del fin debido, el hombre se dispone convenientemente mediante la virtud que perfecciona la parte apetitiva del alma, cuyo objeto es el bien y el fin; y respecto del medio adecuado al fin debido, necesita el hombre disponerse directamente mediante el hábito de la razón, ya que el deliberar y elegir, que versan sobre los medios, son

19. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 1140b3): S. TH., lect.4. 20. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b9).

actos de la razón. Por consiguiente, es necesario que en la razón exista alguna virtud intelectual que la perfeccione convenientemente respecto de los medios a elegir para la consecución del fin, y tal virtud es la prudencia. La prudencia, pues, es una virtud necesaria para vivir bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien del arte se considera no en el mismo artista, sino más bien en la misma obra de arte, ya que el arte es la recta razón de lo factible, y la producción que se plasma en una materia exterior, no es perfección del productor, sino de la obra hecha, como el movimiento es acto del sujeto móvil; y el arte versa sobre lo factible. El bien de la prudencia, en cambio, se considera en el mismo agente, cuya perfección es el obrar mismo, pues la prudencia es la recta razón de lo agible, según se ha dicho (a.4). De ahí que para el arte no se requiera que el artista obre bien, sino que haga una obra buena. Se requeriría, más bien, que el producto del artífice obrase bien; por ejemplo, que el cuchillo cortase bien o que la sierra serrase bien, si estos instrumentos fuesen capaces de actuar por sí, y no más bien de ser movidos, ya que no tienen dominio de su acto. Por tanto, el arte no es necesario para que viva bien el mismo artífice, sino tan sólo para hacer una buena obra de arte y conservarla. La prudencia, en cambio, es necesaria no sólo para que el hombre sea bueno, sino para que viva bien.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando el hombre obra el bien, no dirigido por la propia razón, sino movido por el consejo de otro, su operación no es aún totalmente perfecta en cuanto a la dirección de la razón y en cuanto a la moción del apetito. Por eso, aunque obre el bien, no obra bien absolutamente, que es vivir bien.

3. *A la tercera hay que decir:* La verdad del entendimiento práctico se toma en sentido distinto que la verdad del entendimiento especulativo, según se dice en el libro VI *Ethic.*[21] La verdad del entendimiento especulativo se obtiene por la conformidad del entendimiento con la cosa conocida; y como el entendimiento no puede conformarse infaliblemente con las cosas contingentes, sino tan sólo con las necesarias, por eso ningún hábito especulativo de las cosas contingentes es virtud intelectual, sino que ésta versa únicamente sobre lo necesario. En cambio, la verdad del entendimiento práctico se obtiene por la conformidad con el apetito recto; conformidad que no tiene lugar en las cosas necesarias, que no dependen de la voluntad humana, sino tan sólo en las cosas contingentes, que pueden ser hechas por nosotros, bien se trate de lo agible interior, bien se trate de lo factible exterior. Por eso, la virtud del entendimiento práctico no se da más que sobre las cosas contingentes: el arte sobre lo factible, y la prudencia sobre lo agible.

ARTÍCULO 6

¿Son la eubulia, *la* synesis *y la* gnome *virtudes anejas a la prudencia?*

2-2 q.48 y 51; *In Sent.* 3 d.33 q.3 a.1 q.ª3; *In Ethic.* 6 lect.8 y 9; *De virtut.* a.12 ad 26; *De virt. card.* a.1.

Objeciones por las que parece que no está bien hecha la anexión de la *eubulia,* la *synesis* y la *gnome* a la prudencia.

1. La *eubulia* es *el hábito por el que nos aconsejamos bien,* según se dice en el libro VI *Ethic.*[22] Pero *aconsejar bien pertenece a la prudencia,* según se dice en el mismo libro[23]. Luego la *eubulia* no es una virtud aneja a la prudencia, sino que es más bien la misma prudencia.

2. Es propio del superior juzgar de los inferiores. Luego la virtud cuyo acto es el juicio parece ser la virtud suprema. Pero el juzgar bien es propio de la *synesis.* Luego la *synesis* no es una virtud aneja a la prudencia, sino más bien virtud principal.

3. Así como son diversas las cosas de que se ha de juzgar, también son diversas las cosas de que se ha de tomar consejo. Pero sobre todas las cosas que son materia de consejo se pone una sola virtud, a saber, la *eubulia.* Luego, para

21. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1139a26): S. TH., lect.2. 22. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 1142b16): S. TH., lect.8. 23. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.6 c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 1141b9).

juzgar de lo que se ha de hacer, no es necesario poner, además de la *synesis,* otra virtud, a saber, la *gnome.*

4. Tulio Cicerón señala, en su *Rhetorica*[24], otras tres partes de la prudencia, a saber, *la memoria del pasado, la inteligencia del presente y la providencia del futuro.* Macrobio, a su vez, en *Super somnium Scipionis*[25], señala como partes de la prudencia *la precaución, la docilidad,* y otras semejantes. Por consiguiente, las virtudes anejas a la prudencia no parecen ser sólo las tres señaladas.

En cambio está la autoridad del Filósofo que pone, en el libro VI *Ethic.*[26], estas tres virtudes como anejas a la prudencia.

Solución. *Hay que decir:* Tratándose de potencias ordenadas, es principal entre ellas la que se ordena a un acto más importante. Pues bien, sobre las acciones humanas versan tres actos de la razón: el primero es aconsejar, el segundo es juzgar, y el tercero es mandar. Los dos primeros responden a los actos del entendimiento especulativo, que son indagar y juzgar, ya que el consejo es una cierta indagación. Mas el tercer acto es propio del entendimiento práctico, en cuanto que es operativo, pues la razón no puede mandar las cosas que no pueden ser hechas por el hombre. Ahora bien, es claro que, respecto de las cosas que hace el hombre, el acto principal es mandar, al cual se ordenan los otros. Por consiguiente, a la virtud de bien mandar, que es la prudencia, se le juntan, como a más principal, las virtudes secundarias de la *eubulia* o del buen consejo, y de la *synesis* y de la *gnome,* que son las partes que juzgan de las acciones. De su distinción se hablará luego (ad 3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El buen consejo pertenece a la prudencia, no como si el aconsejar bien fuese acto inmediato de ella, sino en cuanto que ejerce este acto mediante la virtud sujeta a ella, que es la *eubulia.*

2. *A la segunda hay que decir:* El juicio sobre lo que se ha de hacer se ordena a algo ulterior, pues ocurre que uno juzga bien sobre lo que se ha de hacer, y, sin embargo, no lo ejecuta rectamente. La culminación está en que la razón preceptúe bien lo que se ha de hacer.

3. *A la tercera hay que decir:* El juicio sobre cada cosa se basa en sus propios principios. Pero la indagación no procede aún por los propios principios, porque, poseídos éstos, ya no sería necesario seguir indagando, por tener ya la solución. Por eso es una sola virtud ordenada a aconsejar bien, pero para juzgar bien se requieren dos: porque la distinción no se basa en los principios comunes, sino en los propios. De ahí que también en el orden especulativo una sola dialéctica basta para inquirir en todas las cosas, mientras que las ciencias demostrativas, que proceden juzgando, son distintas para los diversos objetos. Pues bien, la *synesis* y la *gnome* se distinguen según las diversas reglas con que se juzga, pues la *synesis* juzga sobre lo que se ha de hacer según la ley común, mientras que la *gnome* juzga conforme a la misma razón natural en aquellos casos a los que no alcanza la ley común, según se verá más ampliamente en su lugar (2-2 q.51 a.4).

4. *A la cuarta hay que decir:* La memoria, la inteligencia y la providencia, lo mismo que la precaución y la docilidad y otras semejantes, no son virtudes distintas de la prudencia, sino que vienen a ser como partes integrales de la misma, en cuanto que todas ellas se requieren para su perfección. También se dan ciertas partes subjetivas o especies de la prudencia, como la prudencia doméstica, la prudencia política y otras así. Mas las tres antedichas son como partes potenciales de la prudencia, puesto que se ordenan a ella como lo secundario a lo principal. De ellas se tratará más adelante (2-2 q.48ss).

24. L.2 c.53 (DD 1,165). 25. L.1 c.8 (DD 33). 26. ARISTÓTELES, c.11 n.2 (BK 1143a25): S. TH., lect.9.

CUESTIÓN 58

Sobre la distinción entre las virtudes morales e intelectuales

A continuación se ha de tratar de las virtudes morales (cf. q.57 introd.). Y primeramente, de su distinción respecto de las virtudes intelectuales; luego, de la distinción de ellas entre sí, según la propia materia (q.59); finalmente, de la distinción de las virtudes principales o cardinales respecto de las demás (q.61).

Sobre lo primero se presentan cinco problemas:

1. ¿Toda virtud es virtud moral?—2. ¿Se distingue la virtud moral de la virtud intelectual?—3. ¿Es adecuada la división de la virtud en intelectual y moral?—4. ¿Puede darse la virtud moral sin la intelectual?—5. ¿Puede darse, por el contrario, la virtud intelectual, sin la moral?

ARTÍCULO 1

¿Toda virtud es virtud moral?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.4 q.ª2; *In Ethic.* 1 lect.20; 2 lect.1.

Objeciones por las que parece que toda virtud es moral.

1. La virtud moral se llama así por referencia a la palabra *mos,* que significa costumbre. Ahora bien, podemos acostumbrarnos a los actos de todas las virtudes. Luego toda virtud es moral.

2. Dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[1], que *la virtud moral es un hábito electivo que se atiene al medio de la razón.* Pero parece que toda virtud es un hábito electivo, puesto que podemos elegir realizar los actos de cualquier virtud. Además, toda virtud se atiene de algún modo al medio de la razón, según se verá más adelante (q.64 a.1-3). Luego toda virtud es moral.

3. Dice Tulio Cicerón, en su *Rhetorica*[2], que *la virtud es un hábito conforme a la razón a modo de naturaleza.* Pero como toda virtud humana se ordena al bien del hombre, necesariamente ha de ser conforme a razón, dado que el bien del hombre consiste en *ser según la razón,* conforme dice Dionisio[3]. Luego toda virtud es moral.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro I *Ethic.*[4]: *hablando de costumbres no decimos que el hombre es sabio o inteligente, sino que es manso o sobrio.* Así, pues, la sabiduría y el entendimiento no son virtudes morales, y, sin embargo, son virtudes, según queda dicho (q.57 a.2). Luego no toda virtud es moral.

Solución. *Hay que decir:* Para lograr claridad en este tema es necesario atender al significado de la palabra *mos,* pues así podremos saber qué es la virtud moral. Pues bien, *mos* tiene doble significación: Unas veces significa costumbre, conforme se lee en Act 15,1: *Si no os circuncidáis según la costumbre de Moisés, no podéis ser salvos.* Otras veces significa cierta inclinación natural o cuasi natural a obrar algo, y, en este sentido, incluso a los animales se les atribuyen ciertas costumbres, conforme se lee en 2 Mac 11,11, que *lanzándose sobre los enemigos como hacen los leones, los abatieron.* En este mismo sentido se usa el término en el Sal 67,7, al decir: *el que hace habitar en casa a los que tienen la misma inclinación.* Ambas significaciones se expresan con una misma palabra en latín; pero en el griego tienen palabras distintas, pues el término griego *ethos,* que se traduce al latín por *mos,* a veces tiene la primera vocal larga y se escribe con η, y otras veces tiene la primera vocal breve y se escribe con ε.

El nombre de virtud moral procede

1. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 2. L.2 c.53 (DD 1,165). 3. *De div. nom.* c.4 § 32: MG 3,733. 4. ARISTÓTELES, c.13 n.20 (BK 1103a7): S. TH., lect.20.

de *mos,* en cuanto que *mos* significa una inclinación natural o cuasi natural a obrar algo. A esta significación de *mos* es afín la otra significación de costumbre, pues la costumbre se convierte de algún modo en naturaleza y produce una inclinación semejante a la natural[a]. Ahora bien, es manifiesto que la inclinación al acto compete propiamente a la facultad apetitiva, a la que corresponde mover todas las potencias a obrar, según consta por lo dicho anteriormente (q.9 a.1). Por consiguiente, no toda virtud es moral, sino tan sólo aquella que reside en la facultad apetitiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La objeción procede de tomar el término *mos* en el sentido de costumbre.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo acto de virtud puede realizarse por elección; pero la elección recta la hace solamente la virtud que reside en la parte apetitiva del alma, pues, según queda dicho (q.13 a.1), elegir es un acto de la parte apetitiva. Por tanto, el hábito electivo, esto es, el que es principio de la elección, es solamente aquel que perfecciona la facultad apetitiva, aun cuando también los actos de los demás hábitos puedan caer bajo la elección.

3. *A la tercera hay que decir: La naturaleza es el principio del movimiento,* según se dice en el libro II *Physic.*[5] Pero mover a obrar es propio de la parte apetitiva. Por consiguiente, asimilarse a la naturaleza en secundar a la razón es propio de las virtudes que residen en la facultad apetitiva.

ARTÍCULO 2

¿Se distingue la virtud moral de la virtud intelectual?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.4 q.ª2; *In Ethic.* 1 lect.20; *De virtut.* a.12.

Objeciones por las que parece que la virtud moral no se distingue de la intelectual.

1. Dice San Agustín, en el libro *De civ. Dei*[6], que *la virtud es el arte de vivir bien.* Pero el arte es una virtud intelectual. Luego la virtud moral no se distingue de la intelectual.

2. Muchos ponen la ciencia en la definición de las virtudes morales. Así algunos definen la perseverancia como *ciencia o hábito de aquello en lo que se ha de permanecer o no permanecer;* y la santidad, como *ciencia que hace a los hombres fieles y observantes de la justicia para con Dios*[7]. Pero la ciencia es una virtud intelectual. Luego la virtud moral no debe distinguirse de la intelectual.

3. Dice San Agustín, en el libro I *Soliloq.*[8], que *la virtud es la recta y perfecta razón.* Pero esto es propio de la virtud intelectual, según consta en el libro VI *Ethic.*[9] Luego la virtud moral no es distinta de la intelectual.

4. Nada se distingue de aquello que entra en su definición. Pero la virtud intelectual entra en la definición de la virtud moral, pues dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[10], que *la virtud moral es un hábito electivo que se atiene al medio determinado por la razón según criterio del sabio.* Pero esta recta razón que determina el medio de la virtud moral pertenece a la

5. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 192b21): S. TH., lect.1. 6. L.4 c.21: ML 41,128; 1.22 c.24: ML 41,789. 7. ANDRÓNICO DE RODAS, *De affectibus,* en ARNIM, *Fragmenta* v.3 c.5 § 7. Cf. también DIÓGENES LAERCIO, en ARNIM, ib.; STOBEO, en ARNIM, ib.; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* II, en ARNIM, ib. Puede verse 2-2 q.137 a.1 sed cont. 8. C.6: ML 32,876. 9. ARISTÓTELES, c.13 n.4 (BK 1134b21): S. TH., lect.11. 10. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7.

---

a Sea exacta o no esta correspondencia que señala Santo Tomás aquí y en el comentario al II *Ethic.* lect.1, entre la doble significación del término *mos* latino y el distinto término griego *éthos* y *êthos,* lo cierto es que una cosa es el modo de ser adquirido o hábito, que viene a ser como una segunda naturaleza; y otra cosa es el modo de ser o carácter natural del hombre. Piensa RAMÍREZ *(Filosofía y filología:* Arbor n.119 [1955] p.21) que el latín clásico traducía el *éthos* griego por *consuetudo,* y el *éthos* griego por *mos.* Se trataría de la distinción entre propensión natural *(éthos, mos)* y propensión adquirida *(êthos, consuetudo).* Los editores leoninos de los comentarios de Santo Tomás a la *Ética* de Aristóteles recogen y aceptan otra interpretación: *mos* es sinónimo de *consuetudo,* y la diferencia entre *éthos* y *êthos* está en que *éthos* significa la operación y *êthos* significa la cualidad engendrada en el alma por la operación; de modo que, así como la palabra *éthos* da origen a la palabra *êthos,* así la operación da origen a la cualidad *(Sententia Libri Ethicorum* [Romae 1969] p.77 nota).

virtud intelectual, según se dice en el libro VI *Ethic.*[11] Luego la virtud moral no se distingue de la intelectual.

En cambio, se dice en el libro I *Ethic.*[12]: *Las virtudes se distinguen según esta diferencia: en que unas son intelectuales y otras morales.*

Solución. *Hay que decir:* La razón es el primer principio de todas las obras humanas. Los demás principios que concurren a su realización obedecen de algún modo a la razón, aunque de diversa manera. Efectivamente, unos obedecen a la razón en total disponibilidad, sin resistencia alguna, como ocurre con los miembros del cuerpo siempre que estén en su vigor natural, pues al imperio de la razón, la mano o el pie se ponen inmediatamente en movimiento, y así dice el Filósofo, en el libro I *Polit.*[13], que *el alma rige al cuerpo con imperio despótico,* es decir, como el señor al esclavo, que no tiene derecho a desobedecer. Así, pues, algunos defendieron que todos los principios activos que existen en el hombre obedecen de este modo a la razón. Si ello fuese verdad, para obrar bien bastaría que la razón fuese perfecta. Y como la virtud es el hábito que nos perfecciona para obrar bien, se seguiría que no existiría más que en la razón y, por lo tanto, que no existiría más virtud que la intelectual. Tal fue la opinión de Sócrates, que dijo que *todas las virtudes son prudencias,* según se dice en el libro VI *Ethic.*[14] Sostenía, en consecuencia, que el hombre de ciencia no podía pecar, sino que todo hombre que pecaba, pecaba por ignorancia[15].

Pero esto procede de un falso supuesto, porque la parte apetitiva no obedece a la razón en total disponibilidad, sino con cierta resistencia, por lo cual dice el Filósofo[16] que *la razón impera al apetito con dominio político,* es decir, al modo como el hombre gobierna a súbditos libres que tienen derecho a contradecir en algunas cosas. Por eso dice San Agustín, *Super Psal.*[17], que *a veces el entendimiento señala el camino y se retarda o no sigue el afecto,* hasta tal punto, que a veces las pasiones o los hábitos de la parte apetitiva impiden el uso de la razón en particular. Y en este sentido es en parte verdad lo que dijo Sócrates, que existiendo ciencia no se peca, suponiendo que esto se extienda hasta el uso de la razón en lo elegible particular[b].

Así, pues, para que el hombre obre bien se requiere no sólo que esté bien dispuesta la razón por el hábito de la virtud intelectual, sino que también esté bien dispuesta la facultad apetitiva por el hábito de la virtud moral. Por consiguiente, así como se distingue el apetito de la razón, así se distingue también la virtud moral de la virtud intelectual. Por lo que, así como el apetito es principio del acto humano en cuanto que participa de algún modo de la razón, así el hábito moral es virtud humana en cuanto que se conforma con la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín toma el arte en el sentido general de cualquier razón recta, y, en este sentido, dentro del arte se incluye también la prudencia, que es la recta razón de lo agible, como el arte es la recta razón de lo factible. Según esto, lo que dice de que la virtud es el arte de bien vivir conviene esencialmente a la prudencia, y, por participación, a las demás virtudes, en cuanto dirigidas por la prudencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Esas definiciones, quienquiera que las haya da-

11. ARISTÓTELES, c.13 n.4 (BK 1144b21): S. TH., lect.11. 12. ARISTÓTELES, c.13 n.20 (BK 1103a3): S. TH., lect.20. 13. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b4): S. TH., lect.3. 14. ARISTÓTELES, c.13 n.3 (BK 1144b19): S. TH., lect.11. 15. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.7 c.2 n.1 (BK 1145b23): S. TH., lect.2 y PLATÓN, *Protag.* (352 B; 355 A; 357 B). 16. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b5): S. TH., lect.3. 17. *Enarr. in Psalm.* salmo CXVIII, serm. 8 sobre v.20: ML 37,1522.

b En la nota (b) de la cuestión 56 queda referida esta fuente del *principado político* de la voluntad. Santo Tomás reconoce de buen grado la parte de verdad de la posición socrática: No todo pecado es ignorancia, pero no se da pecado sin ignorancia de juicio práctico, obnubilado por la pasión. A Santo Tomás le venían a la mente no sólo las citas de San Agustín, sino también las de San Pablo. Puede verse el comentario *Ad Rom.* *7* lect.3.

do[c], tuvieron su origen en la concepción socrática de la virtud, y han de explicarse conforme a lo que se ha dicho del arte (ad 1).

3. Vale la misma respuesta para *la tercera.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La recta razón, propia de la prudencia, se pone en la definición de la virtud moral, no como parte de su esencia, sino como algo participado en todas las virtudes morales, en cuanto que la prudencia dirige todas las virtudes morales.

ARTÍCULO 3

¿Es adecuada la división de la virtud en intelectual y moral?

In Ethic. 2 lect.1.

Objeciones por las que parece que la división de la virtud humana en virtud moral y virtud intelectual no es suficiente.

1. La prudencia parece ser algo medio entre la virtud moral y la virtud intelectual, pues en el libro VI *Ethic.*[18] se la enumera entre las virtudes intelectuales, y también la enumeran comúnmente todos entre las cuatro virtudes cardinales, que son virtudes morales, según se verá más adelante (q.61 a.1). Luego la división de la virtud en intelectual y moral no procede adecuadamente como inmediata.

2. La continencia y la perseverancia, lo mismo que la paciencia, no se cuentan entre las virtudes intelectuales. Pero tampoco son virtudes morales, porque no guardan el medio en las pasiones, sino que más bien son intensas en ellas las pasiones. Luego la división de la virtud en virtudes intelectuales y morales no es suficiente.

3. La fe, la esperanza y la caridad son virtudes. Pero no son virtudes intelectuales, ya que éstas son sólo cinco, a saber, la ciencia, la sabiduría, el entendimiento, la prudencia y el arte (q.57 a.2.3.5). Tampoco son virtudes morales, porque no versan sobre las pasiones, sobre las que versa principalmente la virtud moral. Luego la división de la virtud en virtudes intelectuales y morales no es suficiente.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[19], que *la virtud es doble: una intelectual y otra moral.*

Solución. *Hay que decir:* La virtud humana es un hábito que perfecciona al hombre para obrar bien. Ahora bien, en el hombre hay un doble principio de actos humanos, a saber, el entendimiento o razón, y el apetito, pues éstos son los dos motores que hay en el hombre, según se dice en el libro III *De anima*[20]. Por consiguiente, es necesario que toda virtud humana perfeccione a uno de estos principios. Si perfecciona, pues, al entendimiento, especulativo o práctico, para el bien obrar del hombre, será una virtud intelectual; y, si perfecciona la parte apetitiva, será una virtud moral. Resulta, por tanto, que toda virtud humana o es intelectual o es moral.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prudencia, según su esencia, es una virtud intelectual. Pero, en cuanto a su materia, conviene con las virtudes morales, ya que es la recta razón de lo agible, según se ha dicho anteriormente (q.57 a.4), y en este aspecto se enumera entre las virtudes morales.

2. *A la segunda hay que decir:* La continencia y la perseverancia no son perfecciones del apetito sensitivo, como consta por el hecho de que en el hombre continente y perseverante sobreabundan pasiones desordenadas, lo cual no ocurriría si el apetito sensitivo estuviese perfeccionado con algún hábito que lo conformase a la razón. Pero la continencia, como también la perseverancia, es una perfección de la parte racional, que resiste a ser arrastrada por las pasiones. Sin embargo, no alcanza la condición de virtud, porque la virtud intelectual que dispone bien a la razón respecto de los

18. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16); c.5 n.8 (BK 1140b28): S. TH., lect.3.4; cf. 1.1 c.13 n.20 (BK 1103a3): S. TH., lect.20. 19. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1103a14): S. TH., lect.1. 20. ARISTÓTELES, c.10 n.1.3 (BK 439a9; 439a21): S. TH., lect.15.

c ANDRONICUS RHODIUS, *De affectibus,* en ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Lipsiae 1921-1924) III 66,29.

actos morales, presupone el apetito recto del fin, para captar bien los principios, es decir, los fines, a partir de los cuales razona; lo cual no se da en el continente y en el perseverante. Además, la operación que procede de dos potencias tampoco puede ser perfecta, a no ser que una y otra potencia posea el debido hábito perfectivo, así como la acción de un agente que obra mediante un instrumento no es perfecta si el instrumento no está bien preparado, por muy perfecto que sea el agente principal. Por consiguiente, si el apetito sensitivo, al que mueve la parte racional, no es perfecto, por muy perfecta que sea la parte racional, la acción resultante no será perfecta; y, por eso, tampoco el principio de la acción será virtud. De todo lo cual resulta que la continencia en los placeres y la perseverancia frente a las tristezas no son virtudes, sino algo menos que la virtud, según dice el Filósofo, en el libro VII *Ethic.*[21]

3. *A la tercera hay que decir:* La fe, la esperanza y la caridad están por encima de las virtudes humanas, pues son virtudes del hombre en cuanto hecho partícipe de la gracia divina.

ARTÍCULO 4

¿Puede darse la virtud moral sin la intelectual?

Infra q.65 a.1; *In Ethic.* 6 lect.10 y 11; *De virt. card.* a.2; *Quodl.* 12 q.15 a.1.

Objeciones por las que parece que la virtud moral puede existir sin la intelectual.

1. La virtud moral es, según dice Tulio Cicerón[22], *un hábito a modo de naturaleza conforme a la razón.* Pero aunque la naturaleza se conforme a alguna razón superior motora, no es necesario, sin embargo, que tal razón se una a la naturaleza en el mismo sujeto, como se ve en las cosas naturales que carecen de conocimiento. Luego puede darse en el hombre la virtud moral a modo de naturaleza, que inclina a conformarse con la razón, aunque la razón de ese hombre no esté perfeccionada por la virtud intelectual.

2. Por la virtud intelectual consigue el hombre el uso perfecto de la razón. Pero ocurre a veces que son virtuosos y gratos a Dios algunos hombres en los que no es muy vigoroso el uso de la razón. Luego parece que la virtud moral puede existir sin la virtud intelectual.

3. La virtud moral inclina a obrar bien. Pero hay hombres que tienen inclinación natural a obrar bien aun sin el juicio de la razón. Luego las virtudes morales pueden existir sin la virtud intelectual.

En cambio dice San Gregorio Magno, en el libro XXII *Moral.*[23], que *las demás virtudes, si no realizan prudentemente lo que apetecen, no pueden ser virtudes en modo alguno.* Pero la prudencia es una virtud intelectual, según se ha dicho anteriormente (a.3 ad 1; q.57 a.5). Luego las virtudes morales no pueden existir sin las intelectuales.

Solución. *Hay que decir:* La virtud moral puede existir, ciertamente, sin algunas de las virtudes intelectuales, como la sabiduría, la ciencia y el arte; pero no puede existir sin el entendimiento y la prudencia. No puede darse virtud moral alguna sin la prudencia, porque la virtud moral es un hábito electivo, es decir, que hace buena la elección, para lo cual se requieren dos cosas: primera, que exista la debida intención del fin, y esto se debe a la virtud moral que inclina la facultad apetitiva al bien conveniente según razón, y tal es el fin debido; segunda, que el hombre escoja rectamente los medios conducentes al fin, lo cual no se verifica sino por la razón en el uso correcto del consejo, del juicio y del imperio, cual hacen la prudencia y las virtudes anejas a la misma, según queda dicho (q.57 a.5.6). Luego la virtud moral no puede existir sin la prudencia.

En consecuencia, tampoco puede existir la virtud moral sin el entendimiento, pues por el entendimiento se poseen los principios naturalmente conocidos, tanto de orden especulativo como de orden práctico. Por tanto, así como la recta razón en el orden especulativo, en cuanto que argumenta desde los principios naturalmente conocidos, presupone el entendimiento de los principios, así tam-

21. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1145b1); c.9 n.6 (BK 1151b32): S. TH., lect.1.9. 22. *Rhetor.* 1.2 c.53 (DD 1,165). 23. C.1: ML 76,212.

bien lo presupone la prudencia, que es la recta razón de lo agible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La inclinación natural en las cosas que carecen de razón se realiza sin elección, y por eso no requiere necesariamente razón. Pero la inclinación de la virtud moral es por elección, y, por tanto, para su perfección necesita que la razón esté perfeccionada por la virtud intelectual.

2. *A la segunda hay que decir:* En el hombre virtuoso no es necesario que sea vigoroso el uso de la razón en todos los órdenes, sino tan sólo respecto de aquello que se ha de obrar virtuosamente. Y en este sentido el uso de la razón se da en todos los virtuosos. De ahí que también aquellos que parecen simples, por carecer de astucia mundana, pueden ser prudentes, conforme aquello de Mt 10,16: *Sed prudentes como serpientes y simples como palomas.*

3. *A la tercera hay que decir:* La inclinación natural al bien de la virtud es una incoación de la virtud, pero no virtud perfecta. Tal inclinación, cuanto más fuerte es, tanto más peligrosa puede resultar, a no ser que medie la recta razón por la cual se realice la recta elección de los medios convenientes para el fin debido; así como el caballo en carrera, si es ciego, cuanto más corre tanto más violentamente tropieza y se daña. Por eso, aunque la virtud moral no sea la recta razón, como decía Sócrates[24], sin embargo, no sólo es *según la recta razón,* en cuanto que inclina a aquello que es conforme a la recta razón, como afirmaron los platónicos[25], sino que es necesario también que se dé *con razón recta,* tal como dice Aristóteles en el libro VI *Ethic.*[26]

ARTÍCULO 5

¿Puede darse la virtud intelectual sin la moral?

Infra q.65 a.1; *In Ethic.* 6 lect.10; *De virt. card.* a.2; *Quodl.* 12 q.15 a.1.

Objeciones por las que parece que la virtud intelectual puede existir sin la virtud moral.

1. La perfección de lo anterior no depende de la perfección de lo posterior. Pero la razón es anterior al apetito sensitivo y motor del mismo. Luego la virtud intelectual, que es una perfección de la razón, no depende de la virtud moral, que es una perfección de la parte apetitiva; puede, por tanto, darse sin ella.

2. Lo moral es la materia de la prudencia, como lo factible es la materia del arte. Pero el arte puede existir sin que exista su propia materia, como existe el herrero sin el hierro. Luego también la prudencia puede existir sin las virtudes morales, a pesar de ser, entre todas las virtudes intelectuales, la más vinculada, según parece, a las virtudes morales.

3. *La prudencia es la virtud de aconsejar bien,* según se dice en el libro VI *Ethic.*[27] Pero hay muchos que aconsejan bien, aunque carezcan de virtudes morales. Luego la prudencia puede existir sin virtud moral.

En cambio, querer hacer el mal se opone directamente a la virtud moral, pero no se opone a aquello que puede existir sin la virtud moral. Ahora bien, *pecar queriendo* se opone a la prudencia, según se dice en el libro VI *Ethic.*[28] Luego la prudencia no puede darse sin la virtud moral.

Solución. *Hay que decir:* Las demás virtudes intelectuales pueden existir sin la virtud moral, pero la prudencia no puede existir sin la virtud moral. La razón de ello es porque la prudencia es la recta razón de lo agible, no sólo en general, sino también en los casos particulares, donde se realizan las acciones. Ahora bien, la recta razón preexige unos principios de los que procede en su raciocinio. Pero es necesario que la razón sobre los casos particulares proceda no sólo de los principios universales, sino también de los principios particulares. En cuanto a los principios universales de lo agible, el hombre está bien dispuesto por el entendimiento natural de los principios, mediante el cual conoce que nunca se ha de hacer el mal, o tam-

24. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.6 c.13 n.3 (BK 1144b19): S. TH., lect.11. 25. Cf. PLATÓN, *Meno* c.41. Y otra referencia en S. TH., *In Ethic.* 1.6 lect.2. 26. ARISTÓTELES, c.13 n.5 (BK 1144b21). 27. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1140a25); c.7 n.6 (BK 111b10): S. TH., lect.4.6. 28. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1140b22): S. TH., lect.4.

bien por alguna ciencia práctica. Pero esto no basta para razonar correctamente sobre lo particular, pues ocurre a veces que este principio universal conocido por el entendimiento o por la ciencia, se corrompe en su aplicación al caso particular por influjo de la pasión, como sucede al concupiscente, a quien, al vencerle la concupiscencia, le parece bueno lo que desea, aunque sea contrario al juicio universal de la razón. Por consiguiente, así como el hombre está bien dispuesto respecto de los principios universales por el entendimiento natural o por el hábito de ciencia, para estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin; y esto lo logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, puesto que *según es cada uno, así le parece a él el fin,* conforme se dice en el libro III *Ethic.*[29] Por consiguiente, para la recta razón de lo agible, que es la prudencia, se requiere que el hombre posea la virtud moral.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón, en cuanto que aprehende el fin, precede al apetito del fin; pero el apetito del fin precede a la razón que razona para elegir los medios conducentes al fin, lo cual pertenece a la prudencia; lo mismo que en el orden especulativo el entendimiento de los principios es el punto de partida de la razón que silogiza.

2. *A la segunda hay que decir:* Los principios del arte no son juzgados por nosotros bien o mal según la disposición de nuestro apetito, como los fines, que son los principios de la vida moral, sino tan sólo según la consideración de la razón. De ahí que el arte no requiera virtud que perfeccione el apetito, como la requiere la prudencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La prudencia no sólo aconseja bien, sino que juzga igualmente bien e impera bien. Y esto no es posible sin la remoción del impedimento de las pasiones que perturban el juicio y el imperio de la prudencia, para lo cual se requiere la virtud moral.

29. ARISTÓTELES, c.5 n.17 (BK 1114a32): S. TH., lect.13.

CUESTIÓN 59

Comparación de la virtud moral con la pasión

Hemos de tratar ahora de la distinción de las virtudes morales entre sí (cf. q.58 introd.). Y como las virtudes morales, que versan sobre las pasiones, se distinguen según la diversidad de las pasiones, hay que considerar, primero, la comparación de la virtud con la pasión; y luego, la distinción de las virtudes morales según la diversidad de las pasiones (q.60). Sobre el primer punto se presentan cinco problemas:

1. ¿Es la virtud moral una pasión?—2. ¿Puede existir la virtud moral con la pasión?—3. ¿Es la virtud moral compatible con la tristeza?—4. ¿Versa toda virtud moral sobre la pasión?—5. ¿Puede darse alguna virtud moral sin pasión?

ARTÍCULO 1

¿Es la virtud moral una pasión?

In Sent. 3 q.1 a.3 q.ª2; *In Ethic.* 2 lect.5.

Objeciones por las que parece que la virtud moral es una pasión.

1. El medio es del mismo género que los extremos. Pero la virtud moral es término medio entre las pasiones. Luego la virtud moral es una pasión.

2. La virtud y el vicio, por ser contrarios, pertenecen al mismo género. Pero a algunas pasiones se las tiene por vicios, como la envidia y la ira. Luego también algunas pasiones son virtudes.

3. La misericordia es una pasión, pues es tristeza de los males ajenos, según se ha dicho anteriormente (q.35 a.8). Pero, según dice San Agustín en el libro IX *De civ. Dei*[1], *Cicerón, orador egregio, no dudó en llamarla virtud.* Luego la pasión puede ser virtud moral.

En cambio, se dice en el libro II *Ethic.*[2], que *las pasiones no son virtudes ni vicios.*

Solución. *Hay que decir:* La virtud moral no puede ser una pasión. Ello es claro por tres razones. Primera, porque la pasión es un movimiento del apetito sensitivo, según se ha dicho anteriormente (q.22 a.3), mientras que la virtud moral no es un movimiento, sino más bien principio del movimiento apetitivo, con existencia habitual. Segunda, porque las pasiones, por sí mismas, no son buenas ni malas, pues el bien y el mal del hombre se toma de la conformidad con la razón, y de ahí que las pasiones, en sí mismas consideradas, puedan ser buenas o ser malas, según que se conformen o no con la razón. Pero eso no puede ser la virtud, pues la virtud dice orden únicamente al bien, según queda dicho (q.55 a.3). Tercera, porque, dado que alguna pasión diga, de algún modo, únicamente orden al bien o únicamente al mal, sin embargo, el movimiento de pasión, en cuanto pasión, tiene su principio en el apetito mismo, y su término en la razón, a cuya conformidad tiende el apetito. Pero con el movimiento de virtud ocurre lo contrario, pues tiene su principio en la razón y su término en el apetito, en cuanto que es movido por la razón. De ahí que en la definición de la virtud moral se diga, en el libro II *Ethic.*[3], que es *un hábito electivo que consiste en el medio determinado por la razón según el criterio del sabio.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud no es, según su esencia, término medio entre las pasiones, sino según su efecto, es decir, porque establece el medio entre las pasiones.

2. *A la segunda hay que decir:* Si por

1. C.5: ML 41,261. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1105b28): S. TH., lect.5. 3. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7.

vicio se entiende el hábito por el cual uno obra mal, evidentemente ninguna pasión es vicio. Pero si se llama vicio al pecado, que es el acto vicioso, entonces nada impide que la pasión sea vicio o que concurra, por el contrario, al acto de virtud, según que la pasión sea contraria a la razón o siga al acto de razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que la misericordia es virtud, esto es, acto de virtud, en cuanto que, según dice San Agustín[4], *este movimiento sirve a la razón cuando se hace la misericordia de tal manera que se conserve la justicia, sea cuando se da al necesitado, o como cuando se perdona al penitente.* Pero si por misericordia se entiende un hábito que perfecciona al hombre para que se compadezca razonablemente, nada prohíbe que la misericordia así entendida sea virtud. Y lo mismo puede decirse de otras pasiones parecidas.

ARTÍCULO 2

¿Puede existir la virtud moral con la pasión?

In Ethic. 2 lect.3; *De verit.* q.26 a.7 y 8.

Objeciones por las que parece que la virtud moral no puede existir con la pasión.

1. Dice el Filósofo, en el libro IV *Topic.*[5], que *manso es el que no sufre, pero paciente es el que sufre y no cede ante el sufrimiento.* Y lo mismo se puede decir de todas las virtudes morales. Luego toda virtud moral existe sin pasión.

2. La virtud es una disposición recta del alma, como la salud es una disposición del cuerpo, según se dice en el libro VII *Physic.*[6]; y de ahí que diga Tulio Cicerón, en el libro IV *De tusculanis quaest.*[7], que *la virtud parece ser una cierta salud del alma.* Ahora bien, el mismo Cicerón dice en el citado libro[8] que las pasiones del alma son *ciertas enfermedades del alma.* Luego, como la salud no es compatible con la enfermedad, tampoco la virtud es compatible con la pasión del alma.

3. La virtud moral requiere el perfecto uso de la razón, incluso sobre lo particular. Pero esto es lo que impiden las pasiones, pues dice Aristóteles, en el libro VI *Ethic.*[9], que *los placeres corrompen la estimación de la prudencia,* y Salustio dice, por su parte, en *Catilinario*[10], que *el alma no percibe fácilmente la verdad cuando ellas,* esto es, las pasiones del alma, *obstaculizan.* Luego la virtud moral no puede existir con la pasión.

En cambio, dice San Agustín, en el libro XIV *De civ. Dei*[11]: *Si la voluntad es perversa, serán perversos estos movimientos,* es decir, los de las pasiones; *pero si ella es recta, ellos serán no sólo inculpables, sino incluso laudables.* Pero la virtud moral no excluye nada que sea laudable. Luego la virtud moral no excluye las pasiones, sino que puede existir con ellas.

Solución. *Hay que decir:* Según dice San Agustín, en el libro IX *De civ. Dei*[12], discrepan sobre este particular los estoicos y los peripatéticos. Los estoicos sostuvieron que las pasiones del alma no pueden existir en un hombre sabio o virtuoso. Los peripatéticos, en cambio, cuya escuela fundó Aristóteles, según refiere San Agustín, en el libro IX *De civ. Dei*[13], sostuvieron que las pasiones pueden coexistir con la virtud moral, pero reducidas al medio.

Pero esta divergencia, como dice San Agustín, en el lugar citado, era más de palabras que de pensamiento. En efecto, los estoicos, al no distinguir entre el apetito intelectivo, que es la voluntad, y el apetito sensitivo, que se divide en irascible y concupiscible, tampoco distinguían entre las pasiones del alma que son movimiento del apetito sensitivo y otras afecciones del alma que no son pasiones, sino movimiento del apetito intelectivo o voluntad, como distinguieron los peripatéticos. Ellos llamaban pasiones a todos los afectos contrarios a la razón, los cuales, si se originan deliberadamente, no pueden existir en el sabio o en el virtuoso, pero cuando surgen espontáneamente pueden darse en el hombre virtuoso, porque, según el dicho de

4. *De Civ. Dei* l.9 c.5: ML 41,261. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 125b22). 6. ARISTÓTELES, c.3 n.4.5 (BK 246b2; 247a2): S. TH., lect.5.6. 7. C.13 (DD 4,30). 8. *Tuscul.* l.4 c.10 (DD 4,29). 9. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1140b12): S. TH., lect.4. 10. *In coniurat. Catil.* c.51 (BU 47). 11. C.6: ML 41,409. 12. C.4: ML 41,258. 13. C.4: ML 41,258.

A. Gelio, recogido por San Agustín, en el lugar citado del libro IX *De civ. Dei*[14], *las visiones del alma, que llaman fantasías, no depende de nosotros el que alguna vez sorprendan al alma; y cuando proceden de cosas terribles, es imposible que no turben el alma del sabio, de forma que momentáneamente o se estremezca de miedo o se sobrecoja de tristeza, como previniendo estas pasiones la función de la razón, pero sin que las apruebe ni consienta en ellas.*

Así, pues, si se llama pasiones a las afecciones desordenadas, no pueden existir en el hombre virtuoso, de tal modo que consienta en ellas, habiendo precedido deliberación, como sostuvieron los estoicos. Pero si se llama pasiones a todos los movimientos del apetito sensitivo, entonces pueden darse en el hombre virtuoso, en cuanto que están ordenados por la razón. De ahí que diga Aristóteles, en el libro II *Ethic.*[15], que *algunos no definen bien las virtudes como ciertas impasibilidades o quietudes, hablando de forma absoluta;* cuando debieran decir que son quietudes de las pasiones que *surgen como y cuando no conviene.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo aduce ese ejemplo, como otros muchos en los libros de lógica, no conforme a su opinión, sino según la opinión de otros. Y tal fue la opinión de los estoicos[16], que las virtudes se daban sin las pasiones del alma; opinión que excluye el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[17], al decir que las virtudes no son impasibilidades. No obstante, puede decirse que, al afirmar que el manso no experimenta pasión, ha de entenderse de la pasión desordenada.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel argumento, lo mismo que todos los otros semejantes a él, aducidos por Cicerón en el libro IV *De tuscul. quaest.* para lo mismo, procede de entender las pasiones como afectos desordenados.

3. *A la tercera hay que decir:* La pasión que previene el juicio de la razón, si prevalece tanto en el alma que se le preste asentimiento, impide el consejo y el juicio de la razón; pero si le sigue, como imperada por la razón, ayuda a la ejecución del imperio de la razón.

ARTÍCULO 3

¿Es compatible la virtud moral con la tristeza?

In Ethic. 2 lect.3.

Objeciones por las que parece que la virtud moral es incompatible con la tristeza.

1. Las virtudes son efectos de la sabiduría, según aquello de Sab 8,7: la divina sabiduría *enseña la sobriedad y la justicia, la prudencia y la fortaleza.* Pero *la convivencia de la sabiduría no es amarga,* según se añade a continuación (v.16). Luego tampoco las virtudes pueden existir con la tristeza.

2. La tristeza es un impedimento de la operación, según hace ver el Filósofo en el libro VII[18] y en el libro X *Ethic.*[19] Pero el impedimento de la buena operación repugna a la virtud. Luego la tristeza repugna a la virtud.

3. La tristeza es una cierta enfermedad del alma, como la llama Tulio Cicerón, en el libro III *De tuscul. quaest.*[20] Pero la enfermedad del alma es contraria a la virtud, que es una buena disposición del alma. Luego la tristeza es contraria a la virtud y no puede coexistir con ella.

En cambio, Cristo fue perfecto en la virtud. Pero en él existió la tristeza, pues, según se lee en Mt 26,38, dice: *mi alma está triste hasta la muerte.* Luego la tristeza puede darse con la virtud.

Solución. *Hay que decir:* Según dice San Agustín, en el libro XIV *De civ. Dei*[21], *los estoicos quisieron poner en el alma del sabio tres eupatías,* es decir, tres pasiones buenas, *correspondientes a las tres perturbaciones, a saber: la voluntad en vez de la concupiscencia; el gozo en vez de la alegría, y la precaución en lugar del miedo. Pero en vez de la tristeza negaron que se diese algo en el alma del sabio.* Y esto, por dos razones: Primera, porque la tristeza está provocada por un mal ya presente. Pero ellos estiman que ningún mal puede suceder al sabio, pues creyeron que, así como el único bien del hombre es la virtud, ya que ninguno de los bienes corporales son bienes del hombre, así el único mal

14. C.4: ML 41,259. 15. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 1104b24): S. TH., lect.3. 16. Cf. CICERÓN, *Tuscul.* 1.3 c.4 (DD 4,3). 17. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 1104b24): S. TH., lect.3. 18. ARISTÓTELES, c.13 n.1 (BK 1153b2): S. TH., lect.13. 19. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 1175b17): S. TH., lect.17. 20. C.7 (DD 4,5). 21. C.8: ML 41,411.

del hombre es lo inhonesto, que no puede darse en el hombre virtuoso.

Pero todo esto no es razonable. Porque, siendo el hombre un compuesto de alma y cuerpo, lo que contribuye a la conservación de la vida del cuerpo es un bien del hombre, aunque no sea el mayor, pues puede el hombre usar mal de él. De ahí que el mal contrario a este bien puede darse en el sabio e inducir una tristeza moderada. Además, aunque el virtuoso puede vivir sin pecado grave, nadie está libre en su vida de pecados leves, según aquello de 1 Jn 1,8: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos.* En tercer lugar, porque el hombre virtuoso, aunque no tenga ahora pecado, quizás lo tuvo en otro tiempo, y de ello se duele laudablemente, según aquello de 2 Cor 7,10: *La tristeza según Dios es causa de penitencia saludable.* En último lugar, porque también puede dolerse laudablemente del pecado ajeno. Por consiguiente, del mismo modo que la virtud moral es compatible con otras pasiones moderadas por la razón, también es compatible con la tristeza.

La segunda razón que movía a los estoicos a pensar así era que la tristeza es del mal presente, y el temor es sobre el mal futuro; así como el placer es del bien presente y el deseo es sobre el bien futuro. Ahora bien, puede pertenecer a la virtud que un hombre goce del bien poseído o desee conseguirlo al no tenerlo, o que también tome precauciones frente al mal futuro; pero que el ánimo del hombre se someta al mal presente, como ocurre en la tristeza, parece totalmente contrario a la razón, y es, en consecuencia, incompatible con la virtud.

Pero tampoco esto es razonable. Existe, en efecto, algún mal que puede afectar al virtuoso, según queda dicho; mal que detesta la razón, por supuesto. Por consiguiente, el apetito sensitivo, al entristecerse por este mal, aunque con moderación, según el juicio de la razón, no hace sino seguir la detestación de la razón. Ahora bien, es propio de la virtud que el apetito sensitivo se conforme con la razón, según se ha dicho (a.1 ad 2). Por tanto, pertenece a la virtud entristecerse moderadamente por aquello por lo que se ha de sentir tristeza, como dice también el Filósofo en el libro II *Ethic.*[22] Además ello es útil para huir del mal, pues así como a los bienes se les busca con mayor prontitud por su delectación, así a los males se les evita con mayor fortaleza por la tristeza que ocasionan.

Debe decirse, pues, que la tristeza por las cosas que son propias de la virtud no puede coexistir con la virtud, ya que la virtud se complace en lo que le es propio; pero la tristeza por aquellas cosas que son contrarias a la virtud la experimenta moderadamente la virtud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La autoridad aducida prueba que el sabio no se entristece por la sabiduría; pero, sin embargo, se entristece por aquellas cosas que son obstáculo para la sabiduría. Por eso en los bienaventurados, en quienes no puede haber obstáculo alguno para la sabiduría, no tiene lugar la tristeza.

2. *A la segunda hay que decir:* La tristeza impide la operación que nos entristece; pero ayuda a ejecutar con prontitud aquello que ahuyenta la tristeza.

3. *A la tercera hay que decir:* La tristeza inmoderada es una enfermedad del alma; pero la tristeza moderada pertenece a la buena disposición del alma, según el estado de la vida presente.

ARTÍCULO 4

¿Versa toda virtud moral sobre las pasiones?

In Ethic. 5 lect.1.

Objeciones por las que parece que toda virtud moral versa sobre las pasiones.

1. Dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[23], que *la virtud moral versa sobre los placeres y las tristezas.* Pero el placer y la tristeza son pasiones, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.4; q.31 a.1; q.35 a.1 y 2). Luego toda virtud moral versa sobre las pasiones.

2. El sujeto de las virtudes morales es lo racional por participación, según se dice en el libro I *Ethic.*[24] Pero es ésa

22. ARISTÓTELES, c.6 n.10 (BK 1106b20): S. TH., lect.6. 23. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1104b8): S. TH., lect.3. 24. ARISTÓTELES, c.13 n.19 (BK 1103a1): S. TH., lect.20.

precisamente la parte del alma en que se dan las pasiones, según se ha dicho anteriormente (q.22 a.3). Luego toda virtud moral versa sobre las pasiones.

3. En toda virtud moral interviene alguna pasión. Por tanto, o todas versan sobre las pasiones o ninguna. Pero algunas versan sobre las pasiones, como la fortaleza y la templanza, según se dice en el libro III *Ethic.*[25] Luego todas las virtudes morales versan sobre las pasiones.

En cambio, la justicia, que es una virtud moral, no versa sobre las pasiones, según se dice en el libro V *Ethic.*[26]

Solución. *Hay que decir:* La virtud moral perfecciona la parte apetitiva del alma ordenándola al bien de la razón. Pero bien de la razón es todo aquello que está moderado u ordenado por ella. Por tanto, la virtud moral puede versar sobre todo aquello que puede ser moderado y ordenado por la razón. Ahora bien, la razón ordena no sólo las pasiones del apetito sensitivo, sino también las operaciones del apetito intelectivo, que es la voluntad, que no es sujeto de pasión, según se ha dicho anteriormente (q.22 a.3). Por consiguiente, no toda virtud moral versa sobre las pasiones, sino que unas versan sobre las pasiones, y otras versan sobre las operaciones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda virtud moral versa sobre los placeres y las tristezas como sobre materia propia, sino como sobre algo consiguiente al propio acto, pues todo hombre virtuoso se complace en el acto de la virtud y le entristece el acto contrario. De ahí que Aristóteles, después de las palabras citadas, añada[27] que *si las virtudes versan sobre los actos y las pasiones, como a toda pasión y a todo acto sigue el placer y la tristeza, por eso la virtud versará sobre los placeres y las tristezas,* es decir, como sobre algo consiguiente.

2. *A la segunda hay que decir:* Racional por participación lo es no sólo el apetito sensitivo, que es el sujeto de las pasiones, sino también la voluntad, en la cual no se dan pasiones, según queda dicho (en la sol. y q.56 a.6 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir:* Algunas virtudes tienen por materia propia las pasiones, pero otras no. Por tanto, no se puede decir de todas lo mismo, según se verá más adelante (q.60 a.2).

ARTÍCULO 5

¿Puede darse alguna virtud moral sin pasión?

Infra q.60 a.2.

Objeciones por las que parece que puede darse virtud moral sin pasión.

1. Cuanto más perfecta es la virtud moral tanto más supera las pasiones. Luego cuando llega a su máxima perfección se da sin pasión alguna.

2. Una cosa es perfecta cuando está libre de su contrario y de todo lo que inclina a lo contrario. Pero las pasiones inclinan al pecado, que es contrario a la virtud; por eso en Rom 7,5 se habla de *pasiones de los pecados.* Luego la virtud perfecta está totalmente libre de pasión.

3. Por la virtud nos asemejamos a Dios, según explica San Agustín en el libro *De moribus Eccl.*[28] Pero Dios todo lo hace sin pasión. Luego la virtud perfectísima excluye toda pasión.

En cambio, *no hay justo que no goce con la operación justa,* según se dice en el libro I *Ethic.*[29] Pero el gozo es una pasión. Luego la justicia no puede darse sin pasión, y muchos menos las demás virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Si llamamos pasiones a las afecciones desordenadas, como hacían los estoicos[30] (cf. a.2), entonces es manifiesto que la virtud perfecta excluye las pasiones. Pero si llamamos pasiones a todos los movimientos del apetito sensitivo, entonces es claro que las virtudes morales, que tienen las pasiones por materia propia, no pueden existir sin pasiones. La razón de ello es que, de lo contrario, se seguiría que la virtud moral haría al apetito sensitivo completamente inútil, siendo así que no

25. ARISTÓTELES, c.5 n.23 (BK 1115a6); c.10 n.1 (BK 1117b25): S. TH., lect.14.19; cf. 1.2 c.12 n.2.3 (BK 1107a33; 1107b5): S. TH., lect.8. 26. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1129a4): S. TH., lect.1-4. 27. *Eth.* 1.2 c.3 n.3 (BK 1104b13): S. TH., lect.13. 28. C.6: ML 32,1315; c.11: ML 32,1319; c.13: ML 32,1321. 29. ARISTÓTELES, c.8 n.12 (BK 1099a17)- S. TH., lect.13. 30. Cf. arriba a.2.

es propio de la virtud hacer que las facultades sometidas a la razón cesen en sus propios actos, sino que sigan el imperio de la razón ejerciendo sus propios actos. Por lo que, así como la virtud ordena a los miembros del cuerpo ejecutar los actos exteriores debidos, también ordena al apetito sensitivo tener sus propios actos ordenados.

Mas las virtudes morales que no versan sobre las pasiones, sino sobre las operaciones, pueden existir sin pasiones (cual es el caso de la justicia), pues mediante ellas se aplica la voluntad a su propio acto, que no es pasión. Sin embargo, al acto de justicia sigue el gozo, al menos en la voluntad, que no es pasión. Y si este gozo se multiplica por la perfección de la justicia, redundará hasta el apetito sensitivo, en cuanto que las facultades inferiores siguen el movimiento de las superiores, conforme se ha dicho anteriormente (q.17 a.7; q.24 a.3). Y así, por esta redundancia, cuanto más perfecta sea la virtud, mayor pasión induce.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud supera las pasiones desordenadas, pero suscita las ordenadas.

2. *A la segunda hay que decir:* Las pasiones desordenadas inducen a pecar, pero no así las moderadas.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien de cada cosa se ha de tomar según la condición de su naturaleza. Ahora bien, en Dios y en los ángeles no se da apetito sensitivo, como se da en el hombre. Por tanto, la operación buena en Dios y en los ángeles excluye toda pasión, como excluye todo cuerpo; mas la operación buena del hombre va acompañada de pasión, lo mismo que media en ella el ministerio del cuerpo.

CUESTIÓN 60

Sobre la distinción de las virtudes morales entre sí

Pasamos ya a estudiar la distinción de las virtudes morales entre sí (cf. q.59 introd.), investigando cinco cosas al respecto:

1. ¿Hay sólo una virtud moral?—2. ¿Se distinguen las virtudes morales que versan sobre las operaciones de las que versan sobre las pasiones?—3. ¿Hay tan sólo una virtud moral relativa a las operaciones?—4. ¿Hay diversas virtudes morales acerca de las diversas pasiones?—5. ¿Se distinguen las virtudes morales según los diversos objetos de las pasiones?

ARTÍCULO 1

¿Hay sólo una virtud moral?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.1 q.ª1.

Objeciones por las que parece que hay tan sólo una virtud moral.

1. Así como en los actos morales la dirección pertenece a la razón, que es el sujeto de las virtudes intelectuales, la inclinación pertenece a la facultad apetitiva, que es el sujeto de las virtudes morales. Pero la virtud intelectual que dirige en todos los actos morales es solamente una, esto es, la prudencia. Luego también es sólo una la virtud moral que inclina en todos los actos morales.

2. Los hábitos no se distinguen por los objetos materiales, sino por las razones formales de los objetos. Ahora bien, la razón formal de bien, al que se ordena la virtud moral, es una, a saber, la medida de la razón. Luego parece que no hay más que una virtud moral.

3. Los entes morales se especifican por el fin, según se ha dicho anteriormente (q.1 a.3). Pero el fin común de todas las virtudes morales es el mismo, esto es, la felicidad, mientras que los fines propios y próximos son infinitos. Ahora bien, no hay infinitas virtudes morales. Luego parece que no hay más que una.

En cambio, un mismo hábito no puede existir en diversas potencias, según se ha dicho anteriormente (q.56 a.2). Pero el sujeto de las virtudes morales es la parte apetitiva del alma, que se distingue en diversas potencias, según se ha dicho en la primera parte (q.80 a.2; q.81 a.2). Luego la virtud moral no puede ser solamente una.

Solución. *Hay que decir:* Las virtudes morales, según se ha dicho anteriormente (q.56 a.2), son hábitos de la parte apetitiva. Pero los hábitos difieren específicamente según las diferencias especiales de los objetos, como se ha dicho anteriormente (q.54 a.2). Ahora bien, la especie del objeto apetecible, como la de cualquier otra cosa, se toma de la forma específica, que procede del agente. Mas hay que tener en cuenta que la materia del sujeto paciente dice una doble relación al principio agente. En efecto, unas veces recibe la forma del agente según la misma razón que se da en el agente, como ocurre en todos los agentes unívocos, y en ese caso es necesario que, si el agente es uno en especie, la materia reciba la forma de una misma especie, como el fuego no engendra unívocamente más que lo que es específicamente fuego. Pero otras veces la materia recibe la forma del agente no según la misma razón que se da en el agente, tal como se ve en los generadores no unívocos, al modo como el animal es engendrado por el sol. Y entonces las formas recibidas en la materia procedentes del mismo agente no son de la misma especie, sino que se diversifican según la diversa proporción de la materia para recibir el influjo del agente, como vemos que por la misma acción del sol se engendran, por putrefacción, animales de diversas especies según la diversa proporción de la materia.

Pues bien, es claro que, en el orden

moral, la razón ejerce la función de imperar y mover, mientras que a la facultad apetitiva le corresponde ser imperada y movida. Pero el apetito no recibe la impresión de la razón como unívocamente, porque no se hace racional por esencia, sino por participación, según se dice en el libro I *Ethic.*[1] De ahí que los objetos apetecibles se constituyan, según la moción de la razón, en diversas especies según las diferentes relaciones a la razón. Por consiguiente, las virtudes morales son específicamente diversas, y no de una sola especie.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El objeto de la razón es la verdad, y la razón de verdad es la misma en todos los objetos morales, que constituyen lo contingente agible. De ahí que baste una sola virtud, la prudencia, para dirigir la acción sobre ellos. Pero el objeto de la facultad apetitiva es el bien apetecible, cuya razón formal es diversa según la diversa relación en que esté con la razón reguladora.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella razón formal de bien es genéricamente una, por la unidad del agente; pero se diversifica en especies por las diversas relaciones de los sujetos receptores, según queda dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Los entes morales no se especifican por el fin último, sino por los fines próximos, que, aunque sean infinitos en número, no son infinitos en cuanto a la especie.

ARTÍCULO 2

¿Se distinguen las virtudes morales que versan sobre las operaciones de las que versan sobre las pasiones?

In Ethic. 2 lect.8; 5 lect.1.

Objeciones por las que parece que las virtudes morales no se distinguen entre sí porque unas versen sobre las operaciones y otras sobre las pasiones.

1. Dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[2], que la virtud moral *es operativa de lo mejor en los placeres y en las tristezas.* Pero los placeres y las tristezas son pasiones, según se ha dicho anteriormente (q.31 a.1; q.35 a.1). Luego la misma virtud que versa sobre las pasiones versa también sobre las operaciones, puesto que es operativa.

2. Las pasiones son principios de las operaciones exteriores. Por tanto, si algunas virtudes rectifican las pasiones, consiguientemente han de rectificar también las operaciones. Luego son las mismas las virtudes morales que versan sobre las pasiones y sobre las operaciones.

3. El apetito sensitivo se mueve, bien o mal, a toda operación exterior. Pero los movimientos del apetito sensitivo son las pasiones. Luego las mismas virtudes morales que versan sobre las operaciones versan también sobre las pasiones.

En cambio, el Filósofo[3] pone la justicia para rectificar las operaciones y la templanza, la fortaleza y la mansedumbre para rectificar determinadas pasiones.

Solución. *Hay que decir:* La operación y la pasión pueden compararse con la virtud de dos modos. Uno, en cuanto efectos, y en este sentido toda virtud moral tiene algunas operaciones buenas, producidas por ella, y también algún placer o tristeza, que son pasiones, según se ha dicho anteriormente (q.49 a.4 ad 1).

De otro modo puede compararse la operación a la virtud moral como materia sobre la que versa, y en ese sentido es necesario que unas virtudes morales versen sobre las operaciones y otras versen sobre las pasiones. La razón de ello es porque el bien y el mal en ciertas operaciones se considera según las operaciones mismas, cualquiera que sea el afecto del hombre sobre ellas, en cuanto que el bien y el mal en ellas se toma de su conmensuración respecto de otro hombre. En tales casos es necesario que exista alguna virtud que dirija las operaciones en sí mismas, como son la compra y la venta y todas las demás operaciones semejantes en las que se atiende a la razón de debido o indebido a otro. Por eso la justicia y sus partes tienen por materia propia las operaciones. En cambio, en otras operaciones el bien y el

1. ARISTÓTELES, c.13 n.15.17 (BK 1102b13; 1102b26): S. TH., lect.20. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.6 (BK 1104b27): S. TH., lect.3. 3. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.5 c.1 n.1 (BK 1129a4); c.5 n.17 (BK 1133b32): S. TH., lect.1ss.

mal se toma sólo de su conmensuración con el sujeto agente, y por eso es necesario que en ellas el bien y el mal se atienda según el buen o mal afecto del hombre sobre ellas. Por eso es necesario que las virtudes en tales casos versen sobre las afecciones interiores, llamadas pasiones del alma, como es evidente en la templanza, en la fortaleza y otras semejantes.

Pero ocurre que en las operaciones relativas al prójimo se falta al bien de la virtud por la pasión desordenada del alma. Y entonces, en cuanto que se rompe la conmensuración de la operación exterior, se quebranta la justicia; pero, en cuanto se pierde la conmensuración de las pasiones interiores, se falta contra alguna otra virtud. Por ejemplo, cuando uno hiere a otro llevado de la ira, con el golpe indebido se quebranta la justicia; pero contra la mansedumbre se falta con la ira inmoderada. Y lo mismo se puede decir de las otras virtudes.

Respuesta a las objeciones: Por lo expuesto resulta clara la *respuesta a las objeciones.* Pues el primer argumento procede de tomar la operación en cuanto que es efecto de la virtud; y los otros dos parten del hecho de que la operación y la pasión concurren a una misma obra; sólo que en unos casos la virtud tiene como materia principalmente la operación, mientras que en otros casos su materia lo es principalmente la pasión, por la razón dicha (en la sol.).

ARTÍCULO 3

¿Hay tan sólo una virtud moral relativa a las operaciones?

Objeciones por las que parece que es tan sólo una la virtud moral acerca de las operaciones.

1. Parece que la rectitud de todas las operaciones exteriores pertenece a la justicia. Pero la justicia es una sola virtud. Luego es tan sólo una la virtud acerca de las operaciones.

2. Parece que las operaciones que más difieren entre sí son las que se ordenan al bien de uno solo y las que se ordenan al bien de la multitud. Pero esta diversidad no hace diferir a las virtudes morales, puesto que dice el Filósofo, en el libro V *Ethic.*[4], que la justicia legal, que ordena los actos de los hombres al bien común, no difiere sino según la razón de la virtud que ordena los actos del hombre a uno solo. Luego la diversidad de operaciones no causa diversidad en las virtudes morales.

3. Si fuesen diversas las virtudes morales que versan sobre las diversas operaciones, sería necesario que, según la diversidad de las operaciones, hubiese diversidad de virtudes morales. Pero esto es manifiestamente falso, porque a la justicia pertenece establecer la rectitud en los diversos géneros de conmutaciones, y también en las distribuciones, según consta en el libro V *Ethic.*[5] Luego no hay diversas virtudes para las diversas operaciones.

En cambio, la religión es virtud distinta de la piedad, y, sin embargo, una y otra versan sobre determinadas operaciones.

Solución. *Hay que decir:* Todas las virtudes morales que versan sobre las operaciones convienen en una cierta razón general de justicia, que es lo debido a otro; pero se distinguen según las diversas razones especiales. La razón de ello es porque en las operaciones exteriores el orden de la razón se constituye, según queda dicho (a.2), no por la proporción con el afecto del hombre, sino por la conmensuración de la cosa en sí misma; conmensuración de la que se toma la razón de débito, por el que se constituye la *razón* de justicia, pues a la justicia parece pertenecer el que uno dé lo que es debido. Por consiguiente, todas estas virtudes que versan sobre las operaciones tienen de algún modo razón de justicia. Pero el débito no es de la misma condición en todas ellas, pues una cosa se debe de distinto modo a un igual, a un superior y a un inferior; y también se debe de distinto modo cuando es por pacto, por promesa o por un beneficio recibido. Y según estas diversas razones del débito, resultan ser diversas las virtudes. Así la religión da a Dios lo que le es debido, la piedad da lo que es debido a los padres y a la patria, la gratitud da

4. ARISTÓTELES, c.1 n.20 (BK 1130a12): S. TH., lect.2. 5. ARISTÓTELES, c.2 n.12 (BK 1130b30): S. TH., lect.4.

lo que es debido a los bienhechores, y así las demás.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La justicia propiamente dicha es una virtud especial, que atiende a la razón perfecta de débito, que puede ser saldado de modo equivalente. Sin embargo, en un sentido más amplio, el nombre de justicia se aplica a cualquier satisfacción de deuda, y en este sentido no es una virtud especial.

2. *A la segunda hay que decir:* La justicia que mira al bien común es virtud distinta de la justicia que se ordena al bien privado de una persona. De ahí que también se distinga el derecho común del derecho privado; y Tulio Cicerón[6] señala una virtud especial, la piedad, que mira al bien de la patria. Pero la justicia que ordena al hombre al bien común es una virtud general por razón de su imperio: porque ordena todos los actos de las demás virtudes a su propio fin, esto es, al bien común. Y la virtud que recibe el imperio de tal justicia también toma el nombre de justicia, y, en este sentido, la virtud no difiere de la justicia legal más que con distinción de razón, como con sólo distinción de razón difiere la virtud que obra por sí misma y la virtud que obra por imperio de otra.

3. *A la tercera hay que decir:* En todas las operaciones que pertenecen a la justicia especial hay una misma razón de débito, y por eso las regula una misma virtud de justicia, especialmente en cuanto a las conmutaciones, porque tal vez la justicia distributiva difiera específicamente de la conmutativa; pero esto se investigará más adelante (2-2 q.61 a.1).

ARTÍCULO 4

¿Hay diversas virtudes morales acerca de las diversas pasiones?

Objeciones por las que parece que acerca de las diversas pasiones no hay diversas virtudes morales.

1. Acerca de las cosas que convienen en un mismo principio y en un mismo fin se da tan sólo un hábito, como se ve principalmente en el caso de las ciencias. Pero todas las pasiones tienen un mismo principio, que es el amor, y todas terminan en el mismo fin, que es el placer o la tristeza, según se ha visto anteriormente (q.25 a.1-4; q.27 a.4). Luego acerca de todas las pasiones no se da más que una virtud moral.

2. Si acerca de las diversas pasiones existiesen diversas virtudes morales, se seguiría que habría tantas virtudes morales como pasiones. Pero esto es, evidentemente, falso, porque una misma virtud moral modera pasiones opuestas, como la fortaleza modera los temores y las audacias, y la templanza modera los placeres y las tristezas. Luego no es necesario que sobre las diversas pasiones haya diversas virtudes morales.

3. El amor, la concupiscencia y el placer son pasiones específicamente diferentes, según se ha visto anteriormente (q.23 a.4). Pero sobre todas ellas versa una misma virtud, que es la templanza. Luego las virtudes morales no son diversas por versar sobre diversas pasiones.

En cambio, se dice en el libro III[7] y en el libro IV *Ethic.*[8] que la fortaleza versa sobre los temores y las audacias; la templanza, sobre las concupiscencias; y la mansedumbre, sobre las iras.

Solución. *Hay que decir:* No puede decirse que haya una sola virtud moral para todas las pasiones, pues algunas pasiones pertenecen a potencias diversas, ya que unas pertenecen al apetito irascible y otras pertenecen al apetito concupiscible, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.4).

Sin embargo, no basta cualquier diversidad de pasiones para diversificar las virtudes morales. Primero, porque hay pasiones que se oponen contrariamente, como el gozo y la tristeza, el temor y la audacia, y otras así. Y sobre estas pasiones así opuestas es necesario que verse una sola virtud, pues como la virtud moral consiste en un cierto medio, éste en las pasiones contrarias se establece según una misma razón, lo mismo que en las cosas naturales es el mismo el medio

6. *Rhetor.* 1.2 c.53 (DD 1,165). 7. ARISTÓTELES, c.5 n.23 (BK 1115a6); c.10 n.1 (BK 1117b25): S. TH., lect.14.19. 8. ARISTÓTELES, c.5 n.l (BK 1125b26): S. TH., lect.13; cf. 1.2 c.7 n.2.10 (BK 1107a33; 1108a6).

entre los contrarios, como entre el blanco y el negro.

Segundo, porque hay pasiones diversas que se oponen del mismo modo a la razón, a saber, por el impulso hacia lo que es contrario a la razón, o por la retracción de aquello que es según razón. Y así diversas pasiones del apetito concupiscible no pertenecen a diversas virtudes morales porque sus movimientos se suceden según un cierto orden, puesto que se ordenan a lo mismo, esto es, a conseguir el bien o a rehusar el mal, tal como del amor procede la concupiscencia y de la concupiscencia se pasa a la delectación. Y la misma razón vale para los opuestos, porque del odio se sigue la huida o la abominación, que lleva a la tristeza. Mas las pasiones del apetito irascible no son de un mismo orden, sino que tienen términos diversos, pues la audacia y el temor se refieren a algún peligro grande; la esperanza y la desesperación, a algún bien arduo; mientras que la ira mira a superar algún contrario que produjo daño. Por eso a moderar estas pasiones se ordenan diversas virtudes, a saber: la templanza, respecto de las pasiones del apetito concupiscible; la fortaleza, respecto de los temores y las audacias; la magnanimidad, respecto de la esperanza y la desesperación; la mansedumbre, respecto de las iras.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas las pasiones convienen en un mismo principio y en un mismo fin común; pero no en un mismo principio o fin propio. Por tanto eso no basta para la unidad de la virtud moral.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como en las cosas naturales es uno mismo el principio por el que se deja un extremo y se acerca al otro, y en el ámbito de lo racional es una misma la razón de los contrarios, así también la virtud moral, que concuerda con la razón a modo de naturaleza, es la misma para las pasiones contrarias.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquellas tres pasiones se ordenan a un mismo objeto según un cierto orden, como queda dicho (en la sol.), y por eso pertenecen a la misma virtud moral.

ARTÍCULO 5

¿Se distinguen las virtudes morales según los diversos objetos de las pasiones?

In Ethic. 2 lect.8 y 9.

Objeciones por las que parece que las virtudes morales no se distinguen según los objetos de las pasiones.

1. Las pasiones tienen sus objetos como las operaciones tienen los suyos. Pero las virtudes morales que versan sobre las operaciones no se distinguen según los objetos de las operaciones, pues a la misma virtud de la justicia pertenece comprar o vender una cosa o un caballo. Luego tampoco las virtudes morales, que versan sobre las pasiones, se diversifican por los objetos de las pasiones.

2. Las pasiones son ciertos actos o movimientos del apetito sensitivo. Pero se requiere mayor diversidad para la distinción de los hábitos que para la distinción de los actos. Por consiguiente, los diversos objetos que no causan diversidad específica de pasiones tampoco diversificarán específicamente a la virtud moral, de modo que sobre todos los objetos deleitables no habrá más que una virtud moral; y lo mismo ocurrirá con las demás pasiones.

3. Lo más y lo menos no diversifican la especie. Pero los diversos objetos placenteros no difieren sino por serlo más o menos. Luego todos los objetos placenteros caen bajo la misma virtud. Y por la misma razón, todos los objetos de terror. Y lo mismo cabe decir de los objetos de las demás pasiones. Luego las virtudes morales no se distinguen según los objetos de las pasiones.

4. Así como la virtud obra el bien, también impide el mal. Pero sobre las concupiscencias de los bienes hay diversas virtudes, como la templanza sobre los placeres del tacto, y la eutrapelia sobre los placeres del juego. Luego también debe haber diversas virtudes sobre los temores de los males.

En cambio, la castidad versa sobre los placeres venéreos; la abstinencia versa sobre los placeres de la comida; y la eutrapelia versa sobre los placeres del juego.

Solución. *Hay que decir:* La perfección de la virtud depende de la razón, mientras que la perfección de la pasión depende del mismo apetito sensitivo. Por tanto, es necesario que las virtudes se diversifiquen según el orden a la razón, mientras que las pasiones se diferencian por el orden al apetito. En consecuencia, los objetos de las pasiones, en cuanto que dicen diversa relación al apetito sensitivo, originan diversas especies de pasión; pero en cuanto que dicen relación a la razón originan diversas especies de virtud. Y como no es lo mismo el movimiento de la razón que el movimiento del apetito sensitivo, nada impide que una misma diferencia de objetos cause la diversidad de pasiones y no cause la diversidad de virtudes, como ocurre cuando una misma virtud modera muchas pasiones, según se ha dicho (a.4); y que también una misma diferencia de objetos cause diversidad de virtudes y no cause diversidad de pasiones, tal como sucede cuando a una misma pasión, por ejemplo, el placer, se ordenan diversas virtudes.

Y como las diversas pasiones que pertenecen a diversas potencias, siempre pertenecen a diversas virtudes, como queda dicho (a.4), de ahí que la diversidad de objetos que corresponde a diversidad de potencias, lleva consigo diversidad específica de virtudes; por ejemplo, la diferencia entre lo que es simplemente bueno y lo que es bueno con cierta arduidad. Y puesto que la razón rige con cierto orden las facultades inferiores del hombre e incluso se extiende a las cosas exteriores, de ahí también que, según que un objeto de pasión sea aprehendido por el sentido o la imaginación, o también por la razón; y según que pertenezca al alma, o al cuerpo, o a las cosas exteriores, importará diversa relación a la razón, y, en consecuencia, inducirá naturalmente diversidad de virtudes. Por tanto, el bien del hombre, que es objeto de amor, de concupiscencia y de placer, puede considerarse como objeto del sentido corporal o de la aprehensión interior del alma; y esto, bien se ordene al bien del hombre en sí mismo, sea en cuanto al cuerpo o en cuanto al alma, o bien se ordene al bien del hombre en relación con los demás. Y toda esta diversidad, tomada del diverso orden a la razón, lleva consigo diversidad de virtudes.

Así, pues, si se trata de un bien aprehendido por el sentido del tacto y que se ordena a la conservación de la vida humana en el individuo o en la especie, como son los placeres de la comida y del sexo, será un bien que pertenece a la virtud de la *templanza*. Los placeres de los demás sentidos, como no son vehementes, no ofrecen dificultad alguna a la razón y, por eso, no se les asigna virtud alguna, que *versa sobre lo difícil*, lo mismo que el arte, según se dice en el libro II *Ethic.*[9]

El bien aprehendido, no por el sentido, sino por una facultad interior, y que corresponde a su vida individual, es como el dinero y el honor. El dinero es ordenable, de suyo, al bien del cuerpo, mientras que el honor consiste en la aprehensión del alma. Y estos bienes pueden considerarse, ya sea absolutamente, en cuyo caso pertenecen al apetito concupiscible, ya sea con cierta arduidad, y entonces pertenecen al apetito irascible. Esta distinción no tiene lugar en los bienes deleitables al tacto, que son bienes ínfimos, comunes al hombre y a los animales. Así, pues, sobre el bien del dinero, absolutamente considerado, en cuanto que es objeto de concupiscencia, de placer o de amor, versa la *liberalidad.* Pero sobre este mismo bien, considerado como arduo, en cuanto que es objeto de esperanza, versa la *magnificencia.* Sobre el bien del honor, absolutamente considerado, en cuanto que es objeto de amor, versa una cierta virtud llamada *filotimia*[10], esto es, amor del honor. Pero sobre el honor, considerado bajo el aspecto de arduidad, en cuanto que es objeto de esperanza, versa la *magnanimidad.* De este modo la liberalidad y la *filotimia* parecen darse en el apetito concupiscible; y la magnificencia y la magnanimidad, en el apetito irascible.

El bien del hombre en orden a los demás no parece implicar arduidad, sino que se toma absolutamente como objeto de las pasiones del apetito concupiscible.

9. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3. 10. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.7 n.8 (BK 1107b32).

Este bien puede ser deleitable a uno en su convivencia con los demás, bien en las cosas que se hacen en serio, esto es, en las acciones ordenadas por la razón a un fin debido; o bien en las cosas que se hacen por diversión, esto es, en las acciones ordenadas únicamente al placer, las cuales no están en la misma relación con la razón que las anteriores. Es más, en las cosas serias puede uno relacionarse con otro de dos modos: uno, manifestándose agradable con palabras y hechos decentes, y esto pertenece a una cierta virtud llamada por Aristóteles [11] *amistad,* que puede traducirse por *afabilidad.* De otro modo, exhibiéndose franco en sus palabras y hechos, y esto pertenece a otra virtud, a la que llama Aristóteles[12] *verdad.* Ahora bien, es claro que se acerca más a la razón la franqueza que la delectación, y más las acciones serias que las jocosas. Por consiguiente, sobre los placeres del juego hay otra virtud, a la que llama Aristóteles[13] *eutrapelia.*

Resulta, pues, evidente que, según Aristóteles [14], son diez las virtudes morales que versan sobre las pasiones[15], a saber: fortaleza, templanza, liberalidad, magnificencia, magnanimidad, filotimia, mansedumbre, amistad, verdad y eutrapelia. Las cuales se distinguen según las diversas materias, o según las diversas pasiones, o según los diversos objetos. Si se añade *Injusticia,* que versa sobre las operaciones, resultan once entre todas[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos los objetos de la misma operación específica guardan la misma relación con la razón; no así todos los objetos de la misma pasión específica, porque las operaciones no se oponen a la razón como las pasiones.

2. *A la segunda hay que decir:* Es distinta la razón de distinción de las pasiones y la razón de distinción de las virtudes, según queda dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Lo más y lo menos no diversifican la especie, a no ser que importen diversa relación con la razón.

4. *A la cuarta hay que decir:* Para mover es más fuerte el bien que el mal, ya que el mal no obra sino en virtud del bien, según dice Dionisio en el capítulo 4 *De divinis nominibus*[16]. De ahí que el mal no ofrezca a la razón una dificultad especial que requiera existencia de una virtud, a no ser que se trate de un mal superior, el cual no parece ser más que uno en cada género de pasión. Por eso, a las iras no se les asigna más que una virtud, que es la mansedumbre; y a las audacias, tan sólo otra, que es la fortaleza. En cambio, el bien, aunque no sea excelente en el género de tal pasión, conlleva dificultad, que requiere la moderación de la virtud. De ahí que sobre las concupiscencias se pongan diversas virtudes morales, según queda dicho (sol.).

11. L.2 c.7 n.13 (BK 1108a28): S. TH., lect.9. 12. L.2 c.7 n.12 (BK 1108a20). 13. L.2 c.7 n.13 (BK 1108a24). 14. *Eth.* 1.2 c.7 n.1 (BK 1107a32). 15. Cf. a.4 sol. al final. 16. §31: MG 3,732.

---

a La fortaleza y la mansedumbre, enumeradas al final del artículo quinto, sin justificación en el cuerpo del artículo, habían sido ya explicadas en el artículo cuarto, y vuelven a aparecer en la respuesta *ad 4* del artículo quinto.

CUESTIÓN 61

Sobre las virtudes cardinales

A continuación se ha de tratar de las virtudes cardinales (cf. q.58 introd.). Y son cinco los problemas a atender:

1. Las virtudes morales, ¿deben llamarse cardinales o principales?—2. El número de las mismas.—3. ¿Cuáles son?—4. ¿Difieren entre sí?—5. ¿Se dividen convenientemente en virtudes políticas, purgativas, de alma purificada y ejemplares?

ARTÍCULO 1

¿Deben llamarse cardinales o principales las virtudes morales?

Infra q.66 a.4; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.1 q.[a]2; *De virtut.* a. 12 ad 24; *De virt. card.* a.1.

Objeciones por las que parece que las virtudes morales no deben llamarse cardinales o principales.

1. *Las cosas que se dividen por oposición son simultáneas en naturaleza,* como se dice en los *Predicamentos*[1], y así no es una más principal que otra. Pero todas las virtudes dividen por oposición el género de virtud. Luego ninguna de ellas debe llamarse principal.

2. El fin es más principal que las cosas que se ordenan al fin. Pero las virtudes teologales versan sobre el fin, mientras que las virtudes morales versan sobre los medios para el fin. Luego no deben llamarse virtudes principales o cardinales las virtudes morales, sino más bien las teologales.

3. Es más principal aquello que es tal por esencia que lo que lo es por participación. Pero las virtudes intelectuales pertenecen a lo que es racional por esencia, mientras que las virtudes morales pertenecen a lo que es racional por participación, según se ha dicho anteriormente (q.56 a.6 ad 2; q.58 a.3; q.59 a.4 obj.2). Luego no son las principales las virtudes morales, sino más bien las intelectuales.

En cambio, dice San Ambrosio, en *Super Lucam*[2], al exponer aquello de «bienaventurados los pobres de espíritu»: *Sabemos que hay cuatro virtudes cardinales, a saber: la templanza, la justicia, la prudencia y la fortaleza.* Pero éstas son virtudes morales. Luego las virtudes morales son virtudes cardinales.

Solución. *Hay que decir:* Cuando hablamos de la virtud, sin más, se entiende que nos referimos a la virtud humana. Pero, según se ha dicho anteriormente (q.56 a.3), virtud humana, según la razón perfecta de virtud, es aquella que requiere rectitud del apetito, pues tal virtud no sólo confiere facultad de obrar bien, sino que causa también el uso de la buena obra. En cambio, según la razón imperfecta de virtud, se dice también virtud aquella que no requiere rectitud del apetito, porque sólo confiere facultad de obrar bien, sin causar el ejercicio de la buena obra. Ahora bien, es sabido que lo perfecto es más principal que lo imperfecto. Por consiguiente, las virtudes que implican rectitud del apetito son principales. Tales son las virtudes morales, y, entre las intelectuales, la prudencia, que es también de algún modo virtud moral, por razón de la materia, según consta por lo dicho anteriormente (q.57 a.4; q.58 a.3 ad 1). Por consiguiente, las llamadas virtudes principales o cardinales están convenientemente colocadas entre las virtudes morales[a].

1. ARISTÓTELES, c.10 n.3 (BK 14b33). 2. *In Luc.* 1.5 sobre 6,20: ML 15,1738.

a Como ya indicamos en la introducción al tratado III e), «virtudes cardinales» en el sentido más propio, como las entiende Santo Tomás, no son todas las virtudes morales, sino cuatro especies átomas de ellas, que ejercen especial influjo sobre las de su género. La metáfora patrística de los *cardines* o quicios tiene resonancias bíblicas: «Como las puertas giran en sus quicios, así el perezoso en su lecho» (Prov 26,14).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando un género unívoco se divide en sus especies, entonces las partes de la división son iguales en cuanto a la razón genérica, si bien en cuanto a la naturaleza real una especie es más principal y más perfecta que la otra, como el hombre respecto de los demás animales. Pero cuando se trata de la división de un todo análogo, que se predica de sus partes según un orden de prioridad y posterioridad, entonces nada prohíbe que una sea más principal que otra, incluso en cuanto a la razón común, como la sustancia se dice ente de modo más principal que el accidente. Y tal es la división de las virtudes en diversos géneros de virtudes, ya que el bien de la razón no se da en todas ellas según el mismo orden.

2. *A la segunda hay que decir:* Las virtudes teológicas están por encima del hombre, según se ha dicho anteriormente (q.58 a.3 ad 3). Por eso no son propiamente virtudes humanas, sino *sobrehumanas* o divinas.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque las demás virtudes intelectuales, distintas de la prudencia, sean más principales que las morales en cuanto al sujeto, sin embargo, no son más principales en cuanto a la razón de virtud, que se refiere al bien, que es el objeto del apetito.

ARTÍCULO 2

¿Son cuatro las virtudes cardinales?

Infra q.66 a.4; *In Sent.* 3 d.33 q.2 a.1 q.[a]3; *In Ethic.* 2 lect.8; *De virtut.* a.12 ad 25; *De virt. card.* a.1.

Objeciones por las que parece que las virtudes cardinales no son cuatro.

1. La prudencia dirige a las demás virtudes morales, según consta por lo dicho anteriormente (q.58 a.4). Pero lo que dirige otras cosas es principal. Luego sólo la prudencia es virtud principal.

2. Las virtudes principales son de algún modo morales. Pero a las operaciones morales somos dirigidos por la razón práctica y por el apetito recto, según se dice en el libro VI *Ethic.*[3] Luego sólo hay dos virtudes cardinales.

3. También entre otras virtudes una es más principal que otra. Pero para que una virtud se llame principal no se requiere que sea principal respecto de todas, sino respecto de algunas. Luego parece que son muchas más las virtudes principales.

En cambio está la afirmación de San Gregorio, en el libro II *Moral.*[4]: *Toda la estructura del bien obrar se levanta sobre cuatro virtudes.*

Solución. *Hay que decir:* El número de determinadas cosas puede tomarse, bien atendiendo a los principios formales, bien a los sujetos en que se dan. De uno y otro modo resultan ser cuatro las virtudes cardinales. Efectivamente, el principio formal de la virtud, de la que ahora hablamos, es el bien de la razón. Y éste puede considerarse de dos modos. Uno, en cuanto que consiste en la misma consideración de la razón, y así habrá una virtud principal, que se llama *prudencia.* De otro modo, en cuanto que el orden de la razón se realiza en alguna otra cosa; bien sean las operaciones, y así resulta la *justicia;* bien sean las pasiones, y así es necesario que existan dos virtudes, porque es necesario poner el orden de la razón en las pasiones, habida cuenta de su repugnancia a la razón, que se manifiesta de dos modos: uno, en cuanto que la pasión impulsa a algo contrario a la razón; y así es necesario que la pasión sea reprimida, de donde le viene el nombre a la *templanza;* de otro modo, en cuanto que la pasión retrae de realizar lo que la razón dicta, como es al temor de los peligros y de los trabajos, y así es necesario que el hombre se afiance en lo que dicta la razón para que no retroceda, de donde le viene el nombre a la *fortaleza.*

De modo parecido resulta el mismo número atendiendo al sujeto, pues el sujeto de la virtud, de la que hablamos ahora, es cuádruple, a saber: el que es racional por esencia, al que perfecciona la *prudencia;* y el que es racional por participación, que se divide en tres: la voluntad, que es el sujeto de la *justicia;* el apetito concupiscible, que es el sujeto de la *templanza;* y el apetito irascible, que es el sujeto de la *fortaleza.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prudencia es ab-

3. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1139a24): S. TH., lect.2.

4. C.49: ML 75,592.

solutamente la más principal de todas; pero las demás son principales cada una en su género.

2. *A la segunda hay que decir:* El sujeto racional por participación es triple, según queda dicho (en la sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las otras virtudes, de las cuales una es más principal que otra, se reducen a las cuatro mencionadas, lo mismo en cuanto al sujeto que en cuanto a las razones formales.

ARTÍCULO 3

¿Deben llamarse principales otras virtudes más bien que éstas?

In Sent. 3 d.33 q.2 a.1 q.ª4; *In Ethic.* 2 lect.8; *De virtut.* a.12 ad 26; *De virt. card.* a.1.

Objeciones por las que parece que otras virtudes deben llamarse principales más que éstas.

1. Aquello que es máximo en cada género parece ser lo más principal. Pero *la magnanimidad obra lo grande en todas las virtudes,* según se dice en el libro IV *Ethic.*[5] Luego la magnanimidad debe llamarse, más que ninguna otra, virtud principal.

2. Aquello por lo que las demás virtudes se afianzan parece que es virtud principalísima. Pero tal es la humildad, pues dice San Gregorio[6] que *quien posee las demás virtudes sin la humildad es como quien lleva pajas contra el viento.* Luego parece que la humildad es la virtud principalísima.

3. Aquello que es perfectísimo parece ser lo principal. Pero eso es propio de la paciencia, según aquello de Sant 1,4: *La paciencia tiene obra perfecta.* Luego la paciencia debe tenerse por virtud principal.

En cambio, Tulio Cicerón, en su *Rhetorica*[7], reduce todas las otras a estas cuatro.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (a.2), estas cuatro virtudes cardinales se toman según las cuatro razones formales de virtud en el sentido en que hablamos ahora de ella; razones que en algunos actos y pasiones se dan de manera principal. Así, el bien que consiste en la consideración de la razón, se encuentra principalmente en el mismo imperio de la razón, no en el consejo ni en el juicio, según queda dicho (q.57 a.6). De modo parecido, el bien de la razón tal como se realiza en las operaciones en cuanto rectas y debidas se encuentra principalmente en los cambios y distribuciones que se tienen con otros en igualdad. El bien de refrenar las pasiones se encuentra principalmente en las pasiones que son más difíciles de reprimir, que son las delectaciones del tacto. Y el bien de la firmeza para mantenerse en el bien de la razón frente al ímpetu de las pasiones se manifiesta principalmente en los peligros de muerte, contra los cuales es muy difícil mantenerse firme.

Así, pues, podemos considerar las cuatro antedichas virtudes de dos modos. Uno, en cuanto a las razones formales comunes, y en este sentido se llaman principales, como generales a todas las virtudes, de manera que toda virtud que obre el bien en la consideración de la razón se llame prudencia; y que toda virtud que obra el bien debido y recto se llame justicia; y que toda virtud que cohíbe y reprime las pasiones se llame templanza; y que toda virtud que fortalece el alma contra cualquier pasión se llame fortaleza. Y en este sentido hablan muchos de estas virtudes, tanto doctores sagrados[8] como filósofos[9]. De este modo, las otras virtudes están contenidas en éstas. Teniendo esto en cuenta, cesan todas las objeciones.

Pero también pueden considerarse de otro modo, en cuanto que estas virtudes reciben su denominación de aquello que es principal en cada materia, y así son virtudes especiales, contradivididas de las demás. Se llaman, sin embargo, principales respecto de las otras por la principalidad de la materia. Así se llama prudencia a la que es preceptiva; se llama justicia a la que versa sobre las acciones debidas entre iguales; se llama templanza a la que reprime la concupiscencia de los

5. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 1123B30): S. TH., lect.8. 6. *In Evang.* 1.1 hom. 7: ML 76,1103. 7. L.2 c.53-54 (DD 1,165). 8. Cf. S. AMBROSIO, *De off. minist.* 1.1 c.36: ML 16,82; S. AGUSTÍN, *De mor. Eccl. cathol.* 1.1 c.15: ML 32,1322; S. GREGORIO, *Moral.* 1.22 c.1: ML 76,212. 9. Cf. SÉNECA, *Ad Lucilium* epist. 67 (DD 651).

placeres del tacto; y se llama fortaleza a la que causa firmeza ante los peligros de muerte.

Y así cesan también *todas las objeciones:* porque si otras virtudes pueden ofrecer otros modos de principalidad, éstas, sin embargo, se llaman principales por razón de la materia, según queda dicho (sol.).

ARTÍCULO 4

¿Se distinguen entre sí las cuatro virtudes cardinales?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.1 q.ª3; *In Ethic.* 2 lect.8; *De virtut.* a.12 ad 23; *De virt. card.* a.1 ad 1.

Objeciones por las que parece que las cuatro antedichas virtudes no son virtudes diversas ni distintas entre sí.

1. Dice San Gregorio, en el libro XXII *Moral.*[10], que *la prudencia no es verdadera si no es justa, templada y fuerte; ni es perfecta la templanza si no es fuerte, justa y prudente; ni es íntegra la fortaleza si no es prudente, templada y justa; ni es verdadera la justicia si no es prudente, fuerte y templada.* Pero esto no ocurriría si las dichas cuatro virtudes fuesen distintas entre sí, pues las diversas especies de un mismo género no se denominan mutuamente. Luego dichas virtudes no se distinguen entre sí.

2. Tratándose de cosas distintas entre sí, lo que es propio de una no se atribuye a otra. Pero lo que es de la templanza se atribuye a la fortaleza, pues dice San Ambrosio, en el libro I *De offic.* [11]: *Con razón se habla de fortaleza cuando cada uno se vence a sí mismo, y no se deja ablandar y doblegar por ningún atractivo.* Y de la templanza también dice [12] que *guarda la medida u orden en todas las cosas que juzgamos que han de ser hechas o dichas.* Luego parece que estas virtudes no son distintas entre sí.

3. Dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[13], que para la virtud se requieren estas cosas: *primero, que sepa lo que hace; segundo, que elija, y que elija por un fin determinado; tercero, que se mantenga firme e inmóvil en el obrar.* Pero la primera condición parece pertenecer a la prudencia, que es la recta razón de lo agible; la segunda, esto es, el elegir, parece pertenecer a la templanza, por la que uno no obra por pasión, sino por elección, refrenando las pasiones; la tercera, el que uno obre por el fin debido, alude a una cierta rectitud, que parece pertenecer a la justicia; la última, esto es, la firmeza e inmovilidad, pertenece a la fortaleza. Luego cualquiera de estas virtudes es condición general de todas las virtudes. Luego no se distinguen entre sí.

En cambio, dice San Agustín, en el libro *De moribus Eccles.*[14], que *la virtud es cuádruple debido al efecto vario del amor,* y a continuación habla de las cuatro antedichas virtudes. Luego esas cuatro virtudes son distintas entre sí.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (a.3), las antedichas cuatro virtudes son tomadas en dos acepciones por los diversos autores. Unos[15] las toman en cuanto significan ciertas condiciones generales del alma humana, que se encuentran en todas las virtudes, de modo que la prudencia no es otra cosa que cierta rectitud de discreción en toda clase de actos y de materias; la justicia, cierta rectitud de alma por la que el hombre obra lo que debe en cualquier materia; la templanza, cierta disposición del alma que modera cualquier pasión u operación, para que no traspasen los límites debidos; la fortaleza, cierta disposición del alma por la que se afianza en lo que es conforme a la razón frente a cualquier ímpetu pasional o al cansancio de las operaciones. Ahora bien, estas cuatro condiciones distinguidas de este modo no importan diversidad de hábitos virtuosos en cuanto a la justicia, la templanza y la fortaleza. En efecto, a cualquier virtud moral, por el hecho de ser hábito, le corresponde cierta firmeza, para no dejarse mover en contrario, lo cual se ha dicho que pertenece a la fortaleza. Por ser virtud, ha de ordenarse al bien, en lo cual va implícita la razón de rectitud o débito, que se decía pertenecer a la justicia. Por ser virtud moral que participa de la razón ha de mantener el modo de la razón en

10. C.1: ML 76,212. 11. C.36: ML 16,82. 12. C.24: ML 16,62. 13. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1105a31): S. TH., lect.4. 14. C.15: ML 32,1322. 15. A esta opinión se refiere S. ALBERTO MAGNO, *Summa de bono,* quien la atribuye a Felipe Canciller.

todo sin extralimitarse, que se decía pertenecer a la templanza. Tan sólo el tener discreción, que se atribuía a la prudencia, parece distinguirse de las otras tres condiciones, en cuanto que esto pertenece a la misma razón por esencia, mientras que las otras tres condiciones importan cierta participación de la razón, a modo de cierta aplicación a las pasiones u operaciones. Así, pues, según esto, la prudencia sería virtud distinta de las otras tres; mas las otras tres no serían virtudes distintas entre sí, pues es claro que una misma e idéntica virtud es hábito y es virtud y es moral.

Otros[16], en cambio, con más acierto, toman estas cuatro virtudes en su determinación a materias especiales, de modo que cada una de ellas se concreta en una materia en la que es de alabar principalmente aquella condición general que da nombre a la virtud, conforme se ha dicho anteriormente (a.3). Y en este aspecto es manifiesto que dichas virtudes son hábitos diversos, distintos según la diversidad de objetos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio habla de las cuatro virtudes mencionadas según la primera acepción. O también puede decirse que estas cuatro virtudes se intercambian la denominación por cierta redundancia, pues lo que es propio de la prudencia redunda en las otras virtudes en cuanto que están dirigidas por la prudencia. Y cada una de las demás redunda en las otras en el sentido de que quien puede lo que es más difícil puede también lo que es menos difícil. De ahí que quien puede refrenar las concupiscencias de los placeres del tacto para que no se excedan en el modo, lo que es dificilísimo, se habilita por lo mismo para refrenar la audacia de cara a los peligros de muerte, para que no acometa inmoderadamente, lo cual es mucho más fácil, y en este sentido se habla de fortaleza temperada. A su vez, se dice que la templanza es fuerte por la redundancia de la fortaleza en ella, en el sentido de que quien tiene, por la fortaleza, el ánimo firme frente a los peligros de muerte, cosa dificilísima, está habilitado para mantenerse firme frente a los ímpetus de las delectaciones, pues, como dice Tulio Cicerón, en el libro I *De offic.*[17], *no es razonable que quien no se doblega por el miedo, sea vencido por la concupiscencia; ni que sea vencido por el placer quien se muestra invicto en el trabajo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Por lo dicho ya es clara la respuesta a la segunda objeción, pues la templanza guarda la moderación en todo, y la fortaleza mantiene el ánimo inflexible contra el atractivo de los placeres, bien en cuanto que estas virtudes significan ciertas condiciones generales de las virtudes, bien por redundancia, según queda explicado.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquellas cuatro condiciones generales de las virtudes que señala el Filósofo no son propias de las virtudes de que estamos hablando, aunque pueden apropiarse a ellas conforme se ha explicado (sol.).

ARTÍCULO 5

¿Se dividen convenientemente las virtudes cardinales en virtudes políticas, purgativas, de alma purificada y ejemplares?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.4 ad 2; d.34 q.1 a.1 obj.6; *De verit.* q.26 a.8 ad 2.

Objeciones por las que parece que estas cuatro virtudes no se dividen convenientemente en virtudes ejemplares, de alma purificada, purgativas y políticas.

1. Según dice Macrobio, en el libro I *Super somnium Scipionis*[18], *las virtudes ejemplares son las que existen en la misma mente divina.* Pero dice el Filósofo, en el libro X *Ethic.*[19], que *es ridículo atribuir a Dios justicia, fortaleza, templanza y prudencia.* Luego estas virtudes no pueden ser ejemplares.

2. Se llaman virtudes de alma purificada las que existen sin pasiones, pues dice Macrobio[20] que *es propio de la templanza de alma purificada no reprimir las concupiscencias terrenas, sino olvidarlas totalmente; y de la fortaleza, ignorar las pasiones, no vencerlas.* Ahora bien, se ha dicho anteriormente (q.59 a.5) que estas virtudes

16. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.7 n.2 (BK 1107a33); cf. también CICERÓN, *De iuvent.* l.2 c.53 (DD 1,165). 17. C.20 (DD 4,441). 18. C.8 (DD 33). 19. ARISTÓTELES, c.8 n.7 (BK 1178b10): S. TH., lect.12. 20. *In somn. Scipion.* l.1 c.8 (DD 33).

no pueden darse sin pasiones. Luego las virtudes cardinales no pueden ser virtudes de alma purificada.

3. Llama purgativas[21] a las virtudes de aquellos hombres *que con cierta huida de las cosas humanas se entregan exclusivamente a las divinas.* Pero esto parece vicioso, pues dice Tulio Cicerón, en el libro I *De offic.*[22], que *a quienes dicen despreciar lo que la mayoría admira, el poder y la magistratura, pienso que no sólo no se les ha de alabar, sino que más bien se les ha de vituperar.* Luego no hay virtudes purgativas.

4. Llama virtudes políticas[23] a aquellas *por las que los buenos varones trabajan por el bien de la república y por la seguridad de la ciudad.* Pero al bien común tan sólo se ordena la justicia legal, según dice Aristóteles, en el libro V *Ethic.*[24] Luego, las otras virtudes no deben llamarse políticas.

En cambio, dice Macrobio en el lugar citado[25]: *Platino, príncipe con Platón entre los maestros de filosofía, dice que «son cuatro los géneros de las virtudes cuaternas. Las primeras de ellas se llaman políticas; las segundas, purgativas; las terceras, de alma purificada; las cuartas, ejemplares».*

Solución. *Hay que decir:* Como dice San Agustín, en el libro *De moribus Eccles.*[26], *es necesario que el alma vaya en pos de algo para que pueda nacer en ella la virtud; y esto es Dios, cuyo seguimiento nos hace vivir bien.* Es necesario, por tanto, que el ejemplar de la virtud humana preexista en Dios, lo mismo que en El preexisten las razones de todas las cosas. Así, pues, la virtud puede ser considerada en cuanto existiendo ejemplarmente en Dios; y, en este sentido, se habla de virtudes *ejemplares,* de modo que la misma mente divina se llame en Dios prudencia; templanza, la conversión de la intención divina sobre sí mismo, al modo como en nosotros entendemos por templanza la conformidad del apetito concupiscible con la razón; la fortaleza de Dios es su inmutabilidad; y la justicia de Dios es el cumplimiento de la ley eterna en sus obras, tal como dijo Plotino[27].

Y dado que el hombre es por naturaleza animal político, estas virtudes, en cuanto que existen en el hombre según la condición de su naturaleza, se llaman *políticas,* por cuanto el hombre mediante estas virtudes se comporta rectamente en las actividades humanas. En tal sentido hemos hablado de estas virtudes hasta aquí.

Pero como pertenece también al hombre tender cuanto puede a las cosas divinas, según dice también el Filósofo, en el libro X *Ethic.*[28], y nos lo recomienda de muchas maneras la Sagrada Escritura, como aquel pasaje de Mt 5,48: *Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto,* es necesario poner algunas virtudes medias entre las políticas, que son virtudes humanas, y las ejemplares, que son virtudes divinas. Estas virtudes intermedias se distinguen según la diversidad que hay entre el movimiento y el término. Es decir, que unas son las virtudes de los que están en camino tendiendo a la semejanza divina, y se llaman virtudes *purgativas.* Entonces, la prudencia, mediante la contemplación de las cosas divinas, se desentiende de todas las cosas mundanas, y dirige todo el pensamiento del alma a Dios; la templanza abandona, en cuanto lo permite la naturaleza, los cuidados que pide el cuerpo; la fortaleza hace que el alma no tema abandonar el cuerpo y elevarse a las cosas superiores; y la justicia hace que el alma consienta totalmente seguir el camino de tal propósito. Otras son las virtudes de los que ya han conseguido la semejanza divina, y éstas se llaman virtudes *del alma ya purificada.* Entonces la prudencia se ocupa tan sólo en contemplar las cosas divinas; la templanza desconoce los deseos terrenos; la fortaleza ignora las pasiones; la justicia, imitando la mente divina, se asocia con ella en alianza perpetua. Se trata de las virtudes de los bienaventurados, o de algunas personas muy perfectas de este mundo[b].

21. MACROBIO, *In somn. Scipion.* l.1 c.6 (DD 32). 22. C.21 (DD 4,441). 23. MACROBIO, *In somn. Scipion.* l.1 c.6 (DD 32). 24. ARISTÓTELES, c.1 n.13 (BK 1129b15). 25. *In somn. Scipion.* 1.1 c.8 (DD 32). 26. C.6: ML 32,1314. 27. Cf. MACROBIO, *In somn. Scipion.* 1.1 c.8 (DD 34). 28. ARISTÓTELES, c.7 n.8 (BK 1177b26): S. TH., lect.11.

b Santo Tomás acepta la división de Macrobio de las virtudes en *políticas, purgativas, de alma purificada y ejemplares,* como otros tantos grados de perfección accidental de la virtud. El aspec-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo habla de estas virtudes referidas a las cosas humanas, por ejemplo, la justicia que versa sobre las compras y ventas; la fortaleza, que versa sobre los temores, y la templanza que versa sobre las concupiscencias; pues en este sentido es ridículo atribuirlas a Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Las virtudes humanas, es decir, las virtudes de los hombres que viven en este mundo, versan sobre las pasiones. Pero las virtudes de los hombres que han conseguido la plena bienaventuranza se dan sin las pasiones. Por eso dice Plotino[29] que *las virtudes políticas suavizan las pasiones,* es decir, las reducen al medio; *las segundas,* es decir, las purgativas, *las quitan; las terceras,* que son las del alma purgada, *las olvidan; en las cuartas,* es decir, en las ejemplares, *no se permite nombrarlas.* Aunque también pueda decirse que habla aquí de las pasiones en cuanto significan ciertos movimientos desordenados.

3. *A la tercera hay que decir:* Descuidar las cosas humanas cuando la necesidad se impone, es vicioso. En otros casos es virtuoso. Por eso dice Tulio Cicerón poco antes[30]: *Quizás haya que tener concesiones con los que no se ocupan de la república, porque, dotados de excelente ingenio, se dedicaron a la enseñanza; y también con aquellos que, por su débil salud o impedidos por alguna causa más grave, se retiraron de la vida pública, cediendo a otros el poder y la gloria de su administración.* Lo cual concuerda con aquello que dice San Agustín, en el libro XIX *De civ. Dei*[31]: *La caridad de la verdad busca el ocio santo; la necesidad de la caridad asume el negocio justo. Si nadie impone esta carga, uno se ha de dedicar a la búsqueda y contemplación de la verdad; pero si se impone, uno ha de aceptarla por la necesidad de la caridad.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Sólo la justicia legal mira directamente al bien común; pero ella, por el imperio, convoca a todas las demás virtudes al bien común, según dice el Filósofo, en el libro V *Ethic.*[32] Pues hay que tener en cuenta que a las virtudes políticas, tal como se entienden aquí, pertenece no sólo obrar bien en orden al bien común, sino también respecto de las partes del bien común, como son las familias y las personas en particular.

29. MACROBIO, *In somn. Scipion.* l.1 c.8 (DD 32). 30. *De off.* l.1 c.21 (DD 4,441). 31. C.19: ML 41,647. 32. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1129b31): S. TH., lect.2.

to histórico-doctrinal de este artículo se encuentra cuidadosamente estudiado en la obra citada en bibliografía de H. van Lieshout.

CUESTIÓN 62

Sobre las virtudes teológicas

Seguidamente hemos de tratar de las virtudes teológicas (cf. q.57 introd.), indagando cuatro cosas sobre ellas:

1. ¿Existen algunas virtudes teológicas?—2. ¿Son las virtudes teológicas distintas de las virtudes intelectuales y morales?—3. ¿Cuántas y cuáles son?—4. El orden entre ellas.

ARTÍCULO 1

¿Existen algunas virtudes teológicas?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.4 q.[a]3; *De virtut.* a.10 y 12.

Objeciones por las que parece que no existen algunas virtudes teológicas.

1. Según se dice en el libro VII *Physic.* [1], *la virtud es disposición de lo perfecto para lo óptimo; y entiendo por perfecto lo que está dispuesto de acuerdo con la naturaleza.* Pero lo que es divino está por encima de la naturaleza del hombre. Luego las virtudes teológicas no son virtudes del hombre.

2. Se dice que las virtudes teológicas son como virtudes divinas. Pero las virtudes divinas son las virtudes ejemplares, según se ha dicho (q.61 a.5), que no existen en nosotros, sino en Dios. Luego las virtudes teológicas no son virtudes del hombre.

3. Se llama virtudes teológicas a aquellas por las que nos ordenamos a Dios, que es el primer principio y el último fin de las cosas. Pero el hombre, por la misma naturaleza de la razón y de la voluntad, está ordenado al primer principio y al último fin. Luego la razón y la voluntad, para ordenarse a Dios, no requieren otros hábitos de virtudes teológicas.

En cambio, los preceptos de la ley se refieren a los actos de las virtudes. Pero sobre los actos de la fe, la esperanza y la caridad se dan preceptos en la ley divina, pues en Eclo 2,8ss, se dice: *Los que teméis al Señor creed en El;* y también: *esperad en El;* y: *amadle.* Luego la fe, la esperanza y la caridad son virtudes que ordenan a Dios; son, por tanto, teológicas.

Solución. *Hay que decir:* La virtud perfecciona al hombre para aquellos actos por los que se ordena a la bienaventuranza, según consta por lo dicho anteriormente (q.5 a.7). Pero hay una doble bienaventuranza o felicidad del hombre, según se ha dicho anteriormente (q.5 a.5). Una es proporcionada a la naturaleza humana, es decir, que el hombre puede llegar a ella por los principios de su naturaleza. Otra es la bienaventuranza que excede la naturaleza del hombre, a la cual no puede llegar el hombre si no es con la ayuda divina mediante una cierta participación de la divinidad, conforme a aquello que se dice en 2 Pe 1,4, que por Cristo hemos sido hechos *partícipes de la naturaleza divina.* Y como esta bienaventuranza excede la proporción de la naturaleza humana, los principios naturales del hombre que le sirven para obrar bien proporcionalmente a su naturaleza, no son suficientes para ordenar al hombre a dicha bienaventuranza. De ahí que sea necesario que se le sobreañadan al hombre algunos principios divinos por los cuales se ordene a la bienaventuranza sobrenatural, al modo como por los principios naturales se ordena al fin connatural, aunque sea con la indispensable ayuda divina. Y estos principios se llaman virtudes *teológicas*[a], en primer lu-

1. ARISTÓTELES, Text. 17 (BK 246b23): S. TH., lect.5; cf. l.7 c.3 n.4 (BK 246a13).

a La denominación de virtudes *teológicas* (BENEDICTO XII, *Benedictus Deus:* DS 1000) o *teologales* (como las llamaba el C.I.C. anterior, can.2104) aparece en el siglo XII como equivalente de virtudes *católicas, meritorias* o *infusas,* de las que hablaban los *teólogos,* en contraposición a las

gar, porque tienen a Dios por objeto, en cuanto que por ellas nos ordenamos rectamente a Dios; segundo, porque sólo Dios nos las infunde; y tercero, porque solamente son conocidas mediante la divina revelación, contenida en la Sagrada Escritura.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una naturaleza puede ser atribuida a una cosa de dos modos. Uno, por esencia; y en este sentido las virtudes teológicas exceden la naturaleza del hombre. De otro modo, por participación, al modo como el leño ardiendo participa de la naturaleza del fuego; y en este sentido el hombre se hace de algún modo partícipe de la naturaleza divina, según queda dicho (sol.). Y así estas virtudes convienen al hombre según la naturaleza participada.

2. *A la segunda hay que decir:* Estas virtudes no se llaman divinas como si Dios fuese virtuoso por ellas, sino porque Dios nos hace virtuosos por ellas y porque por ellas nos ordenamos a Dios. De ahí que no sean virtudes ejemplares, sino hechas a imitación de ellas.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón y la voluntad están naturalmente ordenadas a Dios, en cuanto que es principio y fin de la naturaleza, y según la proporción de la naturaleza. Pero en cuanto que es objeto de la bienaventuranza sobrenatural, la razón y la voluntad no están suficientemente ordenadas a Él por su propia naturaleza.

ARTÍCULO 2

¿Son las virtudes teológicas distintas de las virtudes intelectuales y morales?

In Sent. 3 d.23 q.1 a.4 q.ª3; *De verit.* q.14 a.3 ad 9; *De virtut.* a.12.

Objeciones por las que parece que las virtudes teológicas no se distinguen de las virtudes morales e intelectuales.

1. Las virtudes teológicas, si existen en el alma humana, es necesario que la perfeccionen, o en su parte intelectiva, o en su parte apetitiva. Pero las virtudes que perfeccionan la parte intelectiva se llaman intelectuales, y las virtudes que perfeccionan la parte apetitiva son las morales. Luego las virtudes teológicas no se distinguen de las morales e intelectuales.

2. Se llaman virtudes teológicas las que nos ordenan a Dios. Pero entre las virtudes intelectuales hay una que nos ordena a Dios, esta es la sabiduría, que trata de las cosas divinas, puesto que considera la causa suprema. Luego las virtudes teológicas no se distinguen de las virtudes intelectuales.

3. San Agustín muestra, en el libro *De moribus Eccles.*[2], cómo las cuatro virtudes cardinales constituyen *el orden del amor*. Pero el amor es la caridad, que se señala como virtud teológica. Luego las virtudes morales no difieren de las teológicas.

En cambio, lo que está por encima de la naturaleza del hombre se distingue de lo que es conforme a ella. Pero las virtudes teológicas están por encima de la naturaleza del hombre, a la que corresponden, según la naturaleza, las virtudes intelectuales y morales, según consta por lo dicho anteriormente (q.58 a.3). Luego se distinguen entre sí.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.54 a.2 ad 1), los hábitos se distinguen específicamente según la diferencia formal de los objetos. Pero el objeto de las virtudes teológicas es el mismo Dios, fin último de las cosas, en cuanto excede el conocimiento de nuestra razón. En cambio, el objeto de las virtudes intelectuales y morales es

2. C.15: ML 32,1322.

virtudes políticas de que hablaban los filósofos. En el siglo XIII, al tratar de distinguir las tres virtudes infusas principales (fe, esperanza, caridad) de las demás virtudes católicas o teológicas, se reservó el nombre de teológicas o teologales para la tríada principal, que tiene a Dios por *objeto propio,* dando a las otras el nombre de morales o cardinales. Fueron Guillermo de Auxerre y Felipe el Canciller quienes pusieron en circulación esta denominación precisa. La fe, la esperanza y la caridad se llaman teológicas no sólo por ser causadas inmediatamente por Dios (como las demás infusas), por ser conocidas por divina revelación y ocuparse de ellas los teólogos (como de las demás virtudes católicas), sino y principalmente por tener a Dios *(Theos)* por objeto.

algo que puede ser comprendido por la razón humana. Por consiguiente, las virtudes teológicas se distinguen específicamente de las morales e intelectuales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las virtudes intelectuales y morales perfeccionan el entendimiento y el apetito del hombre según la proporción de la naturaleza humana, mientras que las virtudes teológicas los perfeccionan sobrenaturalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* La sabiduría que el Filósofo señala[3] como virtud intelectual considera las cosas divinas en cuanto que son objeto de investigación por la razón humana. En cambio, la virtud teológica versa sobre ellas en cuanto que exceden la razón humana.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la caridad sea amor, sin embargo, no todo amor es caridad. Por tanto, cuando se dice que toda virtud es orden del amor, la afirmación puede entenderse del amor en su acepción común o del amor de caridad. Si se toma el amor en su acepción común, entonces se dice que cada virtud es orden del amor en cuanto que para cualquiera de las virtudes cardinales se requiere que el afecto esté ordenado, y la raíz y principio de todo afecto es el amor, según se ha dicho anteriormente (q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.41 a.2 ad 1; q.56 a.3 ad 1). Pero si la afirmación se entiende del amor de caridad, entonces no quiere decir que cualquiera otra virtud sea esencialmente caridad, sino que todas las demás virtudes dependen de algún modo de la caridad, según se hará ver más adelante (q.65 a.2.4; 2-2 q.23 a.7).

ARTÍCULO 3

¿Son la fe, la esperanza y la caridad adecuadamente las virtudes teológicas?

2-2 q.17 a.6; *In Sent.* 3 d.23 q.1 a.5; d.26 q.2 a.3 q.ª1; *In I Cor.* 13 lect.2 y 4; *De virtut.* a.10 y 12; *In Col.* c.1 lect.2.

Objeciones por las que parece que la fe, la esperanza y la caridad no es la enumeración adecuada de las virtudes teológicas.

1. Las virtudes teológicas están respecto de la bienaventuranza divina en la misma relación que la inclinación natural respecto del fin connatural. Pero entre las virtudes ordenadas al fin connatural no se señala más que una virtud natural, a saber, el entendimiento de los principios. Luego no debe haber más que una virtud teológica.

2. Las virtudes teológicas son más perfectas que las virtudes intelectuales y morales. Pero entre las virtudes intelectuales no se señala la fe, que es algo menos que virtud, por ser un conocimiento imperfecto. De modo parecido, tampoco entre las virtudes morales se señala la esperanza, que es algo menos que virtud, por ser una pasión. Luego mucho menos deben señalarse como virtudes teológicas.

3. Las virtudes teológicas ordenan el alma del hombre a Dios. Pero el alma del hombre no puede ordenarse a Dios sino por su parte intelectiva, en la que está el entendimiento y la voluntad. Luego no debe haber más que dos virtudes teológicas, una que perfeccione el entendimiento y otra que perfeccione la voluntad.

En cambio, dice San Pablo, 1 Cor 13,13: *Ahora permanecen la fe, la esperanza, la caridad; estas tres.*

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.1), las virtudes teológicas ordenan al hombre a la bienaventuranza sobrenatural al modo como la inclinación natural. Pero esto sucede de dos modos. Primero, según la razón o entendimiento, en cuanto contiene los primeros principios universales, que nos son conocidos por la luz natural del entendimiento, de los que parte la razón, tanto en el orden especulativo como en el orden práctico. Segundo, por la rectitud de la voluntad, que tiende naturalmente al bien de la razón.

Pero estas dos cosas son insuficientes en orden a la bienaventuranza sobrenatural según aquello de 1 Cor 2,9: *Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman.* Fue, pues, necesario que en cuanto a lo uno y a lo otro el hombre fuese sobrenaturalmente dotado para or-

3. ARISTÓTELES, *Eth.* l.6 c.3 n.1 (BK 1139b17).

denarlo al fin sobrenatural. Y así, primeramente, en cuanto al entendimiento, se dota al hombre de ciertos principios sobrenaturales conocidos por la luz divina: son las verdades a creer, sobre las que versa la fe. En segundo lugar, la voluntad se ordena a aquel fin, en cuanto al movimiento de intención, que tiende a él como a algo que es posible conseguir, lo cual pertenece a la esperanza; y en cuanto a cierta unión espiritual, por la que se transforma de algún modo en aquel fin, lo cual se realiza por la caridad. En efecto, el apetito de cualquier cosa se mueve naturalmente y tiende al fin que le es connatural; y este movimiento proviene de cierta conformidad de la cosa con su fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento necesita las especies inteligibles para entender, y por eso hay que poner en él algún hábito natural, sobreañadido a la potencia. Pero la naturaleza misma de la voluntad basta para el orden natural al fin, tanto para la intención del fin como para la conformidad con él. Pero en orden a las cosas que están sobre la naturaleza, la naturaleza de la potencia no basta para ninguna de estas dos cosas. Por eso es necesario que se añadan hábitos sobrenaturales para lo uno y para lo otro.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe y la esperanza importan cierta imperfección, porque la fe es de lo que no se ve, y la esperanza es de lo que no se posee. De ahí el que tener fe y esperanza de las cosas que caen bajo el poder humano no alcance la condición de virtud. Pero tener fe y esperanza de las cosas que están por encima de la facultad de la naturaleza humana, excede toda virtud proporcionada al hombre, según aquello de 1 Cor 1,25: *La flaqueza de Dios es más poderosa que los hombres.*

3. *A la tercera hay que decir:* Al apetito corresponden dos cosas, a saber: el movimiento hacia el fin y la conformación con el fin por el amor. De ahí que sea necesario poner dos virtudes teológicas en el apetito humano, esto es, la esperanza y la caridad.

ARTÍCULO 4

¿Precede la fe a la esperanza y la esperanza a la caridad?

Infra q.65 a.5; 2-2 q.4 a.7; q.17 a.7 y 8; *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.5; d.26 q.2 a.3 q.ª2; *De spe* a.3.

Objeciones por las que parece que no es éste el orden de las virtudes teologales: que la fe preceda a la esperanza y la esperanza a la caridad.

1. La raíz es anterior a aquello que procede de la raíz. Pero la caridad es la raíz de todas las virtudes, según aquello de Ef 3,17: *Radicados y fundados en la caridad.* Luego la caridad precede a las otras.

2. Dice San Agustín, en el libro I *De doct. Christ.*[4]: *Uno no puede amar lo que no cree que exista. Pero si cree y ama, obrando bien llega también a esperar.* Luego parece que la fe precede a la caridad y la caridad a la esperanza.

3. El amor es el principio de todo afecto, según queda dicho (a.2 ad.3). Pero la esperanza significa un cierto afecto, pues es una determinada pasión, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.4). Luego la caridad, que es amor, precede a la esperanza.

En cambio, está el orden en que las enumera San Pablo (1 Cor 13,13) diciendo: *Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad.*

Solución. *Hay que decir:* Hay un doble orden, a saber: el de generación y el de perfección. En el orden de generación, en el que la materia precede a la forma, y lo imperfecto a lo perfecto en un mismo sujeto, la fe precede a la esperanza, y la esperanza, a la caridad, en cuanto a sus actos (pues los hábitos se infunden simultáneamente). Pues el movimiento apetitivo no puede tender a algo esperando o amando a no ser que sea aprehendido por el sentido o por el entendimiento. Ahora bien, por la fe aprehende el entendimiento las cosas que se esperan y se aman. Por tanto, en el orden de generación, es necesario que la fe preceda a la esperanza y a la caridad. De modo parecido, el hombre ama algo porque lo aprehende como bien suyo. Ahora bien, por el hecho de que el

4. C.37: ML 34,35.

hombre espera de alguien poder él conseguir el bien, estima como un bien suyo a aquel en quien pone su esperanza. Por consiguiente, del hecho mismo de que el hombre espera en alguien, pasa a amarlo. Y así, en el orden de la generación, y según los actos, la esperanza precede a la caridad.

Pero en el orden de perfección, la caridad precede a la fe y a la esperanza, porque tanto la fe como la esperanza están informadas por la caridad y de ella reciben la perfección de virtud. Pues de este modo la caridad es madre y raíz de todas las virtudes, en cuanto que es forma de todas ellas, según se dirá posteriormente (2-2 q.23 a.7.8).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Con lo dicho ya queda respondida la primera dificultad.

2. *A la segunda hay que decir:* San Agustín habla de la esperanza por la que uno espera, en virtud de los méritos ya habidos, llegar a la bienaventuranza, lo cual pertenece a la esperanza formada, que sigue a la caridad. Pero uno puede esperar antes que tenga la caridad, no en virtud de los méritos habidos, sino por los méritos que espera tener.

3. *A la tercera hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.40 a.7), al tratar de las pasiones, la esperanza dice relación a dos cosas. A una, como a su objeto principal, esto es, al bien esperado, y respecto de él siempre el amor precede a la esperanza, pues nunca se espera bien alguno si no es deseado y amado. También dice relación la esperanza a aquel de quien espera conseguir el bien; y respecto de él, en el primer momento, la esperanza precede al amor, aunque después el amor haga crecer la esperanza. En efecto, por el hecho de que uno piensa que por alguien puede conseguir algún bien, empieza a amarle, y, por el hecho de amarle, espera luego más confiadamente en él.

CUESTIÓN 63

Sobre la causa de las virtudes

A continuación hemos de estudiar la causa de las virtudes (cf. q.55 introd.); y sobre ello se presentan cuatro problemas:

1. ¿Nos es dada la virtud por la naturaleza?—2. ¿Es causada en nosotros alguna virtud por la costumbre de las obras?—3. ¿Hay en nosotros algunas virtudes morales infusas?—4. ¿Es la virtud que adquirimos por la costumbre de las obras de la misma especie que la virtud infusa?

ARTÍCULO 1

¿Nos es dada la virtud por la naturaleza?

1 q.79 a.12; q.117 al; supra q.10 a.1; q.51 a.1; q.62 a.3 ad 1; *In Sent.* 1 d.17 q.1 a.3; 2 d.39 q.2 a.1; 3 d.23 q.3 a.2 ad 1; d.33 q.1 a.2 q.[a]1; *De verit.* q.8 a.15; q.11 a.1; q.16 a.1; *Contra Gent. 2* c.83; *In Ethic.* 2 lect.1; *De virtut.* a.8.

Objeciones por las que parece que la virtud nos es dada por la naturaleza.

1. Dice San Juan Damasceno, en el libro III[1]: *Las virtudes son naturales, y se dan por igual en todos.* Y San Antonio dice a su vez, en el sermón a los monjes[2]*: Si la voluntad cambia la naturaleza, hay perversidad; consérvese su condición, y hay virtud.* Y sobre aquello de Mt 4,23: *Recorría Jesús,* etcétera, dice la *Glosa*[3]: *Enseña las justicias naturales, es decir, la castidad, la justicia, la humildad, que el hombre posee naturalmente.*

2. El bien de la virtud consiste en ser conforme a la razón, según consta por lo dicho (q.55 a.4 ad 2). Pero lo que es conforme a la razón es natural al hombre, ya que la razón es la naturaleza del hombre. Luego la virtud es dada al hombre por la naturaleza.

3. Se dice que nos es natural aquello que tenemos desde el nacimiento. Pero algunos tienen las virtudes desde el nacimiento, pues en Job 31,18 se dice: *Desde la infancia creció conmigo la misericordia, y salió conmigo del vientre de mi madre.* Luego la virtud es dada al hombre por la naturaleza.

En cambio, lo que es dado al hombre por la naturaleza es común a todos los hombres y no se pierde por el pecado, pues hasta en los demonios permanecen los bienes naturales, según dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*[4] Pero la virtud no se da en todos los hombres, y se pierde por el pecado. Luego la virtud no es dada al hombre por la naturaleza.

Solución. *Hay que decir:* Respecto de las formas corporales, algunos dijeron que proceden totalmente de adentro, pensando así los que ponían formas latentes[5]. Otros, por el contrario, dijeron que proceden totalmente de afuera, como aquellos que pensaban que las formas corporales proceden de alguna causa separada. Otros, en fin, dijeron que proceden en parte de adentro, en cuanto que existen potencialmente en la materia, y en parte de afuera, en cuanto que son reducidas al acto por un agente.

Así también, respecto de las ciencias y de las virtudes, algunos afirmaron que proceden totalmente de adentro, de modo que todas las virtudes y todas las ciencias preexisten naturalmente en el alma; pero que es mediante la disciplina y el ejercicio como se vencen los impedimentos de la ciencia y de la virtud, ocasionados al alma por la gravedad del cuerpo, de modo parecido a como se hace brillar al hierro mediante la limación. Tal fue la opinión de los platónicos[6]. Otros dijeron que proceden total-

1. *De fide orth.* c.14: MG 94,1045. 2. Cf. *Vita S. Antonii,* EVAGRIO intérprete: MG 26,783. 3. *Glossa ordin.* (V 5,17 E). 4. § 23: MG 3,725. 5. Cf. ANAXÁGORAS. Cf. 1, q.45 a.8; q.65 a.4. 6. Cf. PLATÓN, *Meno* c.15; S. ALBERTO MAGNO, *Ethic.* tr.7 c.4.

mente de afuera, esto es, del influjo de la inteligencia agente, como afirma Avicena[7]. Otros, en fin, dijeron que las ciencias y las virtudes nos son dadas por la naturaleza en cuanto a la aptitud, no en cuanto a su realización, tal como dice el Filósofo en el libro II *Ethic.*[8] Y esto es más verdadero.

Para cuyo esclarecimiento es necesario tener en cuenta que algo se dice que es natural a algún hombre de dos modos. Uno, según la naturaleza específica; otro, según la naturaleza individual. Y como cada cosa se constituye en especie según su forma, pero se constituye en individuo según la materia; y, a su vez, la forma del hombre es el alma racional, siendo el cuerpo su materia, lo que corresponde al hombre según el alma racional le es natural según la naturaleza específica, mientras que lo que le es natural según la determinada complexión del cuerpo le es natural según la naturaleza individual, pues lo que es natural al hombre por parte del cuerpo según la especie, se refiere en cierto modo al alma, en cuanto que tal cuerpo es proporcionado a tal alma.

De uno y otro modo la virtud es natural al hombre según cierta incoación. Según la naturaleza específica, en cuanto que en la razón lleva el hombre naturalmente ciertos principios naturalmente conocidos, tanto de orden especulativo como de orden práctico, los cuales son ciertas semillas de las virtudes intelectuales y morales; y en cuanto que en la voluntad se da cierto apetito natural del bien que es según la razón. Y según la naturaleza individual, en cuanto que por la disposición del cuerpo unos están mejor o peor dotados para ciertas virtudes en razón de que ciertas facultades sensitivas son actos de ciertas partes del cuerpo, que, por su disposición, ayudan o impiden a dichas facultades en sus actos, y, consiguientemente, a las facultades racionales, a las que sirven las facultades sensitivas. Así es como un hombre tiene aptitud natural para la ciencia, otro la tiene para la fortaleza, y otro la tiene para la templanza. Y de estos modos, tanto las virtudes intelectuales como las morales, nos son dadas por la naturaleza según cierta incoación de aptitud. Pero no en su consumación, porque la naturaleza está determinada a una sola cosa, mientras que la consumación de estas virtudes no es según un único modo de acción, sino varia, según las diversas materias sobre las que operan las virtudes y según las diversas circunstancias.

Resulta, pues, claro que las virtudes están por naturaleza en nosotros sólo aptitudinal e incoativamente, no de modo perfecto, excepto las virtudes teológicas, que proceden totalmente de afuera.

Respuesta a las objeciones: Según lo dicho resulta clara la *respuesta a las objeciones.* Pues las dos primeras razones se basan en que existen en nosotros naturalmente las semillas de las virtudes en cuanto que somos racionales. Y la tercera razón se basa en que, debido a la disposición natural del cuerpo, habida desde el nacimiento, uno tiene aptitud para la misericordia, otro la tiene para vivir moderadamente, y otro para otra virtud.

ARTÍCULO 2

¿Es causada en nosotros alguna virtud por la costumbre de las obras?

1 q.5 a.5; supra q.51 a.2; *In Sent.* 2 d.44 q.1 a.1 ad 6; d.33 q.1 a.2 q.ª2; *In Ethic.* 2 lect.1; *De virtut.* a.9.

Objeciones por las que parece que las virtudes no pueden ser causadas en nosotros por la costumbre de las obras.

1. Comentando aquello de Rom 14,23: *Todo lo que no procede de la fe es pecado,* dice la Glosa de San Agustín[9]: *Toda la vida de los infieles es pecado: y nada es bueno sin el bien sumo. Donde falta el conocimiento de la verdad, es falsa la virtud, incluso en las óptimas costumbres.* Pero la fe no puede adquirirse por las obras, sino que es causada por Dios en nosotros, según aquello de Ef 2,8: *De gracia habéis sido salvados por la fe.* Luego ninguna virtud puede ser adquirida en nosotros por la costumbre de las obras.

2. El pecado, al ser contrario a la virtud, no es compatible con ella. Pero el hombre no puede evitar el pecado

7. *De An.* p.5 c.5 (25rb). 8. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1103a25): S. TH., lect.1. 9. *Glossa ordin.* (6, 30 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1520; PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.* sent. 106: ML 51,441.

sino por la gracia de Dios, según aquello de Sab, 8,21: *Conocí que no puedo ser continente a no ser que me lo conceda Dios.* Luego tampoco las otras virtudes pueden ser causadas en nosotros por la costumbre de las obras, sino tan sólo por donación de Dios.

3. Los actos encaminados a la virtud no tienen la perfección de la virtud. Ahora bien, el efecto no puede ser más perfecto que la causa. Luego la virtud no puede ser causada por los actos que la preceden.

En cambio, dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[10], que el bien es más fuerte que el mal. Pero por los malos actos se engendra el hábito de los vicios. Luego mucho más por los actos buenos pueden ser causados los hábitos de las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Sobre la generación de los hábitos por los actos ya se ha tratado anteriormente en general (q.51 a.2.3). Tratando ahora de la virtud en especial, hay que considerar que, según se ha dicho anteriormente (q.55 a.3.4), la virtud del hombre le perfecciona en orden al bien. Pero como la razón de bien consiste en *el modo, la especie y el orden,* según dice San Agustín en el libro *De natura boni*[11], o en *el número, el peso y la medida,* según se dice en Sab, 11,21, es necesario que el bien del hombre se considere conforme a alguna regla; la cual es doble, según se ha dicho anteriormente (q.19 a.3.4), a saber, la razón humana y la ley divina. Y como la ley divina es regla superior, se extiende a más cosas, de suerte que lo que es regulado por la razón humana, es regulado también por la ley divina, pero no a la inversa.

Por consiguiente, la virtud del hombre ordenada al bien, cuyo modo lo establece la regla de la razón humana, puede ser causada por los actos humanos, en cuanto que estos actos proceden de la razón, bajo cuya potestad y regla se establece tal bien. Pero la virtud que ordena al hombre al bien, cuyo modo lo establece la ley divina, y no la ley humana, no puede ser causada por los actos humanos, cuyo principio es la razón, sino que es causada en nosotros únicamente por la acción divina. Por eso, refiriéndose a esta clase de virtudes, ponía San Agustín[12] en la definición de virtud: *que Dios causa en nosotros sin nosotros.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La primera razón procede de tomar las virtudes en el último sentido señalado.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud divinamente infusa, máxime si se considera en su perfección, no es compatible con pecado mortal alguno. Pero la virtud adquirida humanamente puede ser compatible con algún acto de pecado, aunque sea mortal, porque el uso del hábito está en nosotros sujeto a nuestra voluntad, según se ha dicho anteriormente (q.49 a.3 sed cont.), y por un acto de pecado no se corrompe el hábito de la virtud adquirida, ya que al hábito no le es directamente contrario el acto, sino el hábito. Por eso, aunque sin la gracia el hombre no pueda evitar el pecado mortal de modo que no peque nunca mortalmente, sin embargo, no está incapacitado para adquirir el hábito de virtud por la cual se abstenga de las malas obras en la mayoría de los casos, sobre todo de aquellas que son muy contrarias a la razón. Hay también ciertos pecados mortales que el hombre no puede evitar en modo alguno sin la gracia, que son aquellos que se oponen directamente a las virtudes teológicas, que existen en nosotros por don de gracia. Pero esto se explicará más adelante (q.109 a.4).

3. *A la tercera hay que decir:* Según se ha dicho (a.1 q.51 a.1), preexisten en nosotros, dadas por la naturaleza, ciertas semillas o principios de las virtudes adquiridas, las cuales son más nobles que las virtudes adquiridas por fuerza de ellos, como el entendimiento de los principios es más noble que la ciencia de las conclusiones; y la rectitud natural de la razón es más noble que la rectificación del apetito, que lo es por participación de la razón, rectitud que pertenece a la virtud moral. Así, pues, los actos humanos, en cuanto proceden de principios más altos, pueden causar las virtudes adquiridas humanas.

10. § 20: MG 3,717; § 32: MG 3,732. 11. C.3: ML 42,553. 12. *Enarr. in Psalm.* salm. 118 serm. 26; *De lib. arb.* 1.2 c.19: ML 32,1268. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.27 c.5.

ARTÍCULO 3

¿Hay en nosotros algunas virtudes morales infusas?

Supra q.51 a.4; infra q.65 a3; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.2 q.a3; *De virtut.* a.10.

Objeciones por las que parece que, además de las virtudes teológicas, no hay en nosotros otras virtudes infundidas por Dios.

1. Las cosas que pueden ser hechas por las causas segundas, no las hace inmediatamente Dios, a no ser alguna vez milagrosamente, porque, como dice Dionisio[13], *es ley de la divinidad conducir a las cosas últimas por las intermedias.* Pero las virtudes intelectuales y morales pueden ser causadas en nosotros por nuestros propios actos, según queda dicho (a.2). Luego no es conveniente que sean causadas en nosotros por infusión.

2. En las obras de Dios existe mucho menos lo superfluo que en las obras de la naturaleza. Pero para ordenarnos al bien sobrenatural bastan las virtudes teológicas. Luego no existen otras virtudes sobrenaturales que deban ser causadas en nosotros por Dios.

3. La naturaleza no hace por dos medios lo que puede hacer por uno; y mucho menos Dios. Pero Dios depositó en nuestra alma las semillas de las virtudes, según dice la Glosa[14] sobre Heb 1,6. Luego no es necesario que cause en nosotros otras virtudes por infusión.

En cambio, se dice en Sab 8,7: *Enseña la sobriedad y la justicia, la prudencia y la fortaleza.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que los efectos sean proporcionados a sus causas y principios. Pero todas las virtudes, tanto intelectuales como morales, que adquirimos por nuestros actos, proceden de ciertos principios naturales que preexisten en nosotros, según se ha dicho anteriormente (a.1; q.51 a.1). En lugar de esos principios naturales, nos son conferidas por Dios las virtudes teológicas, que nos ordenan al fin sobrenatural, según queda dicho (q.62 a.1). Por consiguiente, es necesario que a estas virtudes teológicas respondan también otros hábitos causados divinamente en nosotros, que estén respecto de las virtudes teológicas en la relación en que están las virtudes morales e intelectuales respecto de los principios naturales de las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas virtudes morales e intelectuales pueden ser causadas en nosotros por nuestros actos; pero ellas no son proporcionadas a las virtudes teológicas. Por eso es necesario que haya otras, proporcionadas a éstas, causadas inmediatamente por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Las virtudes teológicas nos ordenan suficientemente al fin sobrenatural, según cierta incoación, esto es, respecto del mismo Dios inmediatamente. Pero es necesario que el alma sea perfeccionada por otras virtudes infusas respecto de las demás cosas, aunque en orden a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La fuerza de aquellos principios naturalmente impresos no se extiende más allá de la proporción de la naturaleza. De ahí que, en orden al fin sobrenatural, necesite el hombre ser perfeccionado por otros principios sobreañadidos.

ARTÍCULO 4

¿Es la virtud que adquirimos por la costumbre de las obras de la misma especie que la virtud infusa?

Infra q.100 a.4; *In Sent.* d.33 q.1 a.2 q.a4; *De virtut.* a.10 ad 7.8.9; *De virt. card.* a.4.

Objeciones por las que parece que las virtudes infusas no son de distinta especie que las virtudes adquiridas.

1. La virtud adquirida y la virtud infusa, según lo dicho anteriormente (a.3), no parecen diferir sino por el orden al último fin. Pero los hábitos y actos humanos no reciben la especie del último fin, sino del fin próximo. Luego las virtudes morales e intelectuales infusas no difieren específicamente de las adquiridas.

2. Los hábitos se conocen por sus actos. Pero es el mismo el acto de la templanza infusa y de la templanza adquirida, a saber, moderar las concupis-

13. *De cael, hier.* c.4 § 3: MG 3,181.

14. *Glossa ordin.* (6, 79 E). Cf. S. JERÓNIMO, *In Gal.* l.1 sobre 1,15: ML 26,351.

cencias del tacto. Luego no difieren específicamente.

3. La virtud adquirida y la virtud infusa difieren como lo hecho inmediatamente por Dios y lo hecho por la creatura. Pero es el mismo específicamente el hombre que formó Dios y el hombre que engendra la naturaleza; el ojo que dio al ciego de nacimiento y el ojo que causa la fuerza formativa. Luego parece que es específicamente la misma la virtud adquirida y la virtud infusa.

En cambio, cualquier diferencia introducida en la definición hace variar la especie. Pero en la definición de la virtud infusa se pone: *que Dios obra en nosotros sin nosotros,* según se ha dicho anteriormente (a.2; q.55 a.4). Luego la virtud adquirida, a la que no le corresponde esto, no es de la misma especie que la virtud infusa.

Solución. *Hay que decir:* Los hábitos se distinguen específicamente de dos modos. Uno, según las razones formales y especiales de los objetos, según se ha dicho anteriormente (q.54 a.2; q.56 a.2; q.60 a.1). Pues bien, el objeto de cualquier virtud es el bien considerado en la propia materia, como el objeto de la templanza es el bien de las cosas placenteras en las concupiscencias del tacto. La razón formal de este objeto es el modo que establece la razón en estas concupiscencias, mientras que el objeto material es lo que hay por parte de las concupiscencias. Pero es manifiesto que es de otra naturaleza el modo que se impone a estas concupiscencias según la regla de la razón humana y según la regla divina. Por ejemplo, en la toma de alimentos, el modo que establece la razón humana es que no se dañe a la salud corporal ni entorpezca el acto de la razón; mientras que, según la regla de la ley divina, se requiere que el hombre *castigue su cuerpo y lo someta a servidumbre* (1 Cor 9,27), mediante la abstinencia de la comida y de la bebida y otras cosas parecidas. De donde resulta manifiesto que la templanza infusa y la templanza adquirida difieren específicamente. Y lo mismo hay que decir de las demás virtudes.

Otro modo de distinguirse específicamente los hábitos es por el fin a que se ordenan, pues no es de la misma especie la salud del hombre y la salud del caballo, debido a las diversas naturalezas a que se ordenan. Y de ese mismo modo dice el Filósofo, en el libro III *Polit.*[15], que son diversas las virtudes de los ciudadanos según su buen comportamiento según los diversos gobiernos. De este modo difieren también específicamente las virtudes morales infusas, por las cuales los hombres se comportan bien en orden a ser *conciudadanos de los santos y familiares de Dios* (Ef 2,19), y las otras virtudes adquiridas, por las cuales el hombre se comporta bien en orden a las cosas humanas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud infusa y la virtud adquirida no sólo difieren según el orden al último fin, sino también según el orden a los objetos propios, como queda dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La templanza adquirida y la templanza infusa moderan las concupiscencias de los placeres del tacto según razones distintas, como queda dicho (sol.). Por lo tanto, no tienen el mismo acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios hizo el ojo del ciego de nacimiento para el mismo acto al que se ordenan los ojos formados naturalmente. Era, pues, de la misma especie. Lo mismo habría que decir si Dios quisiera causar milagrosamente en el hombre virtudes como las que se adquieren por los actos. Pero no es esta la cuestión, según queda dicho (sol.).

15. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 1276b31): S. TH., lect.3.

CUESTIÓN 64

Sobre el medio de las virtudes

Hemos de pasar ya a estudiar las propiedades de las virtudes (cf. q.55 introd.), ocupándonos, primero, del medio de las virtudes; segundo, de la conexión de las mismas (q.65); tercero, de su igualdad (q.66); y, cuarto, de su duración (q.67). Sobre el primer tema, se presentan estos problemas:

1. ¿Consisten en el medio las virtudes morales?—2. ¿Es el medio de la cosa o el medio de la razón el medio de la virtud moral?—3. ¿Consisten en el medio las virtudes intelectuales?—4. ¿Consisten en el medio las virtudes teológicas?

ARTÍCULO 1

¿Consisten en el medio las virtudes morales?

2-2 q.17 a.5 ad 2; *In Sent.* d.33 q.1 a.3 q.ª1; *In Ethic.* *2* lect.6 y 7; *De virtut.* 13; *De spe* a.1 ad 7.

Objeciones por las que parece que la virtud moral no consiste en el medio.

1. Ser lo último contradice a la razón de medio. Pero a la virtud le es esencial ser lo último, pues, en el libro I *De caelo*[1], se dice que *la virtud es lo último de la potencia.* Luego la virtud no consiste en el medio.

2. Lo que es máximo no es medio. Pero ciertas virtudes morales tienden a lo máximo, como la magnanimidad, que versa sobre los máximos honores, y la magnificencia, versa sobre los máximos dispendios, según se dice en el libro IV *Ethic.*[2] Luego no toda virtud moral consiste en el medio.

3. Si consistir en el medio es esencial a la virtud moral, se sigue necesariamente que la virtud moral no se perfecciona, sino que más bien se corrompe al tender al extremo. Pero ciertas virtudes morales se perfeccionan por tender al extremo, como la virginidad, que se abstiene de todo placer venéreo, alcanzando así el extremo, y es la castidad más perfecta; y dar todo a los pobres es la más perfecta misericordia o liberalidad. Luego no parece esencial a la virtud estar en el medio.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[3], que *la virtud moral es un hábito electivo que consiste en el medio.*

Solución. *Hay que decir:* Según consta por lo dicho anteriormente (q.55 a.3), de la razón de virtud es ordenar al hombre al bien. Y lo propio de la virtud moral es perfeccionar la parte apetitiva del alma en una determinada materia. Ahora bien, la medida y la regla del movimiento del apetito hacia el objeto apetecible es la misma razón. Consistiendo, pues, el bien de cualquier cosa medida y regulada en que se conforme a su regla, como el bien de las obras de arte está en que se conformen con la regla del arte; mientras que su mal está, consiguientemente, en que disienta de su regla o medida, lo cual sucede, o bien porque excede la medida, o bien porque no la alcanza, como se ve claramente en todas las cosas reguladas y medidas; resulta claro que el bien de la virtud moral consiste en la adecuación a la medida de la razón. Ahora bien, es evidente que el medio entre el exceso y el defecto es la igualdad o conformidad. Por lo tanto, resulta manifiesto que la virtud moral consiste en el medio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud moral recibe la bondad de la regla de la razón, pero tiene por materia las pasiones o las operaciones. Si se compara, pues, la virtud moral a la razón, entonces, por parte

1. ARISTÓTELES, c.11 n.7.8 (BK 281a11; 281a18): S. TH., l.1 lect.25. 2. ARISTÓTELES, c.2 (BK 1122a18); c.3 (BK 1123a34): S. TH., lect.6ss. 3. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7.

de lo que tiene de razón, consiste esencialmente en uno de los extremos, que es la conformidad, mientras que el exceso y el defecto constituyen el otro extremo, que es la disconformidad. Pero si se considera la virtud moral por parte de su materia, entonces tiene razón de medio, en cuanto que reduce la pasión a la regla de la razón. De ahí que diga el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[4], que *la virtud, según la sustancia, consiste en el medio,* en cuanto que la regla de la virtud se aplica a la materia propia; *pero según lo que tiene de óptimoy de bien,* esto es, según la conformidad a la razón, *consiste en el extremo.*

2. *A la segunda hay que decir:* El medio y los extremos en las acciones y en las pasiones se consideran según las diversas circunstancias. Por eso nada impide que en una virtud se dé un extremo según una circunstancia, que, sin embargo, es medio según otras circunstancias en conformidad con la razón. Así ocurre en la magnificencia y en la magnanimidad. Pues si se considera la cantidad absoluta de aquello a lo que tienden el magnífico y el magnánimo, se tendrá por extremo y máximo; pero si se considera eso mismo en comparación con otras circunstancias, así tiene razón de medio, porque estas virtudes tienden a eso máximo conforme a la regla de la razón, esto es, donde se debe, cuando se debe y por lo cual se debe. Pero hay exceso si se tiende a eso máximo cuando no se debe, o donde no se debe, por lo que no se debe; y hay defecto en no tender a eso máximo donde se debe, y cuando se debe. Y eso es lo que dice el Filósofo, en el libro IV *Ethic.*[5], que *el magnánimo es extremo en la cantidad, pero es medio en hacerlo como es debido.*

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que se dice de la magnanimidad se ha de decir con la misma razón de la virginidad y de la pobreza. En efecto, la virginidad se abstiene de todos los placeres sexuales, y la pobreza renuncia a todas las riquezas por lo que se debe y según se debe, esto es, de acuerdo con el mandato de Dios y en orden a la vida eterna. Ahora bien, si eso se hace indebidamente, esto es, por alguna superstición ilícita o incluso por vana gloria, será superfluo; y si no se hace cuando se debe o como se debe, será un vicio por defecto, como sucede en quienes quebrantan el voto de virginidad o de pobreza.

ARTÍCULO 2

El medio de la virtud moral, ¿es el medio de la cosa o el medio de la razón?

2-2 q.58 a.10; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.ª2; *In Ethic.* 2 lect.6; *De virtut.* a.13.

Objeciones por las que parece que el medio de la virtud moral no es el medio de la razón, sino el medio de la cosa.

1. El bien de la virtud moral consiste en guardar el medio. Pero el bien, según se dice en el libro VI *Metaphys.*[6], está en las cosas mismas. Luego el medio de la virtud moral es el medio de la cosa.

2. La razón es una facultad aprehensiva. Pero la virtud moral no consiste en el medio de las aprehensiones, sino más bien en el medio de las operaciones y de las pasiones. Luego el medio de la virtud moral no es el medio de la razón, sino el medio de la cosa.

3. El medio que se toma según la proporción aritmética o geométrica es el medio de la cosa. Pero tal es el medio de la justicia, según se dice en el libro V *Ethic.*[1] Luego el medio de la virtud moral no es el medio de la razón, sino el medio de la cosa.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[8], que *la virtud moral consiste en el medio relativo a nosotros, determinado por la razón.*

Solución. *Hay que decir:* El medio de la razón puede entenderse de dos modos. Uno, en cuanto que el medio existe en el acto mismo de la razón, como si el mismo acto de razón se redujese al medio. Y en este sentido, como la virtud moral no perfecciona el acto de la razón, sino el acto de la facultad apetitiva, el

4. ARISTÓTELES, c.6 n.17 (BK 1107a7): S. TH., lect.7. 5. ARISTÓTELES, c.3 a.8 (BK 1123b13): S. TH., lect.8. 6. ARISTÓTELES, 1.5 c.4 n.1 (BK 1027b26): S. TH., l.6 lect.1. 7. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1132a2); c.3 n.13 (BK 1131b13); 1.2 c.6 n.4 (BK 1106a28): S. TH., lect.5.7. 8. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.15.

medio de la virtud moral no es el medio de la razón. De otro modo puede entenderse el medio de la razón aquello que establece la razón en una determinada materia. Y en este sentido todo medio de la virtud moral es el medio de la razón, porque, según queda dicho (a.1), se dice que la virtud moral consiste en el medio por la conformidad a la razón recta.

Pero a veces ocurre que el medio de la razón es también el medio de la cosa; y entonces es necesario que el medio de la virtud moral sea el medio de la cosa, como es el caso de la justicia. Otras veces, en cambio, el medio de la razón no es el medio de la cosa, sino que se toma en comparación a nosotros; y tal es el medio en todas las demás virtudes morales. La razón de ello es que la justicia versa sobre las operaciones, que se realizan en las cosas exteriores, en las cuales lo recto debe establecerse absolutamente y en sí mismo, según se ha dicho anteriormente (q.60 a.2); y por eso el medio de la razón en la justicia se identifica con el medio de la cosa, en cuanto que la justicia da a cada uno lo que se le debe, ni más ni menos. Pero las demás virtudes morales se refieren a las pasiones interiores, en las cuales lo recto no puede establecerse del mismo modo, debido a que los hombres son distintos en cuanto a las pasiones, y por eso es necesario que la rectitud de la razón se aplique a las pasiones con respecto a nosotros, que estamos afectados por las pasiones.

Respuesta a las objeciones: Por lo dicho ya, resulta clara la *respuesta a las objeciones.* Pues las dos primeras razones proceden de entender el medio de la razón en el sentido de encontrarse en el mismo acto de la razón. La tercera procede de fijarse sólo en el medio de la justicia.

ARTÍCULO 3

¿Consisten en el medio las virtudes intelectuales?

In Sent. 3 d.33 q.1 a.3 q.ª3; *De virtut.* a.13; *De spe* a.1 ad 7.

Objeciones por las que parece que las virtudes intelectuales no consisten en el medio.

1. Las virtudes morales consisten en el medio, en cuanto que se conforman a la regla de la razón. Pero las virtudes intelectuales están en la misma razón, y así no parece que tengan una regla superior. Luego las virtudes intelectuales no consisten en el medio.

2. El medio de la virtud moral lo determina la virtud intelectual, pues según se dice en el libro II *Ethic.*[9], *la virtud consiste en el medio determinado por la razón a juicio del sabio.* Por tanto, si la virtud intelectual también consiste en el medio, es necesario que le señale el medio otra virtud, y así habrá un proceso infinito en las virtudes.

3. El medio se da propiamente entre los contrarios, según consta por el Filósofo en el libro X *Metaphys.*[10] Pero no parece que en el entendimiento haya lugar a contrariedad alguna, ya que incluso los mismos contrarios, en cuanto que están en el entendimiento, no son contrarios, sino que son entendidos a la vez, como lo blanco y lo negro, lo sano y lo enfermo. Luego en las virtudes intelectuales no hay medio.

En cambio, el arte es una virtud intelectual, según se dice en el libro VI *Ethic.*[11]; y, sin embargo, hay algún medio en el arte, como se dice en el libro II *Ethic.*[12] Luego también la virtud intelectual consiste en el medio.

Solución. *Hay que decir:* El bien de una cosa consiste en el medio, en cuanto que se conforma a la regla o medida que

9. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1106b36): S. TH., lect.7. 10. ARISTÓTELES, l.9 c.7 n.3 (BK 1057a30): S. TH., l.10 lect.9. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1139b16): S. TH., lect.3. 12. ARISTÓTELES, c.6 n.9 (BK 1106b13): S. TH., lect.6.

puede ser traspasada o no alcanzada, según queda dicho (a.1). Ahora bien, la virtud intelectual se ordena al bien, lo mismo que la virtud moral, conforme se ha dicho anteriormente (q.56 a.3). Por consiguiente, el bien de la virtud intelectual tiene razón de medio en cuanto que dice relación a una medida. Pero el bien de la virtud intelectual es la verdad: la verdad absolutamente considerada, si se trata de una virtud especulativa, según se dice en el libro VI *Ethic.*[13]; o la verdad en conformidad con el apetito recto, si se trata de una virtud práctica.

La verdad de nuestro entendimiento absolutamente considerada está como medida por la cosa, pues la cosa es la medida de nuestro entendimiento, según se dice en el libro X *Metaphys.*[14], ya que del hecho de que la cosa es o no es, hay verdad en la opinión y en la frase. Así, pues, el bien de la virtud intelectual especulativa consiste en cierto medio, por conformidad con la cosa misma, en cuanto que dice ser lo que es, o no ser lo que no es, en lo que consiste la razón de verdad. El exceso consiste en la afirmación falsa, en la que se dice ser lo que no es; y el defecto está en la falsa negación, en la que se dice no ser lo que es.

A su vez, la verdad de la virtud intelectual práctica, si se compara con la cosa, tiene razón de algo medido. Y en este sentido, el medio se entiende del mismo modo por conformidad a la cosa tanto en las virtudes intelectuales prácticas como en las especulativas. Pero respecto del apetito tiene razón de regla y medida. Por tanto, es el mismo el medio de la virtud moral y el de la prudencia, a saber, la rectitud de la razón, pero a la prudencia pertenece como a regulante y mensurante, mientras que a la virtud moral pertenece como mensurada y regulada. De modo parecido, el exceso y el defecto se toma de diverso modo en uno y otro caso.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También la virtud intelectual tiene su medida, según queda dicho (sol.), y en relación con esta medida se entiende el medio en ella.

2. *A la segunda hay que decir:* No es necesario proceder hasta el infinito en las virtudes, porque la medida y regla de la virtud intelectual no es otro género de virtud, sino la cosa misma.

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas contrarias mismas no tienen contrariedad en el alma, porque una es la razón de conocer la otra. Sin embargo, en el entendimiento se da la contrariedad de la afirmación y de la negación, que son contrarias, según se dice al final del libro *Peri Hermeneias*[15]. Pues, aunque ser y no ser no sean opuestos contrarios, sino contradictorios, si se atiende a su significación por parte de las cosas, ya que uno es el ser y el otro es el puro no ser; sin embargo, referidos al acto del alma, ambos significan algo positivo. Por tanto, ser y no ser es algo contradictorio, pero el juicio con que opinamos que *el bien es bien* es contrario al juicio con que opinamos que *el bien no es bien.* Y entre estos contrarios está el medio de la virtud intelectual.

ARTÍCULO 4

¿Consisten en el medio las virtudes teológicas?

2-2 q.17 a.5 ad 2; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.ª4; *De virtut.* a.13; *De car.* a.2 ad 10 y 13; De *spe* a.1 ad 7; *In Rom.* 12 lect.1.

Objeciones por las que parece que las virtudes teológicas consisten en el medio.

1. El bien de las demás virtudes consiste en el medio. Pero la virtud teológica excede en bondad a las demás virtudes. Luego, con más razón, la virtud teológica consiste en el medio.

2. El medio de la virtud moral se toma de que el apetito es regulado por la razón, mientras que el medio de la virtud intelectual se toma de que nuestro entendimiento tiene por medida la cosa. Pero la virtud teológica perfecciona tanto al entendimiento como al apetito, según se ha dicho anteriormente (q.62 a.3). Luego también la virtud teológica consiste en el medio.

3. La esperanza, que es virtud teológica, está en el medio entre la desesperación y la presunción. De modo parecido, también la fe se mantiene en medio de herejías contrarias, como dice Boecio en

13. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1139a29): S. TH., lect.2. 14. ARISTÓTELES, 1.9 c.1 n.14 (BK 1053a33): S. TH., l.10 lect.2. 15. ARISTÓTELES, c.14 (BK 23a27).

el libro *De duabus naturis*[16], pues el confesar que en Cristo hay una persona y dos naturalezas está en el medio entre la herejía de Nestorio, que dice que en Cristo hay. dos personas y dos naturalezas, y la herejía de Eutiques, que dice que sólo hay una persona y una naturaleza. Luego la virtud teológica consiste en el medio.

En cambio, en todos los órdenes en que la virtud consiste en el medio, se puede pecar tanto por exceso como por defecto. Pero con respecto a Dios, que es el objeto de la virtud teológica, no se puede pecar por exceso, pues en Eclo 43,33, se dice: *Cuando alabáis al Señor, alzad la voz cuanto podáis, que está muy por encima de vuestras alabanzas.* Luego la virtud teológica no consiste en el medio.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.1), el medio de la virtud se toma por la conformidad con su regla o medida, en cuanto que se la puede traspasar o no alcanzar. Pues bien, respecto de la virtud teológica se puede hablar de una doble medida. Una, en cuanto a la razón misma de virtud; y así la medida y la regla de la virtud teológica es el mismo Dios, pues nuestra fe tiene por regla la verdad divina; la caridad, la divina bondad; y la esperanza, la magnitud de su omnipotencia y misericordia. Y ésta es una medida que excede toda facultad humana. Por eso nunca puede el hombre amar a Dios tanto cuanto debe ser amado; ni puede creer y esperar tanto en El cuanto debe. Luego mucho menos puede haber en eso exceso. Y así el bien de tal virtud no consiste en el medio, sino que es tanto mejor cuanto más se acerca al summum.

Pero otra regla o medida de la virtud teológica se toma de parte nuestra, porque, si bien no podemos acercarnos a Dios cuanto debemos, sin embargo, debemos acercarnos a Él, creyendo, esperando y amando, a la medida de nuestra condición. De ahí que accidentalmente, por nuestra parte, se puedan atender medio y extremos en la virtud teológica.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien de las virtudes intelectuales y morales consiste en el medio en conformidad con una regla o medida que puede ser traspasada, lo cual no ocurre en las virtudes teológicas por parte de ellas, según queda dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Las virtudes intelectuales y morales perfeccionan nuestro entendimiento y apetito en orden a una medida y regla creadas, mientras que las virtudes teológicas los perfeccionan en orden a una medida y regla increada. No vale, pues, la comparación.

3. *A la tercera hay que decir:* La esperanza media entre la presunción y la desesperación por parte nuestra, a saber, en cuanto que se dice que uno presume por esperar de Dios un bien que excede su condición, o no espera lo que podría esperar según su condición. Pero no puede haber exceso de esperanza por parte de Dios, cuya bondad es infinita. De modo parecido también la fe está entre herejías contrarias, no en comparación a su objeto, que es Dios, a quien nadie puede creer demasiado, sino en cuanto que la opinión misma del hombre media entre opiniones contrarias, según consta por lo dicho anteriormente (a.3 ad 3).

16. C.7: ML 64,1352.

CUESTIÓN 65

Sobre la conexión de las virtudes

Se ha de estudiar seguidamente la conexión de las virtudes (cf. q.64 introd.), indagando cinco temas:

1. ¿Están mutuamente conexas las virtudes morales?—2. ¿Pueden existir las virtudes morales sin la caridad?—3. ¿Puede existir la caridad sin las virtudes morales?—4. ¿Pueden existir la fe y la esperanza sin la caridad?—5. ¿Puede existir la caridad sin la fe y la esperanza?

ARTÍCULO 1

¿Están mutuamente conexas las virtudes morales?

In Sent. 3 d.36 a.1; 4 d.33 q.3 a.2 ad 6; *In Ethic.* 6 lect.11; *De virt. card.* a.2; *Quodl.* 12 q.15 a.1.

Objeciones por las que parece que las virtudes morales no están necesariamente conexas.

1. Las virtudes morales son causadas, a veces, por el ejercicio de los actos, como se prueba en el libro II *Ethic.*[1] Pero el hombre puede ejercitarse en los actos de una virtud sin que se ejercite en los actos de otra virtud. Luego puede darse una virtud moral sin otra.

2. La magnificencia y la magnanimidad son ciertas virtudes morales. Pero uno puede tener otras virtudes morales sin que tenga magnificencia y magnanimidad, pues dice el Filósofo, en el libro IV *Ethic.*[2], que *el pobre no puede ser magnífico,* el cual puede, sin embargo, tener otras virtudes; y que *aquel que es digno en las cosas pequeñas y se dignifica con ellas, es templado, pero no magnánimo*[3]. Luego las virtudes morales no están conexas.

3. Como las virtudes morales perfeccionan la parte apetitiva del alma, así las virtudes intelectuales perfeccionan la parte intelectiva. Pero las virtudes intelectuales no están conexas, pues puede uno tener una ciencia sin que tenga otra. Luego tampoco las virtudes morales están conexas.

4. Si las virtudes morales están conexas, ello no es sino porque se conectan en la prudencia. Pero esto no basta para la conexión de las virtudes morales, porque, según parece, uno puede ser prudente en la materia de una virtud sin que sea prudente en la materia de otra virtud, lo mismo que uno puede tener arte para unas obras y no tenerla para otras. Y la prudencia es la recta razón de lo agible. Luego las virtudes morales no están necesariamente conexas.

En cambio, dice San Ambrosio, *Super Lucam*[4]: *Las virtudes están conexas entre sí y de tal modo encadenadas, que el que tiene una parece tener muchas.* San Agustín dice, a su vez, en el libro VI *De Trin.*[5], que *las virtudes que existen en el alma humana de ningún modo se separan unas de otras.* Y San Gregorio afirma, en el libro XXII *Moral.*[6], que *una virtud sin las otras o no existe absolutamente o es imperfecta.* Tulio Cicerón dice, por su parte, en el libro II *De tuscul. quaest.*[7]: *Si has confesado no tener una virtud, necesariamente no tienes ninguna.*

Solución. *Hay que decir:* La virtud moral puede ser considerada como perfecta o como imperfecta. Virtud moral imperfecta, como la templanza o la fortaleza, no es otra cosa que cierta inclinación existente en nosotros a realizar alguna obra buena, bien proceda tal inclinación en nosotros de la naturaleza o de la costumbre. Y, consideradas de este modo las virtudes morales, no están conexas, pues vemos a algunos que, por

1. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1103a31): S. TH., lect.1. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.13 (BK 1122b26): S. TH., lect.7. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 1123b5): S. TH., lect.8. 4. *In Luc.* l.5 sobre 6,20: ML 15,1738. 5. C.4: ML 42,927. 6. C.1: ML 76,212. 7. C.14 (DD 3,661). Cf. S. JERÓNIMO, Epist. LXVI *Ad Pammachium:* ML 22,640.

complexión natural o por costumbre, están prontos para las obras de liberalidad, y, sin embargo, no lo están para los actos de castidad.

En cambio, la virtud moral perfecta es un hábito que inclina a realizar bien las obras buenas. Y entendiendo así las virtudes morales, hay que decir que están conexas, como reconocen casi todos. Se da una doble razón de ello según el diverso modo como algunos distinguen las virtudes cardinales. Pues, según queda dicho (q.61 a.3.4), unos las distinguen como ciertas condiciones generales de las virtudes, de modo que la discreción pertenece a la prudencia; la rectitud, a la justicia; la moderación, a la templanza; y la firmeza de ánimo, a la fortaleza, en cualquier materia que se consideren estas condiciones. Y en este sentido la razón de la conexión es evidente: pues la firmeza no es laudable como virtud si carece de moderación, de rectitud o de discreción, y lo mismo hay que decir de las demás. Esta es la razón de conexión que asigna San Gregorio, en el libro XXII *Moral.*[8], al decir que *las virtudes, si están disociadas, no pueden ser perfectas,* según la razón de virtud, *porque ni la prudencia es verdadera si no es justa, templada y fuerte;* y lo mismo dice a continuación de las demás virtudes. Razón parecida es la que da San Agustín, en el libro VI *De Trin.*[9]

Otros [10] distinguen dichas virtudes según las materias, y en este sentido explica la conexión Aristóteles, en el libro VI *Ethic.* [11] La razón es porque, según se ha dicho anteriormente (q.58 a.4), ninguna virtud moral puede darse sin la prudencia, ya que es propio de la virtud moral elegir rectamente, por ser hábito electivo. Ahora bien, para la elección recta no basta la sola inclinación al fin debido, que proviene directamente del hábito de la virtud moral, sino que se requiere también que uno elija directamente los medios para el fin, cosa que hace mediante la prudencia, que aconseja, juzga y preceptúa los medios ordenados al fin. De modo parecido, tampoco la prudencia puede darse si no se tienen las virtudes morales, ya que la prudencia es la recta razón de lo agible, que tiene por principios los fines de lo agible, respecto de los cuales uno está bien dispuesto por las virtudes morales. De modo que, así como no puede darse ciencia especulativa sin el entendimiento de los principios, tampoco puede darse la prudencia sin las virtudes morales. De donde se sigue claramente que las virtudes morales están conexas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas de las virtudes morales perfeccionan al hombre según el estado común, esto es, en cuanto a las cosas en que se ejercitan comúnmente todos los hombres. Por eso es necesario que el hombre se ejercite simultáneamente en las materias de todas las virtudes morales. Y si se ejercita en todas obrando bien, adquirirá el hábito de todas las virtudes morales. Pero si se ejercita obrando bien en una materia y no en otra, por ejemplo, moderando bien las iras, pero no las concupiscencias, adquirirá, ciertamente, algún hábito para refrenar las iras, el cual no tendrá, sin embargo, condición de virtud por la falta de prudencia, perdida en materia de concupiscencia. Lo mismo ocurre con las inclinaciones naturales, que no tienen razón perfecta de virtud si falta la prudencia.

Pero hay otras virtudes morales que perfeccionan al hombre según algún estado eminente, como la magnificencia y la magnanimidad. Y como el ejercicio en la materia de estas virtudes no se da en todos comúnmente, puede uno tener otras virtudes morales sin que posea en acto los hábitos de estas virtudes, hablando de las virtudes adquiridas. No obstante, una vez adquiridas las otras virtudes, posee éstas en potencia próxima, pues cuando uno ha adquirido por el ejercicio la liberalidad en pequeños gastos y donaciones, si le sobreviene abundancia de riquezas, con poco ejercicio adquirirá el hábito de la magnificencia, lo mismo que el geómetra adquiere con poco estudio ciencia de alguna conclusión no considerada anteriormente. Pues se dice que tenemos aquello que fácilmente podemos conseguir, según el dicho del Filósofo, en el libro II *Physic.*[12]: *Si lo que falta es poco, parece como si no faltase nada.*

8. C.1: ML 76,212. 9. C.4: ML 42,927. 10. Cf. arriba q.61 a.4 nota. 11. ARISTÓTELES, c.13 n.6 (BK 1144b36): S. TH., lect.11. 12. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 197a29): S. TH., lect.9.

2. *A la segunda hay que decir:* Con lo dicho ya es clara la respuesta a la *segunda objeción.*

3. *A la tercera hay que decir:* Las virtudes intelectuales versan sobre distintas materias no ordenadas entre sí, como se ve en las distintas ciencias y artes. Por eso no se da en ellas la conexión que se da en las virtudes morales, que versan sobre las pasiones y operaciones, las cuales guardan manifiestamente orden mutuo. Pues todas las pasiones se originan de unas primeras, que son el amor y el odio, y terminan en otras, que son el placer y la tristeza. Y de modo parecido, todas las operaciones que son materia de virtud moral guardan orden entre sí y con las pasiones. De ahí que toda la materia de las virtudes morales caiga bajo una sola razón de prudencia.

Sin embargo, todo lo inteligible implica orden a los primeros principios, y en este sentido todas las virtudes intelectuales dependen del entendimiento de los principios, como la prudencia depende de las virtudes morales, según queda dicho (sol.). Pero los principios universales, sobre los que versa el entendimiento de los principios, no dependen de las conclusiones, sobre las cuales versan las demás virtudes intelectuales, como las virtudes morales dependen de la prudencia, debido a que el apetito mueve de algún modo a la razón, y la razón mueve al apetito, según se ha dicho anteriormente (q.9 a.1; q.58 a.5 ad 1).

4. *A la cuarta hay que decir:* Los bienes a los que inclinan las virtudes morales tienen razón de principios respecto de la prudencia, pero las cosas factibles no tienen razón de principios, sino tan sólo de materia respecto del arte. Ahora bien, es evidente que, aunque la razón pueda ser recta en una parte de la materia sin serlo en otra, sin embargo, de ningún modo se puede hablar de razón recta si hay defecto en alguno de los principios. Por ejemplo, si uno errase en el principio *el todo es mayor que la parte,* no podría tener ciencia geométrica, porque en las conclusiones necesariamente se apartaría más de la verdad. Además, las cosas agibles están ordenadas entre sí, lo cual no ocurre con las factibles, según queda dicho (ad 3). Por consiguiente, la falta de prudencia sobre una parte de lo agible induciría deficiencia también sobre los demás agibles; lo cual no sucede en las cosas factibles.

ARTÍCULO 2

¿Pueden existir las virtudes morales sin la caridad?

2-2 q.23 a.7; *In Sent.* 3 d.27 q.2 a.4 q.ª3 ad 2; d.36 a.2; *De virt. card.* a.2.

Objeciones por las que parece que las virtudes morales pueden existir sin la caridad.

1. Se dice en el libro *Sententiarum,* de Próspero[13], que *toda virtud, excepto la caridad, puede ser común a los buenos y a los malos.* Pero *la caridad no puede existir más que en los buenos,* según se dice en el mismo lugar. Luego las demás virtudes pueden existir sin la caridad.

2. Las virtudes morales pueden adquirirse por los actos humanos, según se dice en el libro II *Ethic.*[14] Pero la caridad no se obtiene sino por infusión, según aquello de Rom 5,5: *La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado.* Luego las otras virtudes pueden tenerse sin caridad.

3. Las virtudes morales se conectan mutuamente en cuanto que dependen de la prudencia. Pero la caridad no depende de la prudencia, sino que más bien la excede, según aquello de Ef, 3,19: *La caridad de Cristo, que supera toda ciencia.* Luego las virtudes morales no están unidas a la caridad, sino que pueden existir sin ella.

En cambio, se dice en la 1 Jn, 3,14: *Quien no ama permanece en la muerte.* Pero la vida espiritual se realiza mediante las virtudes, pues ellas son *con las que se vive rectamente,* según dice San Agustín en el libro II *De lib. arbit.*[15] Luego no pueden existir sin la dilección de caridad.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (q.63 a.2), las virtudes morales, en cuanto operativas del bien en orden al fin que no excede la facultad natural del hombre, pueden ser

13. *Sent.* 7: ML 51,428. 14. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1103a31): S. TH., lect.1. 15. C.19: ML 32,1268.

adquiridas mediante los actos humanos. Y las virtudes así adquiridas pueden existir sin la caridad, como existieron en muchos paganos. Pero en cuanto operativas del bien en orden al último fin sobrenatural, es como tienen perfecta y verdaderamente razón de virtud, y no pueden ser adquiridas mediante los actos humanos, sino que son infundidas por Dios. Así entendidas, las virtudes morales no pueden existir sin la caridad. Se ha dicho, en efecto, anteriormente (a.1; q.58 a.4.5) que las otras virtudes morales no pueden existir sin la prudencia; mas la prudencia no puede existir sin las virtudes morales, en cuanto que las virtudes morales hacen que el hombre esté bien dispuesto respecto de ciertos fines, a partir de los cuales procede la razón prudencial. Ahora bien, para la recta razón de la prudencia se requiere mucho más que el hombre esté bien dispuesto respecto del último fin, lo cual es efecto de la caridad, que respecto de los otros fines, a los que disponen las virtudes morales; del mismo modo que la recta razón en el ámbito de lo especulativo necesita sobre todo del primer principio indemostrable, que es, *las cosas contradictorias no son al mismo tiempo verdaderas.* Resulta, pues, manifiesto que ni la prudencia infusa puede existir sin la caridad, ni, consiguientemente, las demás virtudes morales, que no pueden existir sin la prudencia.

Consecuencia clara, por tanto, de todo lo dicho es que sólo las virtudes infusas son perfectas, dignas de llamarse virtudes en sentido pleno, porque ordenan bien al hombre al último fin absolutamente tal. En cambio, las demás virtudes, es decir, las adquiridas, son virtudes en parte, no en sentido pleno, pues ordenan bien al hombre respecto del fin último en un género determinado, no respecto del fin absolutamente último. De ahí que sobre aquello de Rom 14,23: *Todo lo que no es según la fe es pecado,* diga la Glosa de San Agustín[16]: *Donde falta el conocimiento de la verdad, es falsa la virtud, incluso en las buenas costumbres.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las virtudes se toman allí según la razón imperfecta de virtud. De otro modo, si se toma la virtud moral según la razón perfecta de virtud, *hace bueno al que la tiene*[17], y, por tanto, no puede existir en los malos.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella razón vale para las virtudes morales adquiridas.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la caridad exceda a la ciencia y a la prudencia, sin embargo, la prudencia depende de la caridad, como se ha dicho (sol.), y, consiguientemente, también las demás virtudes morales infusas.

ARTÍCULO 3

¿Puede existir la caridad sin las virtudes morales?

In Sent. 3 d.36 a.2; *De virt. card.* a.2.

Objeciones por las que parece que puede haber caridad sin las otras virtudes morales.

1. Cuando basta un medio para conseguir un fin, no hay por qué ordenar muchos a lo mismo. Pero la caridad sola basta para cumplir todas las obras virtuosas, según consta por lo que se dice en 1 Cor, 13,4ss: *La caridad es paciente, benigna,* etc. Luego parece que, teniendo caridad, las demás virtudes son superfluas.

2. Quien posee el hábito de virtud ejecuta con facilidad las obras de virtud y se complace en ellas; de ahí que *el signo del hábito es el placer con que se ejecuta la obra,* según se dice en el libro II *Ethic.*[18] Pero muchos, existiendo sin pecado mortal, tienen caridad, y, sin embargo, experimentan dificultad en las obras de las virtudes, y no las encuentran placenteras en sí mismas, sino solamente referidas a la caridad. Luego muchos tienen la caridad sin tener las otras virtudes.

3. La caridad se da en todos los santos. Pero algunos son santos y, sin embargo, carecen de algunas virtudes, pues dice Beda[19] que los santos sienten más humillación por las virtudes de que carecen que gloria por las que tienen. Luego no es necesario que quien tiene caridad tenga todas las virtudes morales.

16. *Glossa ordin.* (6, 30 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1520; PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Sent.* sent.106: ML 51,441. 17. Cf. q.55 a.3 sed cont. 18. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1104b3): S. TH., lect.3. 19. *In Luc.* l.5 sobre 17,10: ML 92,541.

En cambio, por la caridad se cumple toda la ley, conforme se dice en Rom, 13,8: *quien ama al prójimo, ha cumplido la ley.* Pero toda la ley no puede cumplirse si no es ejerciendo todas las virtudes morales, porque la ley preceptúa los actos de todas las virtudes, según se dice en el libro V *Ethic.*[20] Luego quien tiene caridad tiene todas las virtudes morales. También dice San Agustín en una de sus cartas[21] que la caridad incluye todas las virtudes cardinales.

Solución. *Hay que decir:* Con la caridad se infunden simultáneamente todas las virtudes morales. La razón de ello es que Dios no obra con menor perfección en las obras de la gracia que en las obras de la naturaleza. Pues bien, en las obras de la naturaleza vemos que en una cosa no se encuentra el principio de determinadas obras sin que se encuentren en ella los factores necesarios para llevarlas a cabo. Así, en los animales se encuentran aquellos órganos con los que pueden realizar aquellas obras sobre las que tiene poder su alma. Pero es manifiesto que la caridad, en cuanto que ordena al hombre al fin último, es el principio de todas las obras buenas que pueden ordenarse al último fin. Por tanto, es necesario que con la caridad se infundan simultáneamente todas las virtudes morales, mediante las cuales el hombre lleva a cabo cada uno de los géneros de las buenas obras.

De donde resulta claro que las virtudes morales infusas están conectadas no sólo por la prudencia, sino también por la caridad; y que quien pierde la caridad por el pecado mortal, pierde todas las virtudes morales infusas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para que el acto de una potencia inferior sea perfecto no basta que haya perfección en la potencia superior, sino que se requiere que la haya también en la potencia inferior, pues aunque el agente principal estuviera debidamente dispuesto, no resultaría la acción perfecta si el instrumento no estuviese también debidamente dispuesto. Por tanto, para que el hombre obre bien en las cosas que conducen al fin, es necesario que tenga no sólo la virtud que le dispone bien para el fin, sino también las virtudes que le disponen bien respecto de las cosas que conducen al fin, pues la virtud que ordena al fin tiene condición de virtud principal y motora respecto de las que miran a los medios para el fin. Por tanto, junto con la caridad es necesario tener también otras virtudes morales.

2. *A la segunda hay que decir:* Ocurre a veces que uno, teniendo el hábito, experimenta dificultad en el obrar y, consiguientemente, no siente delectación y complacencia en el mismo debido a algún impedimento extrínseco al hábito, como le ocurre a aquel que, teniendo el hábito de ciencia, tiene dificultades para entender debido a la somnolencia o a la enfermedad. De modo parecido, los hábitos de las virtudes morales infusas sufren a veces dificultad en su obrar debido a las disposiciones contrarias dejadas por los actos anteriores. Esta dificultad no se da en las virtudes adquiridas, porque con el ejercicio de los actos con que se adquieren también desaparecen las disposiciones contrarias.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que algunos santos no tienen algunas virtudes, en cuanto que experimentan dificultad en sus actos, por la razón dicha (ad 2), aunque tengan los hábitos de todas las virtudes.

ARTÍCULO 4

¿Pueden existir la fe y la esperanza sin la caridad?

2-2 q.23 a.7 ad 1; *In Sent.* 3 d.23 q.3 a.1 q.ª2; d.26 q.2 a.3 q.ª2; *In I Cor.* 13 lect.1.

Objeciones por las que parece que la fe y la esperanza nunca se dan sin la caridad.

1. Por ser virtudes teológicas, parece que son más dignas que las virtudes morales, aun las infusas. Pero las virtudes morales infusas no pueden existir sin la caridad. Luego tampoco la fe y la esperanza.

2. *Nadie cree si no es queriendo,* como dice San Agustín *Super Ioan.*[22] Pero la caridad se da en la voluntad como per-

20. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1129b23): S. TH., lect.2. 21. *Epist.* CLXVII *De sent. Iac.:* ML 33,738; cf. *De mor. Eccl. cathol.* 1.1 c.15: ML 32,1322. 22. Tract.26 sobre 6,44: ML 35,1607.

fección suya, según se ha dicho anteriormente (q.62 a.3). Luego la fe no puede existir sin la caridad.

3. Dice San Agustín, en *Enchirid.*[23], que *la esperanza no puede existir sin amor.* Pero el amor es caridad, pues de ese amor se trata allí. Luego la esperanza no puede existir sin la caridad.

En cambio, se dice, en la Glosa[24] sobre Mt 1,2, que *la fe engendra la esperanza, y la esperanza, la caridad.* Pero el que engendra es anterior al engendrado y puede existir sin él. Luego la fe puede existir sin la esperanza, y la esperanza sin la caridad.

Solución. *Hay que decir:* La fe y la esperanza, lo mismo que las virtudes morales, pueden considerarse de dos modos: uno, en estado de cierta incoación; otro, según el ser perfecto de virtud. Pues como la virtud se ordena a realizar la buena obra, se dice que la virtud es perfecta porque puede realizar la obra perfectamente buena, lo cual ocurre cuando no solamente es bueno lo que se hace, sino que se hace igualmente bien. De otro modo, si es bueno lo que se hace, pero no se hace bien, la obra no será perfectamente buena, y, consiguientemente, el hábito que es principio de tal obra, tampoco tendrá perfectamente condición de virtud. Por ejemplo, si uno hace lo que es justo, hace ciertamente el bien, pero no será obra de virtud perfecta a no ser que lo haga bien, es decir, conforme a elección recta, efecto de la prudencia. De ahí que la justicia sin la prudencia no pueda ser virtud perfecta.

Así, pues, la fe y la esperanza pueden existir, ciertamente, de algún modo sin la caridad, pero sin ella no tienen condición de virtud perfecta. Porque siendo el acto de la fe creer en Dios, y creer es prestar asentimiento a alguien por propia voluntad, si no se quiere del modo debido, no habrá acto perfecto de fe. Pero el querer del modo debido es dado por la caridad, que perfecciona a la voluntad, pues todo movimiento recto de la voluntad procede del amor recto, según dice San Agustín en el libro XIV *De civ. Dei*[25]. Por tanto, puede haber fe sin caridad, pero no como virtud perfecta, como ocurre con la templanza y la fortaleza sin prudencia. Cosa parecida hay que decir de la esperanza, pues el acto de la esperanza consiste en esperar de Dios la futura bienaventuranza; acto que es perfecto si se basa en los méritos que uno tiene, que no pueden existir sin la caridad. Pero si espera eso mismo basándose en los méritos que aún no tiene, pero que se propone adquirir en el futuro, será un acto imperfecto, y esto puede darse sin la caridad. Por consiguiente, la fe y la esperanza pueden existir sin la caridad, pero sin ella no son, propiamente hablando, virtudes, pues a la virtud le es esencial no sólo el que por ella obremos algo bueno, sino el que lo obremos, además, bien, según se dice en el libro II *Ethic.*[26]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las virtudes morales dependen de la prudencia. Pero la prudencia infusa no puede tener condición de prudencia sin la caridad, por faltarle la debida relación al primer principio, que es el último fin. En cambio, la fe y la esperanza no dependen, en sus propias razones, ni de la prudencia ni de la caridad. Por tanto, pueden existir sin la caridad, aunque sin ella no sean virtudes, según queda dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella razón se refiere a la fe que tiene razón perfecta de virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* San Agustín habla allí de la esperanza por la que uno espera la futura bienaventuranza basado en los méritos que ya tiene, lo cual no se da sin la caridad.

ARTÍCULO 5

¿Puede la caridad existir sin la fe y la esperanza?

Supra q.62 a.4.

Objeciones por las que parece que la caridad puede existir sin la fe y la esperanza.

1. La caridad es amor de Dios. Pero nosotros podemos amar a Dios naturalmente, incluso sin tener fe o esperanza en la futura bienaventuranza. Luego la

23. C.8: ML 35,1607. 23. C.8: ML 40,235. 24. *Glossa interl.* sobre Mt 1,2 (5,5r). 25. C.9: ML 41,413. 26. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 1106a23): S. TH., lect.6.

caridad puede existir sin la fe y la esperanza.

2. La caridad es la raíz de todas las virtudes, según aquello de Ef 3,17: *Enraizados y fundados en la caridad.* Pero la raíz existe a veces sin las ramas. Luego la caridad puede existir a veces sin la fe, la esperanza y las otras virtudes.

3. En Cristo hubo perfecta caridad. Sin embargo, Él no tuvo fe ni esperanza, porque fue perfecto comprehensor, como se dirá más adelante (3 q.7 a.3.4). Luego la caridad puede existir sin la fe y la esperanza.

En cambio, dice San Pablo, en Heb 11,6: *Sin la fe es imposible agradar a Dios,* lo cual pertenece principalmente a la caridad, como es claro, según aquello de Prov 8,17: *Yo amo a los que me aman.* A su vez, la esperanza es la que conduce a la caridad, según se ha dicho anteriormente (q.62 a.4). Luego no puede haber caridad sin fe y esperanza.

Solución. *Hay que decir:* La caridad significa no sólo amor de Dios, sino también cierta amistad con Él, la cual añade al amor la correspondencia en el mismo con cierta comunicación mutua, según se dice en el libro VIII *Ethic.*[21] Y que esto pertenezca a la caridad resulta claro por aquello que se lee en 1 Jn 4,16: *El que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él.* Y en 1 Cor 1,9 se dice: *Fiel es Dios por quien habéis sido llamados a participar con su Hijo.* Pero esta comunión del hombre con Dios, que consiste en cierto trato familiar con Él, comienza aquí en la vida presente por la gracia y culminará en la vida futura por la gloria; y ambas cosas se tienen por la fe y la esperanza. Por tanto, así como uno no podría tener amistad con alguien si perdiese la fe o la esperanza de poder tener alguna comunión o trato familiar con él, tampoco uno puede tener amistad con Dios, que es la caridad, si no tiene fe, por la que cree en esta comunión y trato familiar del hombre con Dios, y espera pertenecer a esta sociedad. Y así la caridad no puede existir en modo alguno sin la fe y la esperanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La caridad no es un amor cualquiera de Dios, sino un amor de Dios por el que se le ama como objeto de bienaventuranza, a lo que nos ordenamos por la fe y la esperanza.

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad es la raíz de la fe y de la esperanza en cuanto que les da la perfección de virtud. Pero la fe y la esperanza, según su razón propia, se presuponen para la caridad, como se ha dicho anteriormente (q.62 a.4); y así la caridad no puede existir sin ellas.

3. *A la tercera hay que decir:* En Cristo no hubo fe y esperanza por lo que hay de imperfección en ellas. Pero, en lugar de la fe, tuvo visión clara; y en lugar de la esperanza, tuvo comprehensión plena; y así hubo en El perfecta caridad.

27. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b28); c.12 n.1 (BK 1161b11): S. TH., lect.2.

CUESTIÓN 66

Sobre la igualdad de las virtudes

A continuación se ha de estudiar la igualdad de las virtudes (cf. q.64 introd.). Y sobre ello se presentan seis problemas:

1. ¿Puede la virtud ser mayor o menor?—2. ¿Son iguales todas las virtudes existentes simultáneamente en el mismo sujeto?—3. Comparación de las virtudes morales con las intelectuales.—4. Comparación de las virtudes morales entre sí.—5. Comparación de las virtudes intelectuales entre sí.—6. Comparación de las virtudes teológicas entre sí.

ARTÍCULO 1

¿Puede la virtud ser mayor o menor?

In Sent. 3 d.36 a.4; *De malo* q.2 a.9 ad 8; *De virt. card.* a.3.

Objeciones por las que parece que la virtud no puede ser mayor o menor.

1. Se dice en Apoc 21,16, que los lados de la ciudad de Jerusalén son iguales. Pero, según dice la Glosa[1] allí, por lados se entienden las virtudes. Luego una virtud no puede ser mayor que otra.

2. Todo aquello cuya esencia consiste en lo máximo no puede ser mayor o menor. Pero la virtud consiste esencialmente en lo máximo, ya que la virtud es *lo último de la potencia,* según dice el Filósofo en el libro I *De caelo*[2], y San Agustín también afirma, en el libro II *De lib. arb.*[3], que *las virtudes son los máximos bienes, de las cuales nadie puede usar mal.* Luego parece que la virtud no puede ser mayor o menor.

3. La magnitud del efecto se mide por el poder del agente. Pero las virtudes perfectas, que son las virtudes infusas, proceden de Dios, cuyo poder es uniforme e infinito. Luego parece que una virtud no puede ser mayor que otra.

En cambio, donde quiera que puede haber aumento y sobreabundancia puede haber desigualdad. Pero en las virtudes se da sobreabundancia y aumento, pues se dice en Mt 5,20: *Si vuestra justicia no abunda más que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos;* y en Prov 15,5: *En la abundante justicia está la máxima virtud.* Luego parece que la virtud puede ser mayor o menor.

Solución. *Hay que decir:* Cuando se pregunta si una virtud puede ser mayor que otra, la cuestión puede entenderse de dos modos. Uno, refiriéndonos a virtudes específicamente diferentes, y así es claro que una virtud es mayor que otra, pues la causa es siempre superior a su efecto, y en los efectos tanto superior es uno cuanto más próximo a la causa. Ahora bien, resulta claro, por lo dicho anteriormente (q.18 a.5; q.61 a.2) que la causa y raíz del bien humano es la razón. Por eso la prudencia, que perfecciona a la razón, precede en bondad a las demás virtudes morales, que perfeccionan a la facultad apetitiva en cuanto que participa de la razón. Y entre éstas, tanto una es mejor que la otra cuanto más se acerca a la razón. De ahí que la justicia, que reside en la voluntad, precede a las otras virtudes morales; y la fortaleza, que reside en el apetito irascible, precede a la templanza, que reside en el apetito concupiscible, el cual participa menos de la razón, como se puede ver en el libro VII *Ethic.*[4]

Otro modo de entender la cuestión es refiriéndola a una virtud de la misma especie, y así, conforme a lo que se ha dicho anteriormente (q.52 a.1), al tratar del aumento de los hábitos, la virtud puede ser mayor y menor en dos sentidos: pri-

1. *Glossa ordin.* (6, 272, E). 2. ARISTÓTELES, c.11 n.7.8 (BK 281a11; 281a18). Cf. S. TH., *In De caelo* l.1 lect.25. 3. C.18: ML 32,1267. 4. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1149b1): S. TH., lect.6.

mero, en sí misma; segundo, por parte del sujeto que participa de ella. Si se considera en sí misma, entonces su magnitud o su pequeñez se mide por los objetos a que se extiende. Ahora bien, quien tiene una virtud, por ejemplo la templanza, la tiene respecto de todos los objetos a que se extiende la templanza. Lo cual no ocurre con la ciencia y con el arte, pues no todo gramático sabe todas las cosas que pertenecen a la gramática. En este sentido, con razón dijeron los estoicos, según refiere Simplicio en *Commento Praedicamentorum*[5], que la virtud no es susceptible de más y menos como la ciencia y el arte, por consistir la razón de virtud en lo máximo.

Pero si se considera la virtud por parte del sujeto que participa de ella, entonces la virtud puede ser mayor o menor, bien en el mismo sujeto en tiempos diversos, bien en distintos sujetos, porque para alcanzar el medio de la virtud, que es según la recta razón, uno está mejor dispuesto que otro, ya sea por la mayor costumbre, ya sea por la mejor disposición de la naturaleza, o por la mayor perspicacia del juicio de la razón, o también por el mayor don de gracia concedido a cada uno *en la medida de la donación de Cristo,* como se dice en Ef 4,7. Y en esto se equivocaban los estoicos[6] al pensar que a nadie se le podía tener por virtuoso de no estar sumamente dispuesto a la virtud. Pues, en realidad, para la razón de virtud no se exige alcanzar el medio de la recta razón en un punto indivisible, como pensaban los estoicos, pues basta estar cerca de ese medio, tal como se dice en el libro II *Ethic.*[7] Además, a un mismo punto indivisible puede acercarse uno más y con más prontitud que otro, como se ve en los arqueros que apuntan a una determinada señal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella igualdad no se ha de entender según la cantidad absoluta, sino según cierta proporción, porque todas las virtudes crecen proporcionalmente en el hombre, según se dirá a continuación (a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Aquello último que pertenece a la virtud puede tener razón de más o menos bueno según los modos que hemos dicho, al no tratarse de algo último indivisible, según queda advertido (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Dios no obra por necesidad natural, sino según el orden de su sabiduría, conforme a la cual concede a los hombres la virtud en diversa medida, según aquello de Ef 4,7: *A cada uno de vosotros ha sido dada la gracia en la medida de la donación de Cristo.*

ARTÍCULO 2

¿Son iguales todas las virtudes existentes en el mismo sujeto?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.5 ad 6; 3 d.36 a.4; *De malo* q.2 a.9 ad 8; *De virt. card.* a.3.

Objeciones por las que parece que no todas las virtudes son igualmente intensas en el mismo sujeto.

1. Dice San Pablo, 1 Cor 7,7: *Cada uno tiene de Dios su propia gracia; éste, una; aquél, otra.* Pero un don no sería más propio de una persona que otro si cada uno tuviese por igual todas las virtudes infusas como don de Dios. Luego parece que no todas las virtudes son iguales en un mismo sujeto.

2. Si todas las virtudes fuesen igualmente intensas en el mismo e idéntico sujeto, se seguiría que todo el que sobrepasase a otro en una virtud lo sobrepasaría en todas las demás. Pero esto es manifiestamente falso, pues los distintos santos son alabados principalmente por diversas virtudes, como Abraham por la fe[8], Moisés por la mansedumbre[9], Job por la paciencia[10]. De ahí también que de cada confesor cante la Iglesia[11]: *No se ha encontrado otro semejante a él en el cumplimiento de la ley del Altísimo;* porque cada uno tuvo la prerrogativa de alguna virtud. Por tanto, no todas las virtudes son iguales en un mismo sujeto.

3. Cuanto más intenso es el hábito, tanto más deleitable y prontamente obra el hombre por él. Pero consta por experiencia que un hombre ejecuta más delei-

5. *In Cat.* c.8 (CG 8,284.32; 237.28). 6. Cf. S. AGUSTÍN, *Epist.* CLXVII *Ad Hieron,* c.3: ML 33,738; y CICERÓN, *De finibus* 1.3 c.9 (DD 3,549). 7. ARISTÓTELES, c.9 n.8 (BK 1109b18): S. TH., lect.11. 8. Rom 4,1. 9. Núm. 12,3; Eclo 45,4. 10 Job 2,12; Sant 5,11. 11. Epístola de la misa de confesor pontífice. Cf. Eclo 44,20.

table y prontamente el acto de una virtud que el acto de otra. Luego no todas las virtudes son iguales en un solo y mismo sujeto.

En cambio, dice San Agustín, en el libro VI *De Trin.*[12], que *todos los que son iguales en la fortaleza, son iguales en la prudencia y en la templanza;* y así de las demás. Pero esto no se daría de no ser iguales todas las virtudes de un mismo hombre. Luego todas las virtudes de un mismo hombre son iguales.

Solución. *Hay que decir:* La magnitud de las virtudes, según consta por lo dicho (a.1), puede ser considerada de dos modos. Uno, según la razón específica, y así no hay duda de que una virtud de un hombre es mayor que otra, como la caridad es mayor que la fe y la esperanza. De otro modo, según la participación del sujeto, esto es, en cuanto aumenta o disminuye en él; y en este sentido todas las virtudes de un mismo hombre son iguales con cierta igualdad de proporción, en cuanto que crecen por igual en él, al modo como los dedos de la mano son desiguales en cuanto a la magnitud, pero son iguales en proporción, al aumentar proporcionalmente.

Ahora bien, la razón de esta igualdad hay que entenderla del mismo modo que la razón de la conexión, pues la igualdad es cierta conexión de las virtudes en cuanto a la magnitud. Pero se ha dicho anteriormente (q.65 a.1) que la razón de la conexión de las virtudes puede entenderse de dos modos. Uno, según la mente de aquellos que entienden por estas cuatro virtudes las cuatro condiciones generales de las virtudes, cada una de las cuales se encuentra a la vez con las otras en cada materia. Y, de este modo, en cualquier materia no puede decirse que una virtud sea igual si no tiene todas estas condiciones iguales. Esta razón de la igualdad de las virtudes es la que asigna San Agustín, en el libro VI *De Trin.*[13], al decir: *Si dijeras que éstos son iguales en fortaleza, pero que uno es más prudente, se seguiría que la fortaleza del otro es menos prudente; y, por consiguiente, que tampoco son iguales en la fortaleza, al ser la fortaleza de uno más prudente. Y lo mismo encontrarás en las demás virtudes, si las sometes todas a igual consideración.*

Otro modo de entender la conexión de las virtudes (q.65 a.1.2) es el de aquellos que piensan que estas virtudes tienen materias determinadas, y, en este sentido, la razón de la conexión de las virtudes morales está en la prudencia, y en la caridad respecto de las virtudes infusas; pero no en la inclinación que nace del sujeto, según queda dicho (q.65 a.1). Así, pues, también la razón de la igualdad de las virtudes puede tomarse de la prudencia en cuanto a lo que hay de formal en todas las virtudes morales, pues existiendo en un mismo e idéntico sujeto una razón igualmente perfecta, necesariamente se constituirá proporcionalmente el medio según la recta razón en las distintas materias de las virtudes.

Pero en cuanto a lo material en las virtudes morales, esto es, en cuanto a la inclinación misma al acto de la virtud, puede un hombre estar más pronto al acto de una virtud que al acto de otra, ya sea por la naturaleza, por la costumbre o por el don de la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La frase de San Pablo puede entenderse de los dones de la gracia gratis dada, que no son comunes a todos los hombres ni todos son iguales en un mismo e idéntico sujeto. También se puede decir que se refiere a la medida de la gracia santificante, en cuanto que uno abunda más que otro en todas las virtudes, por la mayor abundancia de prudencia o incluso de caridad, en la que conectan todas las virtudes infusas.

2. *A la segunda hay que decir:* A un santo se le alaba principalmente por una virtud y a otro por otra, por la mayor prontitud para el acto de una virtud que para el de otra.

3. *A la tercera hay que decir:* Y con esto ya queda dada la respuesta a la *tercera objeción.*

ARTÍCULO 3

¿Son las virtudes morales superiores a las intelectuales?

2-2 q.23 a.6 ad 1; *In Sent.* 4 d.33 q.3 a.3; *De virtut.* a.12.

Objeciones por las que parece que las virtudes morales son superiores a las intelectuales.

12. C.4: ML 42,927. 13. C.4: ML 42,927.

1. Lo que es más necesario y más permanente es mejor. Pero las virtudes morales son *más permanentes incluso que las disciplinas*[14], que son las virtudes intelectuales; y son también más necesarias para la vida humana. Luego son preferibles a las virtudes intelectuales.

2. Es esencial a la virtud el *hacer bueno al que la tiene*[15]. Pero el hombre es bueno por las virtudes morales, no por las virtudes intelectuales, a no ser quizás por la prudencia únicamente. Luego la virtud moral es mejor que la intelectual.

3. El fin es más noble que los medios. Pero, según se dice en el libro VI *Ethic.*[16], *la virtud moral hace recta la intención del fin, mientras que la prudencia hace recta la elección de los medios.* Luego la virtud moral es más noble que la prudencia, que es una virtud intelectual referente a las materias morales.

En cambio, la virtud moral reside en la parte racional por participación, mientras que la virtud intelectual reside en la parte racional por esencia, según se dice en el libro I *Ethic.*[17] Pero lo racional por esencia es más noble que lo racional por participación. Luego la virtud intelectual es más noble que la virtud moral.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede ser mayor o menor de dos modos. Uno, absolutamente; otro, relativamente. Porque nada impide que una cosa sea mejor absolutamente, como es mejor *filosofar que enriquecerse,* y que, sin embargo, no sea mejor relativamente, esto es, *respecto del que sufre necesidad*[18], Una cosa se considera absolutamente cuando se la considera según la razón propia de su especie. Ahora bien, la virtud se especifica por su objeto, según consta por lo dicho (q.54 a.2; q.60 a.1). Por tanto, absolutamente hablando, es más noble aquella virtud que tiene un objeto más noble. Pero es evidente que el objeto de la razón es más noble que el objeto del apetito, pues la razón aprehende las cosas en universal, mientras que el apetito tiende a las cosas en su ser particular. En consecuencia, absolutamente hablando, las virtudes intelectuales, que perfeccionan la razón, son más nobles que las virtudes morales, que perfeccionan el apetito.

Pero si se considera la virtud en orden al acto, entonces la virtud moral, que perfecciona el apetito, al que corresponde mover las demás potencias al acto, según se ha dicho anteriormente (q.9 a.1), es más noble. Y como la virtud se llama así por ser principio de algún acto, dado que es perfección de la potencia, se sigue también que la razón de virtud compete más a las virtudes morales que a las virtudes intelectuales, si bien las virtudes intelectuales son absolutamente hábitos más nobles[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las virtudes morales son más permanentes que las intelectuales porque son practicadas en las cosas que pertenecen a la vida común. Pero es evidente que los objetos de las disciplinas, que son necesarios e invariables, son más permanentes que los objetos de las virtudes morales, los cuales son agibles particulares. Pero el que las virtudes morales sean más necesarias para la vida humana no prueba que ellas sean más nobles absolutamente, sino en ese aspecto concreto. Es más, las virtudes intelectuales especulativas, por el mismo hecho de que no se ordenan a otra cosa como lo útil se ordena al fin, son más dignas. Y esto les compete porque por ellas se incoa de algún modo en nosotros la bienaventuranza, que consiste en el conocimiento de la verdad, según se ha dicho anteriormente (q.3 a.6).

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que el hombre es bueno absolutamente por las virtudes morales y no por las virtudes intelectuales, porque el apetito mueve a las demás potencias a su acto,

14. ARISTÓTELES, *Eth.* l.1 c.10 n.10 (BK 1100b14): S. TH., lect.16. 15. Cf. q.55 a.3 sed cont. 16. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1144a8): S. TH., lect.10. 17. ARISTÓTELES, c.13 n.19 (BK 1103a1): S. TH., lect.20. 18. ARISTÓTELES, *Top.* l.3 c.2 n.21 (BK 118a10).

---

a La doble moción de las facultades y de los hábitos, en cuanto a la *especificación* y en cuanto al *ejercicio (quoad specificationem* y *quoad exercitium),* importa mucho para valorar en uno y otro aspecto las virtudes intelectuales y las morales. En cuanto hábitos y en cuanto a la especificación proveniente del objeto, tienen prioridad las virtudes intelectuales; pero en cuanto virtudes y en cuanto al ejercicio voluntario, la prioridad es de las virtudes morales.

según se ha dicho anteriormente (q.56 a.3). De ahí que por esta razón no se pruebe sino que la virtud moral es mejor relativamente.

3. *A la tercera hay que decir:* La prudencia dirige las virtudes morales no solamente en la elección de los medios, sino también en la predeterminación del fin. Pero el fin de cada virtud moral es alcanzar el medio en la propia materia, medio que es determinado según la recta razón de la prudencia, según se dice en el libro II[19] y VI *Ethic.*[20]

ARTÍCULO 4

¿Es la justicia la principal de las virtudes morales?

Supra a.1; 2-2 q.58 a.12; q.123 a.12; q.141 a.8; *In Sent.* 4 d.33 q.3 a.3; *De virt. card.* a.3.

Objeciones por las que parece que la justicia no es la principal de las virtudes morales.

1. Es más dar a uno de lo propio que pagarle lo que le es debido. Pero lo primero pertenece a la liberalidad, mientras que lo segundo pertenece a la justicia. Luego parece que la liberalidad es mayor virtud que la justicia.

2. Parece que lo máximo en cada cosa es lo que es más perfecto en ella. Pero, según se dice en Sant 1,4, *la paciencia tiene obra perfecta.* Luego parece que la paciencia es mayor que la justicia.

3. *La magnanimidad obra lo grande en todas las virtudes,* según se dice en el libro IV *Ethic.*[21] Luego engrandece a la misma justicia. Es, por tanto, mayor que la justicia.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro V *Ethic.*[22], que *la justicia es la más preclara de las virtudes.*

Solución. *Hay que decir:* Una virtud puede ser en su especie mayor o menor absoluta o relativamente. Se dice que una virtud es mayor absolutamente en cuanto que en ella resplandece un mayor bien de la razón, según se ha dicho anteriormente (a.1). Y en este sentido, la justicia sobresale entre todas las virtudes morales como la más próxima a la razón. Lo cual resulta claro tanto por parte del sujeto como por parte del objeto. Por parte del sujeto, porque reside en la voluntad como en sujeto propio, y la voluntad es el apetito racional, según consta por lo dicho (q.8 a.1; q.26 a.1). Por parte del objeto o materia, porque versa sobre las operaciones, mediante las cuales el hombre se ordena no sólo en sí mismo, sino también en relación a los demás. De ahí que *la justicia sea la más preclara de las virtudes,* según se dice en el libro V *Ethic.*[23] Entre las otras virtudes morales, que moderan las pasiones, el bien de la razón tanto más resplandece en cada una cuanto mayor es la materia del movimiento apetitivo sometido a la razón. Pero entre las cosas que pertenecen al hombre ocupa el primer lugar la vida, de la que dependen todas las demás. De ahí que la fortaleza, que somete a la razón el movimiento apetitivo en las cosas que miran a la muerte y a la vida, ocupe el primer lugar entre las virtudes morales que moderan las pasiones, aunque esté por debajo de la justicia. Por eso dice el Filósofo, en el libro I *Rhetoric.*[24], que *forzosamente son las mayores virtudes las que son más útiles a los demás, puesto que la virtud es la facultad de hacer beneficio. Por eso honran sobre todo a los justos y a los valerosos, pues ésta,* es decir, la fortaleza, *es útil en la guerra; aquélla,* es decir, la justicia, *es útil en la guerra y en la paz.* Después de la fortaleza tiene su lugar la templanza, que somete a la razón el apetito de aquellas cosas que se ordenan inmediatamente a la vida del individuo o de la especie, es decir, las referentes al alimento y al sexo. Así, estas tres virtudes, junto con la prudencia, se tienen por principales también en dignidad.

En cambio, se dice que una virtud es mayor relativamente en cuanto que sirve o adorna a la virtud principal. Así ocurre también con la sustancia, que es absolutamente más digna que el accidente, y, sin embargo, algún accidente es relativamente más digno que la sustancia en cuanto que perfecciona a la sustancia en algún modo accidental de ser.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

19. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1107a1): S. TH., lect.7. 20. ARISTÓTELES, c.13 n,4 (BK 1144b21): S. TH., lect.9. 21. ARISTÓTELES, c.3 n.14 (BK 1123b30): S. TH., lect.8. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1129b27): S. TH., lect.2. 23. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1129b27): S. TH., lect.2. 24. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 1366b3).

primera hay que decir: El acto de liberalidad necesariamente ha de fundarse en el acto de justicia, pues, según se dice en el libro II *Polit.*[25], *la donación no sería liberal si no se diese de lo propio.* Por tanto, la liberalidad no podría existir sin la justicia, que discierne lo propio de lo ajeno; en cambio, la justicia puede existir sin la liberalidad. En consecuencia, absolutamente la justicia es mayor que la liberalidad, por ser más común y fundamento de la misma; aunque la liberalidad es relativamente mayor, por ser un cierto ornato y suplemento de la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la paciencia ejerce una *obra perfecta* al tolerar los males, en los cuales no sólo excluye la venganza injusta, que también excluye la justicia; o el odio, como hace la caridad; o la ira, como hace la mansedumbre; sino que excluye hasta la tristeza inmoderada, que es la raíz de todos los desórdenes mencionados. Por eso, porque en esta materia extirpa la raíz, la paciencia es virtud más perfecta y mayor. Pero no es absolutamente más perfecta que todas las demás virtudes; porque la fortaleza no sólo soporta las molestias sin perturbación, lo cual pertenece a la paciencia, sino que incluso arremete contra ellas cuando es necesario. De ahí que el fuerte sea paciente, pero no a la inversa, pues la paciencia es una cierta parte de la fortaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* La magnanimidad no puede existir si no preexisten otras virtudes, según se dice en el libro IV *Ethic.*[26] De ahí que se compare a las otras como ornato de las mismas. Y en este sentido es mayor que todas las otras, pero no absolutamente.

ARTÍCULO 5

¿Es la sabiduría la mayor de las virtudes intelectuales?

Supra q.57 a.2 ad 2; *In Ethic. 4* lect.6.

Objeciones por las que parece que la sabiduría no es la mayor de las virtudes intelectuales.

1. El que manda es mayor que el mandado. Pero parece que la prudencia manda a la sabiduría, pues se dice en el libro I *Ethic.*[27], que *qué disciplinas ha de haber en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué punto le corresponde ordenarlo a ella,* esto es, a la política, que pertenece a la prudencia, según se dice en el libro VI *Ethic.*[28] Por tanto, como entre las disciplinas va incluida la sabiduría, parece que la prudencia es mayor que la sabiduría.

2. Es esencial a la virtud el que ordene al hombre a la felicidad, pues la virtud es *disposición de lo perfecto para lo óptimo,* según se dice en el libro VII *Physic.*[29] Pero la prudencia es la recta razón de lo agible, por medio de lo cual el hombre es conducido a la felicidad, mientras que la sabiduría no considera los actos humanos por los que se llega a la felicidad. Luego la prudencia es una virtud mayor que la sabiduría.

3. Parece que el conocimiento es mayor cuanto más perfecto. Pero de las cosas humanas, de las que trata la ciencia, podemos tener un conocimiento más perfecto que de las cosas divinas, de las que trata la sabiduría, conforme a la distinción que hace San Agustín en el libro XII *De Trin.*[30], dado que las cosas divinas son incomprensibles, según aquello de Job 36,26: *Mira, Dios es tan grande, que excede nuestro conocimiento.* Luego la ciencia es una virtud mayor que la sabiduría.

4. El conocimiento de los principios es más digno que el conocimiento de las conclusiones. Pero la sabiduría, como las demás ciencias, concluye a partir de principios indemostrables, que pertenecen al entendimiento. Luego el entendimiento es una virtud mayor que la sabiduría.

En cambio, dice el Filósofo, en el libro VI *Ethic.*[31], que la sabiduría es *como la cabeza* entre las virtudes intelectuales.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.3), la magnitud específica de una virtud se mide por su objeto. Ahora bien, el objeto de la sabiduría sobresale entre los objetos de todas las virtudes

25. ARISTÓTELES, c.2 n.7 (BK 1263b13): S. TH., lect.4. 26. ARISTÓTELES, c.3 n.16 (BK. 1124a2): S. TH., lect.8. 27. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1094a28): S. TH., lect.2. 28. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 1141a20): S. TH., lect.7. 29. ARISTÓTELES, text.17 (BK 246b23): S. TH., lect.5; cf. l.7 c.3 n.4 (BK 246a13). 30. C.14: ML 42,1009. 31. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1141a19): S. TH., lect.6.

intelectuales, pues se ocupa de la causa suprema, que es Dios, según se dice en el principio de los *Metaphys.*[32] Y como de los efectos se juzga por la causa, y de las causas inferiores, por la causa superior, de ahí que la sabiduría juzgue de todas las demás virtudes intelectuales, y que las ordene a todas, siendo como la ciencia arquitectónica respecto de todas ellas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por versar la prudencia sobre las cosas humanas y tener la sabiduría por objeto la causa suprema, es imposible que la prudencia sea mayor virtud que la sabiduría, *a no ser que el hombre fuera lo más grande que hay en el mundo,* como se dice en el libro VI *Ethic.*[33] Por lo cual, hay que decir, como se dice en el mismo libro[34], que la prudencia no manda sobre la misma sabiduría, sino más bien a la inversa, pues *el espiritual juzga de todo, pero a él nadie puede juzgarle,* según se dice en 1 Cor 2,15. En efecto, no es incumbencia de la prudencia entrometerse en los temas altísimos, que son objeto de la sabiduría, sino que ejerce el imperio sobre aquellas cosas que se ordenan a la sabiduría, indicando cómo deben llegar los hombres a la sabiduría. Por tanto, en esto la prudencia o política es servidora de la sabiduría, pues introduce a ella preparándole el camino, como hace el portero con el rey.

2. *A la segunda hay que decir:* La prudencia considera los medios para llegar a la felicidad; pero la sabiduría considera el objeto mismo de la felicidad, lo más alto en el orden inteligible. Y si la consideración de la sabiduría respecto de su objeto fuese perfecta, sin duda que la felicidad perfecta estaría en el acto de la sabiduría. Pero como el acto de la sabiduría en esta vida es imperfecto respecto de su objeto principal, que es Dios, por eso el acto de la sabiduría es una incoación o participación de la felicidad futura. De este modo la sabiduría está más cerca de la felicidad que la prudencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dice el Filósofo en el libro I *De anima*[35], *un conocimiento se prefiere a otro o porque es de cosas más nobles o porque es más cierto.* Por tanto, si las materias son iguales en bondad y nobleza, será mayor la virtud que sea más cierta. Pero aquella, que es menos cierta, pero trata de cosas más altas y mayores, se prefiere a la que es más cierta, pero se ocupa de cosas inferiores. Por eso dice el Filósofo, en el libro II *De caelo*[36], que es cosa grande poder conocer algo de las realidades celestes, aunque el razonamiento sea débil y probable. Y en el libro I *De partibus animal.*[37] dice que *es preferible conocer un poco de las cosas más nobles que saber mucho de las cosas de baja condición.* Por tanto, la sabiduría, a la que pertenece el conocimiento de Dios, no puede sobrevenirle al hombre, máxime en el estado de la vida presente, como si fuese su posesión, porque *esto es exclusivo de Dios,* según se dice en el libro I *Metaphys.*[38] Sin embargo, aquel pequeño conocimiento que puede tenerse de Dios mediante la sabiduría es preferible a todo otro conocimiento.

4. *A la cuarta hay que decir:* La verdad y el conocimiento de los principios indemostrables depende de la noción de los términos, pues teniendo idea de lo que es el todo y de lo que es la parte, inmediatamente se conoce que el todo es mayor que la parte. Pero conocer la razón de ser y no ser, de todo y de parte, y de lo demás que sigue al ser, todo lo cual constituye los términos constitutivos de los principios indemostrables, pertenece a la sabiduría, ya que el ser común es efecto propio de la causa suprema, es decir, de Dios. Y por eso, la sabiduría no sólo usa de los principios indemostrables, sobre los que versa el entendimiento, argumentando desde ellos como las demás ciencias, sino que juzga también de ellos y discute contra los que los niegan. De ahí que la sabiduría sea una virtud superior al hábito de entendimiento.

32. ARISTÓTELES, l.1 c.1 n.12 (BK 981b28); c.2 n.7.10 (BK 982b9; 983a7): S. TH., lect.1.2. 33. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1141a21): S. TH., lect.6. 34. ARISTÓTELES, *Eth.* l.6 c.13 n.8 (BK 1145a6): S. TH., lect.11. 35. C.1 n.1 (BK 402a2): S. TH., lect.1. 36. ARISTÓTELES, c.12 n.1 (BK 291b27): S. TH., lect.17. 37. ARISTÓTELES, c.5 (BK 644b31). 38. ARISTÓTELES, l.1 c.2 n.9,(BK 982b28): S. TH., lect.2.

ARTÍCULO 6

¿Es la caridad la mayor de las virtudes teológicas?

2-2 q.23 a.6.

Objeciones por las que parece que la caridad no es la mayor de las virtudes teológicas.

1. Como la fe está en el entendimiento, mientras que la esperanza y la caridad están en la facultad apetitiva, según queda dicho (q.62 a.3), parece que la fe se compara a la esperanza y a la caridad como la virtud intelectual a la virtud moral. Pero la virtud intelectual es mayor que la virtud moral, según consta por lo dicho (a.3). Luego la fe es mayor que la esperanza y la caridad.

2. Lo que resulta de adición a otra cosa parece que es mayor que ella. Pero la esperanza parece que resulta de adición a la caridad, pues la esperanza presupone el amor, como dice San Agustín en el *Enchirid.*[39], y añade cierto movimiento de propensión a la cosa amada. Luego la esperanza es mayor que la caridad.

3. La causa es superior al efecto. Pero la fe y la esperanza son causa de la caridad, pues dice la Glosa[40] sobre Mt 1,2, que *la fe engendra la esperanza, y la esperanza engendra la caridad.* Luego la fe y la esperanza son mayores que la caridad.

En cambio, dice San Pablo, en 1 Cor 13,13: *Ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad; estas tres, pero la mayor es la caridad.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (a.3), la magnitud específica de una virtud se toma de su objeto. Pero como las tres virtudes teológicas tienen a Dios por objeto propio, no puede una de ellas ser mayor que la otra porque tenga un objeto mayor, sino por aproximarse más a ese objeto. Y de este modo la caridad es mayor que las otras. Pues las otras importan en su propia esencia cierta distancia del objeto, ya que la fe es de las cosas no vistas, y la esperanza es de las cosas no poseídas. En cambio, el amor de caridad es de lo que ya se tiene, pues lo amado existe de algún modo en el amante, y, a su vez, el amante es llevado por el afecto a la unión con lo amado. Por eso se dice en 1 Jn 4,16: *Quien permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe y la esperanza no están respecto de la caridad en la misma relación en que está la prudencia respecto de la virtud moral. Y esto por dos razones. Primera, porque las virtudes teológicas tienen por objeto algo que está por encima del alma humana, mientras que la prudencia y las virtudes morales versan sobre cosas que están por debajo del hombre. Ahora bien, respecto de las cosas que son superiores al hombre es más noble el amor que el conocimiento. Pues el conocimiento se realiza en cuanto que lo conocido está en el cognoscente, mientras que la dilección se realiza en cuanto que el amante es atraído hacia la cosa amada. Pero lo que es superior al hombre es más noble en sí mismo que en el hombre, porque una cosa está en otra según el modo de ser de ésta. Lo contrario ocurre cuando se trata de cosas inferiores al hombre. La segunda razón es porque la prudencia modera los movimientos apetitivos que pertenecen a las virtudes morales; mientras que la fe no modera el movimiento apetitivo que tiende a Dios, que pertenece a las virtudes teológicas, sino que tan sólo muestra el objeto; el movimiento apetitivo hacia el objeto excede el conocimiento humano, según aquello de Ef 3,19: *la caridad de Cristo supera toda ciencia.*

2. *A la segunda hay que decir:* La esperanza presupone amor de aquello que uno espera alcanzar, que es amor de concupiscencia, amor por el que quien desea el bien se ama más a sí mismo que cualquier otra cosa. Pero la caridad importa amor de amistad, a la cual se llega por la esperanza, según se ha dicho anteriormente (q.62 a.4).

3. *A la tercera hay que decir:* La causa perfectiva es superior al efecto, pero no la causa dispositiva. Pues de ser así, el calor del fuego sería más noble que el alma, por disponer la materia para ella, lo cual es manifiestamente falso. Es en este sentido como la fe engendra la esperanza y la esperanza engendra la caridad, es decir, en cuanto que una dispone para la otra.

39. C.8: ML 40,235. 40. *Glossa interl.* sobre Mt 1,2 (5, 5r).

CUESTIÓN 67

Sobre la permanencia de las virtudes después de esta vida

A continuación se ha de estudiar la permanencia de las virtudes después de esta vida (cf. q.64 introd.), y sobre ello se abordan seis problemas:

1. ¿Permanecen después de esta vida las virtudes morales?—2. ¿Permanecen las virtudes intelectuales?—3. ¿Permanece la fe?—4. ¿Permanece la esperanza?—5. ¿Permanece algo de la fe o de la esperanza?—6. ¿Permanece la caridad?

ARTÍCULO 1

¿Permanecen después de esta vida las virtudes morales?

2-2 q.136 a.1 ad 1; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.4; *De virt. card.* a.4.

Objeciones por las que parece que las virtudes morales no permanecen después de esta vida.

1. Los hombres en el estado de la gloria futura serán semejantes a los ángeles, según se dice en Mt 22,30. Pero es ridículo poner virtudes morales en los ángeles, según se dice en el libro X *Ethic.*[1] Luego tampoco en los hombres habrá virtudes morales después de esta vida.

2. Las virtudes morales perfeccionan al hombre en la vida activa. Pero la vida activa no permanece después de esta vida, pues dice San Gregorio en el libro VI *Moral.*[2]: *Las obras de la vida activa pasan con el cuerpo.* Luego las virtudes morales no permanecen después de esta vida.

3. La templanza y la fortaleza, que son virtudes morales, pertenecen a las partes irracionales, como dice el Filósofo en el libro III *Ethic.*[3] Pero las partes irracionales del alma se corrompen al corromperse el cuerpo, por ser actos de órganos corporales. Luego parece que las virtudes morales no permanecen después de esta vida.

En cambio, se dice en Sab, 1,15, que *la justicia es perpetua e inmortal.*

Solución. *Hay que decir:* Según refiere San Agustín, en el libro XIV *De Trin.*[4], *Tulio Cicerón*[5] *sostuvo que las cuatro virtudes cardinales no permanecen después de esta vida, sino que en la otra vida los hombres son bienaventurados con el solo conocimiento de la naturaleza, en la cual nada hay mejor y más amable,* añade San Agustín en el lugar citado[6], *que la naturaleza que creó todas las naturalezas.* Pero él mismo afirma después que estas cuatro virtudes existen en la vida futura, aunque de otro modo.

Para esclarecimiento de ello hay que tener en cuenta que en estas virtudes hay algo formal y algo cuasi material. Lo material en estas virtudes es la inclinación de la parte apetitiva hacia las pasiones u operaciones según un modo determinado. Pero como este modo lo determina la razón, de ahí que lo formal en todas las virtudes sea el orden mismo de la razón.

Así, pues, hay que decir que estas virtudes morales en la vida futura no permanecen en cuanto a lo que hay de material en ellas, porque en la vida futura no tendrán lugar las concupiscencias y delectaciones de la alimentación y del sexo, como tampoco habrá temores y audacias de cara a los peligros de muerte, ni distribuciones y cambios de las cosas que se usan en la vida presente. Pero en cuanto a lo que hay de formal en ellas, permanecerán en estado perfectísimo en los bienaventurados después de esta vida, en el sentido de que la razón de cada uno será rectísima respecto de

1. ARISTÓTELES, c.8 n.7 (BK 1178b8): S. TH., lect.12. 2. C.9: ML 42,1046. 3. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 1117b23): S. TH., lect.19. 4. C.9: ML 42,1046. 5. En una obra perdida, cuyo título era *Hortensius.* 6. *De Trin.* 1.14 c.9: ML 42,1046.

aquellas cosas que le conciernen a él en aquel estado, y la facultad apetitiva se moverá totalmente de acuerdo con el orden de la razón en las cosas concernientes a aquel estado. De ahí que San Agustín diga, en el lugar citado[7], que *la prudencia se dará allí sin peligro alguno de error; la fortaleza, sin la molestia de tolerar los males; la templanza, sin la rebelión de las concupiscencias. De modo que a la prudencia corresponderá no anteponer ni equiparar bien alguno a Dios; a la fortaleza, adherirse a Él firmísimamente; a la templanza, no deleitarse en defecto dañoso alguno.* En cuanto a la justicia es más fácil ver qué acto tendrá allí, a saber, *estar sometido a Dios,* ya que también en esta vida pertenece a la justicia estar sometido al superior.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo habla allí de estas virtudes morales en cuanto a lo que hay de material en ellas[8], como son *los cambios y los depósitos* en la justicia; *los terrores y los peligros* en la fortaleza; *las concupiscencias malsanas* en la templanza.

2. *A la segunda hay que decir:* Cosa parecida hay que responder a la segunda objeción, pues las cosas concernientes a la vida activa constituyen el elemento material de las virtudes.

3. *A la tercera hay que decir:* El estado del hombre después de esta vida es doble: uno, antes de la resurrección, cuando las almas estarán separadas de sus cuerpos; otro, después de la resurrección, cuando las almas se unirán de nuevo a sus cuerpos. Pues bien, en el estado de resurrección habrá facultades irracionales en órganos corporales tal como existen ahora, de modo que podrá haber fortaleza en el apetito irascible y templanza en el apetito concupiscible, en cuanto que una y otra facultad estarán perfectamente dispuestas a obedecer a la razón. Pero en el estado anterior a la resurrección las partes irracionales no existirán en acto en el alma, sino tan sólo radicalmente en la esencia de la misma, según se ha dicho en la primera parte (q.77 a.8). En consecuencia, tampoco estas virtudes existirán en acto a no ser en su raíz, esto es, en la razón y en la voluntad, donde existen ciertas semillas de estas virtudes, según queda dicho (q.63 a.1). Pero la justicia, que reside en la voluntad, permanecerá incluso en acto. Por eso de ella especialmente se ha dicho (arg. en contrario) que *es perpetua e inmortal:* tanto por razón del sujeto, ya que la voluntad es incorruptible, como por la semejanza del acto, según se ha dicho antes (sol.).

ARTÍCULO 2

¿Permanecen después de esta vida las virtudes intelectuales?

1 q.89 a.5 y 6; *In Sent.* 3 d.31 q.2 a.4; 4 d.50 q.1 a.2; *In I Cor.* 13 lect.3.

Objeciones por las que parece que las virtudes intelectuales no permanecen después de esta vida.

1. Dice el Apóstol, 1 Cor 13,8-9, que *la ciencia se desvanecerá,* y razón de ello es porque *nuestro conocimiento es parcial.* Pero así como el conocimiento de ciencia es parcial, es decir, imperfecto, también lo es el conocimiento de las otras virtudes intelectuales mientras dura esta vida. Luego todas las virtudes intelectuales cesarán después de esta vida.

2. Dice el Filósofo, en *Predicamentis*[9], que la ciencia, por ser un hábito, es una cualidad difícilmente movible; pues no se pierde con facilidad, a no ser por una fuerte transmutación o enfermedad. Pero no hay mayor transmutación del cuerpo humano que la de la muerte. Luego la ciencia y las demás virtudes intelectuales no permanecen después de esta vida.

3. Las virtudes intelectuales perfeccionan el entendimiento para ejercer bien el propio acto. Pero parece que el acto de entendimiento no se da después de esta vida, porque, según se dice en el libro III *De anima*[10], *el alma no entiende nada sin el fantasma,* y después de esta vida no permanecen los fantasmas, ya que no existen sino en los órganos corpóreos. Luego las virtudes intelectuales no permanecen después de esta vida.

En cambio, el conocimiento de las cosas universales y necesarias es más fir-

7. *De Trin.* l.14 c.9: ML 42,1046. 8. ARISTÓTELES, *Eth.* l.10 c.8 n.7 (BK 1178b10). 9. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 8b29). 10. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a16): S. TH., lect.12.

me que el de las particulares y contingentes. Pero en el hombre permanece después de esta vida el conocimiento de las cosas particulares contingentes, por ejemplo, el de las cosas que uno hizo o padeció, según aquello de Lc 16,25: *Acuérdate de que recibiste ya tus bienes en vida y Lázaro recibió males.* Luego con mayor razón permanecerá el conocimiento de las cosas universales y necesarias que son objeto de la ciencia y de las demás virtudes intelectuales.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho en la primera parte (q.79 a.6), algunos sostuvieron[11] que las especies inteligibles no permanecen en el entendimiento posible más que cuando entiende en acto; y que después de cesar la consideración actual no hay conservación de especies más que en las facultades sensitivas, que son actos de órganos corporales, es decir, en la imaginación y en la memoria. Pero estas facultades desaparecen al corromperse el cuerpo. Por tanto, según esta posición, ni la ciencia ni cualquier otra virtud intelectual permanecerá en modo alguno después de esta vida al corromperse el cuerpo.

Pero esta opinión es contraria a la doctrina de Aristóteles, quien dice, en el libro III *De anima*[12], que *el entendimiento posible pasa al acto cuando se hace cada una de las cosas por la ciencia; aun cuando esté en potencia para conocer en acto.* Es también contraria a la razón, porque las especies inteligibles se reciben en el entendimiento posible de modo inamovible según el modo del recipiente. De ahí que al entendimiento posible se le llame *lugar de las especies*[13], como conservador de las especies inteligibles.

Pero los fantasmas, a los que mira el hombre para entender en esta vida, aplicando a ellas las especies inteligibles, según se ha dicho en la primera parte (q.84 a.7; q.85 a.1 ad 5), desaparecen al corromperse el cuerpo. De ahí que, en cuanto a los fantasmas mismos, que son como el elemento material en las virtudes intelectuales, al destruirse el cuerpo se destruyen también las virtudes intelectuales; pero en cuanto a las especies inteligibles, que residen en el entendimiento posible, las virtudes intelectuales permanecen. Ahora bien, las especies constituyen el elemento formal de las virtudes intelectuales. Luego éstas permanecen después de esta vida en cuanto a lo que hay de formal en ellas, aunque no en cuanto a lo que hay de material, tal como se ha dicho también de las virtudes morales (a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La frase de San Pablo ha de entenderse en cuanto a lo que hay de material en la ciencia y en cuanto al modo de entender, porque, efectivamente, al destruirse el cuerpo no permanecerán los fantasmas ni habrá uso de la ciencia por conversión a los fantasmas.

2. *A la segunda hay que decir:* Por la enfermedad se destruye el hábito de ciencia en cuanto a lo que hay de material en él, esto es, en cuanto a los fantasmas; pero no en cuanto a las especies inteligibles, que residen en el entendimiento posible.

3. *A la tercera hay que decir:* Después de la muerte el alma separada tiene un modo de entender distinto, que no es por conversión a los fantasmas, según se ha dicho en la primera parte (q.89 a.1). Y así permanece la ciencia, aunque no sea con el mismo modo de obrar, lo mismo que se ha dicho también de las virtudes morales (a.1).

ARTÍCULO 3

¿Permanece la fe después de esta vida?

2-2 q.4 a.4 ad 1; *In Sent.* 3 d.31 q.2 a.1 q.ª1; *De virt. card.* a.4 ad 10.

Objeciones por las que parece que la fe permanece después de esta vida.

1. La fe es más noble que la ciencia. Pero la ciencia permanece después de esta vida, según se ha dicho (a.2). Luego también la fe.

2. Se dice en 1 Cor 3,11: *Nadie puede poner otro fundamento sino el que está puesto, que es Jesucristo,* esto es, la fe de Jesucristo. Pero, removido el fundamento, no permanece lo edificado sobre él. Luego, si la fe no permanece después de esta vida, tampoco permanecerá virtud otra alguna.

11. AVICENA, *De an.* p.5 c.6 (26rb). 12. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 429b6): S. TH., lect.8. 13. ARISTÓTELES, *De an.* l.3 c.4 n.4 (BK 429a27): S. TH., lect.7.

3. El conocimiento de la fe y el conocimiento de la gloria difieren como lo imperfecto y lo perfecto. Pero el conocimiento imperfecto puede darse simultáneamente con el conocimiento perfecto, como en el ángel puede existir a la vez el conocimiento vespertino y el conocimiento matutino, y un hombre puede tener a la vez de una misma conclusión ciencia por un silogismo demostrativo y opinión por un silogismo dialéctico. Luego también la fe puede coexistir, después de esta vida, con el conocimiento de la gloria.

En cambio, dice el Apóstol, en 2 Cor 5,6-7: *Mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión.* Pero los que están en la gloria no están ausentes del Señor, sino presentes a Él. Luego la fe no permanece después de esta vida en la gloria.

Solución. *Hay que decir:* La oposición es por sí misma causa de que una cosa sea excluida por otra, en cuanto que en toda oposición va incluida la oposición de afirmación y negación. Pero en ciertas cosas se da oposición según formas contrarias, como ocurre con el blanco y el negro en los colores. En otras cosas se da según lo perfecto y lo imperfecto: de ahí que en las alteraciones lo más y lo menos se tomen como contrarios, como en el paso de lo menos caliente a lo más caliente, según se dice en el libro V *Physic.*[14] Y como lo perfecto y lo imperfecto se oponen, es imposible que la perfección y la imperfección coexistan al mismo tiempo bajo el mismo aspecto.

Pero hay que tener en cuenta que a veces la imperfección es esencial a la cosa y pertenece a su especie, como la falta de razón pertenece a la esencia específica del caballo o del buey. Y como una cosa, permaneciendo la misma numéricamente, no puede pasar de una especie a otra, se sigue que, si se quita tal imperfección, se anula la especie de la cosa, como el buey o el caballo dejarían de serlo si fuesen racionales. Otras veces la imperfección no pertenece a la razón específica, sino que afecta al individuo por alguna otra causa, como a un hombre le sobreviene el defecto de razón en cuanto que tiene impedido el uso de la misma por el sueño, la embriaguez o cosa parecida. Mas es claro que al remover tal imperfección permanece la sustancia de la cosa.

Pues bien, es manifiesto que la imperfección del conocimiento es esencial a la fe, pues entra en su definición, ya que la fe es, según se dice en Heb 11,1, *la firme seguridad de lo que esperamos, convicción de lo que no vemos.* Y San Agustín dice[15]: *¿Qué es la fe? Creer lo que no ves.* Pero un conocimiento sin aparición o visión es un conocimiento imperfecto. Por tanto, la imperfección del conocimiento es esencial a la fe. Resulta, pues, manifiesto que la fe, permaneciendo numéricamente la misma, no puede ser conocimiento perfecto.

Resta ver ulteriormente si puede coexistir simultáneamente con un conocimiento perfecto; pues nada prohíbe que un conocimiento imperfecto se dé a veces con un conocimiento perfecto simultáneamente. Debemos, pues, advertir que el conocimiento puede ser imperfecto de tres modos. Uno, por parte del objeto cognoscible; otro, por parte del medio de conocimiento; y otro, finalmente, por parte del sujeto. Por parte del objeto cognoscible difieren como perfecto e imperfecto el conocimiento matutino y el conocimiento vespertino en los ángeles, pues el conocimiento matutino es conocimiento de las cosas en cuanto que tienen ser en el Verbo, mientras que el conocimiento vespertino es conocimiento de ellas en cuanto que tienen ser en su propia naturaleza, el cual es imperfecto en comparación con el primer ser. Por parte del medio de conocimiento difieren como conocimiento perfecto e imperfecto el conocimiento de una conclusión por medio demostrativo y el conocimiento de esa misma conclusión por medio probable. Y por parte del sujeto difieren como perfecto e imperfecto la opinión, la fe y la ciencia. Pues de la esencia de la opinión es que se acepte una cosa con miedo de que sea verdad la opuesta; de ahí que no sea firme la adhesión. En cambio, a la ciencia le es esencial la firme adhesión con visión intelectual, pues tiene certeza fundada en el entendimiento de los princi-

14. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 226b2): S. TH., lect.4. 15. *In Ioann.* tract. 40 sobre 8,32: ML 35.1690.

pios. La fe ocupa un término medio, pues excede a la opinión, al tener firme adhesión; y no llega a ciencia, al no tener visión.

Pues bien, es evidente que lo perfecto y lo imperfecto no pueden darse simultáneamente bajo un mismo aspecto; pero las cosas que difieren como lo perfecto y lo imperfecto, pueden convenir bajo algún mismo aspecto en otras cosas. Así, pues, el conocimiento perfecto e imperfecto por parte del objeto de ningún modo pueden versar sobre el mismo objeto; pueden, sin embargo, convenir en el mismo medio y en el mismo sujeto, pues nada impide que un mismo hombre tenga simultáneamente y de una vez por un mismo medio conocimiento de dos cosas, una perfecta y otra imperfecta, como de la salud y de la enfermedad, o del bien y del mal. De modo similar también es imposible que el conocimiento perfecto y el conocimiento imperfecto por parte del medio convengan en el mismo medio; pero nada impide que convengan en un mismo objeto y en un mismo sujeto, pues un mismo hombre puede conocer la misma conclusión por un medio probable y por un medio demostrativo. Y es asimismo imposible que el conocimiento perfecto e imperfecto por parte del sujeto se den simultáneamente en el mismo sujeto. Ahora bien, es de la razón de la fe el ser algo imperfecto por parte del sujeto, de manera que el creyente no ve lo que cree. En cambio, de la razón de la bienaventuranza es el ser algo perfecto por parte del sujeto, de manera que el bienaventurado ve aquello que le hace bienaventurado, según se ha dicho anteriormente (q.3 a.8). Resulta, pues, manifiesto que es imposible que la fe permanezca simultáneamente con la bienaventuranza en el mismo sujeto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe es más noble que la ciencia por parte del objeto, ya que su objeto es la verdad primera. Pero la ciencia tiene un modo más perfecto de conocer, que no repugna a la perfección de la bienaventuranza, es decir, a la visión, como le repugna el modo de la fe.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe es fundamento en cuanto a lo que tiene de conocimiento. Por eso, al perfeccionarse el conocimiento, más perfecto será el fundamento.

3. La *respuesta a la tercera objeción* ya está dada en lo dicho (sol.).

ARTÍCULO 4

¿Permanece la esperanza después de la muerte en el estado de gloria?

2-2 q.18 a.2; *In Sent.* 3 d.26 q.2 a.3 q.ª2; d.31 q.2 a.1 q.ª2; *De spe* a.4.

Objeciones por las que parece que la esperanza permanece después de la muerte en el estado de gloria.

1. La esperanza perfecciona al apetito humano de un modo más noble que las virtudes morales. Pero las virtudes morales permanecen después de esta vida, según hace ver San Agustín en el libro XIV *De Trin.*[16] Luego mucho más la esperanza.

2. A la esperanza se opone el temor. Pero el temor permanece después de esta vida, tanto el temor filial en los bienaventurados, que permanece eternamente, como el temor de las penas en los condenados. Luego, por igual razón, puede permanecer la esperanza.

3. La esperanza es, como el deseo del bien futuro. Pero en los bienaventurados se da deseo del bien futuro, no sólo en cuanto a la gloria del cuerpo, que desean las almas de los bienaventurados, como dice San Agustín en el libro XII *Super Gen. ad litt.*[17], sino también en cuanto a la gloria del alma, según aquello de Eclo, 24,29: *Los que me coman quedarán con hambre de mí, y los que me beban quedarán de mí sedientos;* y en 1 Pe 1,12, se dice: *A quien los ángeles desean contemplar.* Luego parece que puede existir la esperanza después de esta vida en los bienaventurados.

En cambio, dice el Apóstol, Rom 8,24: *Lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?* Pero los bienaventurados ven lo que es objeto de esperanza, es decir, a Dios. Luego no esperan.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.3), lo que implica esencialmente imperfección del sujeto no puede existir simultáneamente en el sujeto colmado de la perfección opuesta. Así, es claro que

16. C.9: ML 42,1045. 17. C.35: ML 34,183.

el movimiento importa en su esencia imperfección del sujeto, pues es *el acto de un ser en potencia en cuanto que está en potencia*[18]. De ahí que, si aquella potencia se reduce al acto, ya cesa el movimiento; pues no se sigue blanqueando una cosa después de que ya quedó blanca. Ahora bien, la esperanza importa cierto movimiento hacia aquello que no se tiene, según consta por lo dicho anteriormente sobre la pasión de la esperanza (q.40 a. 1.2). Por tanto, cuando se tenga lo que se espera, esto es, la fruición de Dios, ya no podrá haber esperanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La esperanza es más noble que las virtudes morales en cuanto al objeto, que es Dios. Pero el acto de las virtudes morales no es incompatible con la perfección de la bienaventuranza, como lo es el acto de la esperanza, a no ser tal vez por razón de la materia, según la cual no permanecen. Pues la virtud moral perfecciona el apetito no sólo respecto de lo que aún no se tiene, sino también respecto de lo que se tiene actualmente.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor es doble, según se dirá más adelante (2-2 q.19 a.2): el servil y el filial. El servil es el temor de la pena, que no podrá darse en la gloria, donde no hay posibilidad alguna de pena. El temor filial tiene dos actos, a saber: reverenciar a Dios, y en cuanto a este acto permanece, y temer la separación de Dios, y en cuanto a este acto no permanece, pues la separación de Dios tiene razón de mal, y allí no puede temerse mal alguno, según aquello de Prov 1,33: *Se gozará abundantemente, desaparecido el temor de los males.* Pero el temor se opone a la esperanza con la oposición del bien y del mal, según se ha dicho anteriormente (q.23 a.2; q.40 a.1). Por tanto, el temor que permanece en la gloria no es opuesto a la esperanza.

Pero el temor de la pena es más posible en los condenados que la esperanza de la gloria en los bienaventurados, porque en los condenados habrá sucesión de penas, y así permanece allí la razón de futuro, que es el objeto del temor, mientras que la gloria de los santos no tiene sucesión, debido a una participación de la eternidad, en la cual no hay pretérito ni futuro, sino sólo presente. Y, sin embargo, tampoco hay propiamente temor en los condenados, pues, según se ha dicho anteriormente (q.42 a.2), el temor nunca se da sin alguna esperanza de evasión, la cual no se da en modo alguno en los condenados, y, en consecuencia, tampoco el temor, a no ser hablando en sentido general, en cuanto que se llama temor a cualquier expectación del mal futuro.

3. *A la tercera hay que decir:* En cuanto a la gloria del alma no puede haber deseo en los bienaventurados, en cuanto que el deseo mira al futuro, por la razón ya dicha (ad 2). Se dice que allí hay sed y hambre en el sentido de que no hay hastío; y en el mismo sentido se dice que hay deseo en los ángeles. Mas en cuanto a la gloria del cuerpo puede darse en las almas de los santos deseo, pero no esperanza propiamente hablando; ni en cuanto que la esperanza es virtud teológica, pues así tiene por objeto a Dios, no bien creado alguno, ni en su acepción común, porque el objeto de la esperanza es lo arduo, según se ha dicho anteriormente (q.40 a.1), mientras que el bien, cuya causa infrustrable es posesión nuestra, no tiene para nosotros razón de arduo. Por eso no se dice, hablando con propiedad, que uno poseyendo dinero espera obtener algo que puede comprar con él inmediatamente. Pues de modo parecido aquellos que tienen la gloria del alma no se puede decir que esperen propiamente la gloria del cuerpo, sino tan sólo que la desean.

ARTÍCULO 5

¿Permanece algo de la fe o de la esperanza en la gloria?

In Sent. 3 d.31 q.2 a.2 q.ª3.

Objeciones por las que parece que en la gloria permanece algo de la fe o de la esperanza.

1. Removido lo que es propio, queda lo que es común, según se dice en el libro *De causis*[19]: *removido lo racional, queda lo vivo; y removido lo vivo, queda lo que es.* Pero en la fe hay algo que le es común con la bienaventuranza, a saber: el cono-

18. ARISTÓTELES, *Phys.* 1.3 c.1 n.6: S. TH., lect.2.

19. § 1 (BA 163.21).

cimiento mismo; y algo que le es propio, a saber: el que sea oscura, pues la fe es un conocimiento oscuro. Luego, una vez removida la oscuridad de la fe, permanece aún el conocimiento mismo de la fe.

2. La fe es una luz espiritual del alma, según aquello de Ef 1,17-18: *iluminados los ojos de vuestro corazón en el conocimiento de Dios.* Pero esta luz es imperfecta en comparación con la luz de la gloria, de la cual se dice en Sal 35,10: *En tu luz veremos la luz.* Ahora bien, la luz imperfecta permanece al sobrevenir la luz perfecta, pues no se extingue la candela cuando sobreviene la claridad del sol. Luego parece que la luz misma de la fe permanece con la luz de la gloria.

3. La sustancia del hábito no desaparece porque desaparezca la materia sobre que versa, pues el hombre puede conservar el hábito de la liberalidad, aunque haya perdido el dinero; si bien no puede ejercer el acto. Ahora bien, el objeto de la fe es la verdad primera no vista. Luego, al desaparecer ese objeto con la visión de la verdad primera, aún puede permanecer el hábito mismo de la fe.

En cambio, la fe es un hábito simple. Pero lo simple o se pierde todo o se conserva todo. Por tanto, como la fe no permanece totalmente, sino que será evacuada, según queda dicho (a.3), parece que se pierde totalmente.

Solución. *Hay que decir:* Algunos afirmaron[20] que la esperanza desaparece totalmente, pero la fe se pierde en parte, a saber: en cuanto a la oscuridad; y permanece en parte, a saber: en cuanto a la sustancia del conocimiento. Lo cual, si se entiende en el sentido de que permanece la misma, no numérica, sino genéricamente, es la pura verdad, pues la fe conviene con la visión de la patria en el género de conocimiento; mas la esperanza no conviene genéricamente con la bienaventuranza, ya que la esperanza es respecto de la fruición beatífica lo que el movimiento respecto de la quietud en el término.

Pero si se entiende en el sentido de que el conocimiento de la fe permanece numéricamente el mismo en el cielo, esto es totalmente imposible. En efecto, al remover la diferencia de una especie no permanece la sustancia del género numéricamente la misma. Por ejemplo, al remover la diferencia constitutiva de la blancura, no permanece la sustancia del color numéricamente la misma, de modo que el mismo color numéricamente sea unas veces blanco y otras negro. Pues el género no es respecto de la diferencia lo que la materia respecto de la forma, de modo que pueda permanecer la sustancia del género numéricamente la misma al remover la diferencia, así como permanece la sustancia de la materia numéricamente la misma al perder la forma. Porque el género y la diferencia no son partes de la especie; de lo contrario no se predicarían de la especie; sino que, así como la especie significa el todo, es decir, el compuesto de materia y forma en las cosas corporales, así también la diferencia significa el todo, y de modo semejante el género; pero el género denomina al todo por parte de lo que es como materia en él; la diferencia, por parte de lo que es como forma; y la especie, por parte de una y otra. Como, en el hombre, la naturaleza sensitiva es como materia respecto de la intelectiva; pero se dice animal lo que tiene naturaleza sensitiva; racional, lo que tiene naturaleza intelectiva; y hombre, lo que tiene ambas cosas. Así, el mismo todo se expresa mediante los tres términos, pero no por lo mismo.

De donde resulta manifiesto que, al no ser la diferencia sino designativa del género, si se remueve la diferencia, la sustancia del género no puede permanecer la misma; pues no permanece la misma animalidad si es otra el alma que constituye al animal. Por consiguiente, no puede suceder que el mismo conocimiento numéricamente que antes fue oscuro resulte después conocimiento claro. Y así es evidente que nada de lo que hay en la fe permanece idéntico numérica o específicamente en la patria; tan sólo hay identidad en el género.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se remueve la diferencia racional, lo vivo remanente no es numéricamente lo mismo, sino tan

20. Cf. GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.3 tr.5 q.5 (fol. 138va); S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.3 d.36 a.7 (BO 28,586); a.8 (BO 28,587).

sólo genéricamente, según consta por lo dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La imperfección de la luz de la candela no se opone a la perfección de la luz solar, porque no tienen el mismo sujeto. En cambio, la imperfección de la fe y la perfección de la gloria se oponen mutuamente, y se refieren al mismo sujeto. Por tanto, no pueden existir simultáneamente, como tampoco son compatibles la claridad del aire y su oscuridad.

3. *A la tercera hay que decir:* El que pierde el dinero no pierde la posibilidad de poseer dinero, y, por tanto, no hay inconveniente en que permanezca el hábito de la liberalidad. Pero en el estado de gloria no sólo desaparece actualmente el objeto de la fe, que es lo no visto, sino también su posibilidad, debido a la estabilidad de la bienaventuranza. Sería, pues, inútil que permaneciese tal hábito.

ARTÍCULO 6

¿Permanece la caridad después de esta vida en la gloria?

In Sent. 3 d.31 q.2 a.2; *De verit.* q.27 a.5 ad 6; *In I Cor.* 13 lect.3; *De spe* a.4 ad 7.13.14.

Objeciones por las que parece que la caridad no permanece después de esta vida en la gloria.

1. Según se dice en 1 Cor 13,10, *cuando llegue lo que es perfecto, desaparecerá lo que es parcial,* es decir, lo imperfecto. Pero la caridad del estado de vía es imperfecta. Luego desaparecerá al sobrevenir la perfección de la gloria.

2. Los hábitos y los actos se distinguen según los objetos. Pero el objeto del amor es el bien aprehendido. Por tanto, como es distinta la aprehensión de la vida presente y la de la vida futura, parece que no será la misma la caridad en uno y otro estado.

3. Tratándose de cosas de la misma naturaleza, lo imperfecto puede llegar a la igualdad de la perfección por el continuo aumento. Pero la caridad del camino nunca puede llegar a la igualdad de la caridad de la patria por más que aumente. Luego parece que la caridad del estado de vía no permanece en la patria.

En cambio, dice el Apóstol, 1 Cor 13,8: *La caridad no cesa jamás.*

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho anteriormente (a.3), cuando la imperfección de una cosa no es de la razón específica de la misma, nada impide que, permaneciendo numéricamente idéntica, pase de ser imperfecta a ser perfecta, como se perfecciona el hombre por el crecimiento y la blancura por la intensificación. Ahora bien, la caridad es amor, cuya esencia no implica imperfección alguna; pues puede tener por objeto lo poseído y lo no poseído, lo visto y lo no visto. Por tanto, la caridad no desaparece con la perfección de la gloria, sino que permanece la misma numéricamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La imperfección es accidental a la caridad, porque el amor no es esencialmente imperfecto. Ahora bien, desaparecido lo que es accidental, permanece, no obstante, la sustancia de la cosa. Luego, desaparecida la imperfección de la caridad, no desaparece la caridad misma.

2. *A la segunda hay que decir:* La caridad no tiene por objeto la aprehensión misma, pues así no sería la misma en el estado de vía y en la patria; sino que tiene por objeto la cosa misma conocida, la cual es la misma, es decir, Dios mismo.

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad del estado de vía no puede llegar por el aumento a la igualdad de la caridad de la patria, debido a la diferencia que proviene de la causa, ya que la visión es cierta causa del amor, según se dice en el libro IX *Ethic.*[21] Y a Dios, cuanto más perfectamente se le conoce, más perfectamente se le ama.

21. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1167a4).

TRATADO DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

Introducción a las cuestiones 68 a 70

Por VICTORINO RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, O.P.

1. **Sistematización teológica del tratado de los dones del Espíritu Santo**

Conforme se adelantaba en el prólogo de la cuestión 55, a continuación del tratado de las virtudes, se proponía Santo Tomás tratar de otras realidades anejas a ellas, esto es, de los *dones*, de las *bienaventuranzas* y de los *frutos* del Espíritu Santo, sobrenaturales en cuanto a su naturaleza, origen, conocimiento y valoración moral. El primer problema sobre su naturaleza sería asignarles su propio género: ¿Se trata de hábitos, de actos o de efectos transitorios de la acción del Espíritu Santo?

La conclusión de Santo Tomás va a ser que los dones del Espíritu Santo son hábitos operativos, esencialmente sobrenaturales y distintos de las virtudes; las bienaventuranzas son actos de los dones; los frutos del Espíritu Santo son productos de los dones y de las virtudes bajo la acción del Espíritu Santo, percibidos y gustados por el justo. Esta solución no era fácil en tiempo de Santo Tomás.

2. **Lo que era cierto y lo que era problemático sobre los dones**

Santo Tomás, como los demás teólogos de su tiempo, da por supuesta la existencia de los dones del Espíritu Santo, no sólo en Cristo, sino también en las almas de los justos. Aparte de la promesa de Isaías 11,2-3, está la verificación bien patente del Nuevo Testamento, la tradición patrística, especialmente concentrada en San Agustín y San Gregorio Magno, y en los formularios litúrgicos del bautismo y de la confirmación. «Es, por tanto, cierto, según la fe —concluye Ramírez (o.c., p.41)— que Cristo poseyó los dones. Igualmente es cierto según la fe, conforme al magisterio ordinario de la Iglesia, que todos los hombres justos poseen esos mismos dones». También se daba por supuesto entonces el número septenario de los dones. Lo que era problemático era la distinción específica de los dones entre sí y respecto de las virtudes infusas. Santo Tomás presta toda la atención a este problema en los cuatro primeros artículos. La estructuración de la cuestión es muy parecida a la estructuración del tratado de las virtudes, salvas las peculiaridades que exige la materia.

3. Tratado teológico de las bienaventuranzas

No era problema para Santo Tomás, como tampoco para los teólogos anteriores y coetáneos, la existencia de las *bienaventuranzas*, la carta magna evangélica de la perfección cristiana, o programa de vida apta para conseguir la Bienaventuranza definitiva. Lo que sí era problema era la integración sistemática en el cuadro general de las virtudes y dones. Autores tan próximos a Santo Tomás como San Alberto Magno[1] y San Buenaventura[2], pensaban que las bienaventuranzas constituían un tercer género de hábitos, superiores a las virtudes y a los dones del Espíritu Santo. Es el problema que aborda Santo Tomás en el artículo primero. Suponiendo ya que son *actos*, en los artículos siguientes se hace un análisis de los mismos, en lo que tienen de acción meritoria y de premio, su número y su correspondencia con los dones. Todo muy razonable, pero sin excesiva rigidez en cuanto al número de las bienaventuranzas y en cuanto a la correspondencia con los dones.

4. Antagonismo entre las obras de la carne y los frutos del Espíritu Santo

Estas realidades sobrenaturales de que habla San Pablo en la carta a los Gálatas, se ubican en la moral sistemática de Santo Tomás entre los *actos* de las virtudes: «cualquier obra virtuosa en la que el hombre halle deleite, mientras que el nombre de bienaventuranza se reserva en exclusiva para las obras perfectas» (I-II q.70 a.2). El problema del número de los frutos del Espíritu Santo, su correspondencia concreta con las virtudes y con los dones, y su peculiar contrariedad con las obras de la carne, lo aborda Santo Tomás aquí y en los lugares paralelos con gran flexibilidad, según los diversos aspectos de acomodación. La materia no permite mayores certezas.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERTO MAGNO, S., *In III Sent.* d.34-35, en *Opera omnia,* ed. BORGNET, t.26.
BARDY, G.-VANDENBROUCKE, F.-RAYEZ, S.-LABOURDETTE, M., *Dons du Saint Esprit,* en *Dict. de Spiritualité* III (1957) 1579-1635.
BIARD, J., *Les dons du Saint Esprit —dons, chrismes, fruits, béatitudes— d'après Thomas d'Aquin et les Épîtres de S.Paul* (Avignon 1930).
BLIC, J., S.J., *Pour l'histoire des dons du S.Eprit:* Rev. d'Asc. et Myst. 22 (1946) 117-180.
BUENAVENTURA, S., *Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo,* en *Obras,* ed. bilingüe (Madrid, BAC) t.5.
BUZY, D., S.C.J., *Béatitudes,* en *Dict. de Spiritualité* I 1298-1310.
CEUPPENS, O.P., *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam:* Ang.5 (1928).

[1] *III Sent.* d.34 q.1 a.2.
[2] *III Sent.* d.34 p.I a.1 q.1.

CSERTO, M., O.P., *De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petra Lombardo usque ad S. Thomam* (Romae 1940).

GARDELL, AM., O.P., *Beatitudes évangéliques, Dons du Saint Sprit, Fruits du Saint Sprit:* DTC, II (515-517); IV (1728-1781); VI (944-949).

HOLZMEISTER, *Dei... Spiritus super vos requiescit (1 Pet 4,14):* Verbum Domini 9 (1929) 129-131.

KOLIPINSKI, *Le don de l'Esprit Saint incréé et le don créé, selon la doctrine de St.Thomas d'Aquin* (Fribourg 1924).

LAVAUD, B., O.P., *Les dons du Saint Esprit d'après Albert le Grand:* Rev. Thom. 36 (1931) 386-407.

LOTTIN, O., O.S.B., *Les dons du Saint Esprit du XII*[e] *siècle à l'époque de St.Thomas d'Aquin,* en *Psychologie et Morale aux XII*[e] *et XIII*[e] *siècles* t.3, 329-456.

LLAMERA, M., O.P., *Unidad de la teología de los dones según Santo Tomás:* Rev. Esp. de Teología 15 (1955) 3-66.

MENÉNDEZ REIGADA, I., O.P., Traducción, introducción y notas doctrinales a la edición de JUAN DE SANTO TOMÁS: *Los dones del Espíritu Santo* (Madrid 1948).

PARIS, G. M., O.P., *Ad mentem S.Thomae Aquinatis disertatio de donis Spiritus Sancti in genere* (Taurini 1930).

RAMÍREZ, S., O.P., *Los dones del Espíritu Santo* (Salamanca 1978).

RODRÍGUEZ, V., O.P., *Cuándo es donal la moción divina en el alma:* Teol. Esp. 2 (1958); 4 (1960).

URDÁNOZ, T., O.P., *Introd. a las cuestiones 68-70 de la I-II de la Suma Teológica,* ed. bilingüe (Madrid, BAC) V.

WEIS, C., *S.Thomae Aquinatis de septem donis S.Sancti doctrina proposita et explicata* (Viena 1895).

CUESTIÓN 68

Sobre los dones

Seguidamente se han de estudiar los dones (cf. q.55 introd.), y sobre ellos se discuten ocho puntos:

1. ¿Difieren los dones de las virtudes?—2. La necesidad de los dones.—3. ¿Son hábitos los dones?—4. ¿Cuáles y cuántos son?—5. ¿Están conexos los dones?—6. ¿Permanecen en el cielo?—7. Comparación de los dones entre sí.—8. Comparación de los dones con las virtudes.

ARTÍCULO 1

¿Los dones difieren de las virtudes?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.1; *In Is.* c.11; *In Gal.* 5 lect.6.

Objeciones por las que parece que los dones no se distinguen de las virtudes.

1. Comentando aquello de Job 1,2: *Le nacieron siete hijos,* dice San Gregorio en el libro I *Moral.*[1]: *Nos nacen siete hijos cuando, por la concepción de un buen pensamiento, se originan en nosotros las siete virtudes del Espíritu Santo.* Y aduce aquello de Is 11,2-3: *Sobre él reposará el espíritu de entendimiento,* etc., donde se enumeran los siete dones del Espíritu Santo. Luego los siete dones del Espíritu Santo son virtudes.

2. Comentando aquello de Mt 12,45: *Entonces va y toma consigo otros siete espíritus,* etc., dice San Agustín, en el libro *De quaestionibus Evang.*[2]: *Los siete vicios son contrarios a las siete virtudes del Espíritu Santo,* es decir, a los siete dones. Ahora bien, los siete vicios son contrarios a las comúnmente llamadas virtudes. Luego los dones no se distinguen de las comúnmente llamadas virtudes.

3. Las cosas que tienen la misma definición son idénticas. Pero la definición de virtud vale para los dones, pues cada don es *una buena cualidad de la mente por la que se vive rectamente,* etc. (cf. q.55 a.4). De modo parecido, la definición de don vale para las virtudes infusas, pues el don es, según el Filósofo[3], *un dar que no admite devolución.* Luego no hay distinción entre dones y virtudes.

4. Muchas de las cosas enumeradas entre los dones son virtudes. Pues, según se ha dicho anteriormente (q.57 a.2), la sabiduría, el entendimiento y la ciencia son virtudes intelectuales; el consejo pertenece a la prudencia; la piedad es una especie de justicia; y la fortaleza es una virtud moral. Luego parece que las virtudes no se distinguen de los dones.

En cambio, San Gregorio Magno, en el libro I *Moral.*[4] distingue los siete dones, que dice que están significados por los siete hijos de Job, de las tres virtudes teológicas, que dice que están significadas por las tres hijas de Job. Y en el II libro *Moral.*[5] distingue esos mismos siete dones de las cuatro virtudes cardinales, que dice que están significadas por los cuatro ángulos de la casa.

Solución. *Hay que decir:* Si hablamos del don y de la virtud ateniéndonos a la significación del nombre, no hay oposición alguna entre ellos, pues la razón de virtud se toma de que perfecciona al hombre para obrar bien, según se ha dicho anteriormente (q.55 a.3.4); y la razón de don se toma de su relación con la causa de la que procede. Ahora bien, nada impide que aquello que procede de otro como don, perfeccione a alguien para obrar bien, máxime habiendo dicho anteriormente (q.63 a.3) que ciertas virtudes nos son infundidas por Dios. Por tanto, en este sentido el don no puede distinguirse de la virtud. Por eso algunos sostuvieron que los dones no debían distinguirse de las virtudes[6]. Pero les queda por resolver una dificultad no

1. C.27: ML 75,544. 2. L.1 q.8 sobre Mt 12,45: ML 35,1325. 3. ARISTÓTELES, *Top.* 1.4 c.4 n.12 (BK 125a18). 4. C.27: ML 75,544. 5. C.49: ML 75,592. 6. En es-

menor, a saber: dar razón de por qué algunas virtudes se llaman dones, pero no todas; y por qué se enumeran entre los dones cosas que no se enumeran entre las virtudes, como es el caso del temor.

Por ello otros[7] dijeron que había que distinguir los dones de las virtudes, pero no asignaron la causa adecuada de la distinción, es decir, aquella que fuese común a las virtudes sin que conviniese en modo alguno a los dones, o viceversa. Pues algunos[8], considerando que, de los siete dones, cuatro pertenecen a la razón, a saber: la sabiduría, la ciencia, el entendimiento y el consejo; y tres, a la facultad apetitiva, a saber: la fortaleza, la piedad y el temor, sostuvieron que los dones perfeccionaban el libre albedrío en cuanto que es facultad de la razón, mientras que las virtudes lo perfeccionaban en cuanto que es facultad de la voluntad, ya que sólo encontraban dos virtudes en la razón o entendimiento, esto es, la fe y la prudencia; mientras que las otras estaban en la facultad apetitiva o afectiva. Pero, si esta distinción fuese adecuada, sería necesario que todas las virtudes estuviesen en la facultad apetitiva y que todos los dones estuviesen en la razón.

Otros[9], en cambio, teniendo en cuenta lo que dice San Gregorio Magno, en el libro II *Moral.* [10], que *el don del Espíritu Santo, que forma la templanza, la prudencia, la justicia y la fortaleza en la mente que le está sometida, la protege contra cada una de las tentaciones mediante los siete dones,* dijeron que las virtudes se ordenan a obrar bien, y los dones se ordenan a resistir a las tentaciones. Pero tampoco esta distinción es suficiente, porque también las virtudes resisten a las tentaciones que inducen a los pecados contrarios a ellas, pues cada cosa resiste naturalmente a su contraria. Ello es evidente sobre todo en el caso de la caridad, de la que se dice en Cant 8,7: *No pueden aguas copiosas extinguir la caridad.*

Otros[11], en fin, considerando que estos dones están revelados en la Escritura en cuanto que se dieron en Cristo, como se ve en Is 11,2-3, dijeron que las virtudes se ordenan simplemente a obrar bien, mientras que los dones se ordenan a que mediante ellos nos conformemos con Cristo, principalmente en cuanto a las cosas que padeció, ya que en su pasión resplandecieron principalmente estos dones. Pero tampoco esto parece suficiente, porque es el mismo Señor quien nos induce a conformarnos con él por la humildad y mansedumbre, en Mt 11,29: *Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón;* y por la caridad, como en Jn 15,12: *Amaos unos a otros como yo os he amado.* Y también estas virtudes resplandecieron principalmente en la pasión de Cristo.

Por consiguiente, para distinguir los dones de las virtudes, debemos seguir el modo de hablar de la Escritura, en la cual se nos revelan no, ciertamente, bajo el nombre de dones, sino más bien bajo el nombre de *espíritus,* pues así se dice en Is 11,2-3: *Sobre él reposará el espíritu de sabiduría y de inteligencia,* etc. Por estas palabras se nos da a entender manifiestamente que estas siete cosas se enumeran allí en cuanto que existen en nosotros por inspiración divina. Pero la inspiración significa una moción del exterior. Pues hay que tener en cuenta que en el hombre hay un doble principio de movimiento: uno interior, que es la razón; y otro exterior, que es Dios, según se ha dicho anteriormente (q.9 a.4.6), y también afirma el Filósofo, en el capítulo *De bona fortuna*[12].

Ahora bien, es evidente que todo lo que es movido ha de ser proporcionado a su motor, y ésta es la perfección del sujeto móvil en cuanto móvil: la disposición que le habilita para recibir bien la moción de su motor. Por tanto, cuanto más elevado es el motor, tanto más necesario es que el sujeto móvil le sea proporcionado por una disposición más perfecta, como vemos que es necesario que el discípulo esté más perfectamente dispuesto para que capte una doctrina

tas opiniones el autor sigue a S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.3 d.34 a.1 (BO 28,616) y S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.3 d.34 a.1 q.1 (QR 3,735). Por influjo de PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.3 d.34 c.2 (QR 2,699), los dones no se distinguían de las virtudes. 7. Opinión atribuida a Felipe el Canciller. 8. Esta opinión se remonta a finales del siglo XII y parece que fue propuesta por Prepositino. 9. Esta distinción aparece en Felipe el Canciller. 10. C.49: ML 75,592. 11. Opinión de Felipe el Canciller. 12. Cf. ARISTÓTELES, *Eth. Eudem.* l.7 c.12 n.20 (BK 1248a14).

más elevada de su maestro. Pues bien, es manifiesto que las virtudes humanas perfeccionan al hombre en cuanto que puede ser movido por la razón en las cosas que hace interior o exteriormente. Es, por tanto, necesario que existan en el hombre unas perfecciones más altas que le dispongan para ser movido por Dios. Y estas perfecciones se llaman dones, no sólo porque son infundidos por Dios, sino también porque por ellas el hombre está dispuesto a ser prontamente móvil bajo la inspiración divina, tal como se dice en Is 50,5: *El Señor me ha abierto los oídos, y yo no me resisto, no me echo atrás.* Y también dice el Filósofo, en el capítulo *De bona fortuna*[13], que a aquellos que son movidos por instinto divino no les conviene aconsejarse según la razón humana, sino que sigan el instinto interior, porque son movidos por un principio mejor que la razón humana. Y esto es lo que algunos dicen: que los dones perfeccionan al hombre para unos actos más elevados que los actos de las virtudes[14a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Estos dones se llaman a veces virtudes, según la acepción común de virtud. Sin embargo, tienen algo que excede la noción común de virtud, en cuanto que son ciertas virtudes divinas que perfeccionan al hombre en cuanto que es movido por Dios. De ahí que también el Filósofo ponga, en el libro VII *Ethic.*[15], por encima de la virtud común, una cierta virtud *heroica* o *divina*, por la cual se llama a algunos *varones divinos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Los vicios, en cuanto son contrarios al bien de la razón, son contrarios a los virtudes; pero en cuanto son contrarios al instinto divino, son contrarios a los dones. Pues lo mismo contraría a Dios y a la razón, cuya luz deriva de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquella definición se refiere a la virtud en su acepción común. Por tanto, si queremos restringir una tal definición a las virtudes en cuanto se distinguen de los dones, diremos que la expresión *por la que se vive rectamente* ha de entenderse de la rectitud de la vida tomada según la regla de la razón. De modo parecido, el don, en cuanto distinto de la virtud infusa, puede definirse como aquello que es dado por Dios en orden a la moción divina, es decir, aquello que hace al hombre secundar bien los instintos divinos.

4. *A la cuarta hay que decir:* La sabiduría se llama virtud intelectual, en cuanto procede del juicio de la razón; se llama, en cambio, don, en cuanto obra por instinto divino. Y cosa parecida hay que decir de las demás virtudes y dones que tienen la misma denominación.

13. ARISTÓTELES, *Eth. Eudem.* 1.7 c.12 n.22 (BK 1248a32). 14. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.3 d.34 a.1 (BO 28,616); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.3 d.34 a.1 q.1 (QR 3,735); PEDRO DE TARANTASIA, *In Sent.* l.3 d.34 q.1 a.1 (3,267); STO. TOMÁS, *In Sent.* l.3 d.34 q.1 a.1. 15. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1145a20): S. TH., lect.1.

---

a Santo Tomás señala las distintas posiciones de los teólogos de cara al problema de la distinción de los dones y las virtudes. Son opiniones históricas perfectamente conocidas por el autor, aunque no cite a sus propugnadores. Hoy día, gracias a los estudios de O. Lottin, sabemos quiénes son o, al menos, quiénes las registraron en sus exposiciones.

Los que sostuvieron que los dones no difieren realmente de las virtudes fueron la mayoría de los teólogos desde mediados del siglo XII hasta mediados del siglo XIII: Pedro Lombardo, Prepositino, Godofredo de Poitiers, Guillermo de Auxerre, Guillermo de Alvernia (cf. RAMÍREZ, o.c., p.44-47).

La tesis de la distinción real se generalizó a partir de Felipe de Grèves: Odón Rigaldo, S.Alberto Magno, S.Buenaventura, Santo Tomás, Enrique de Gante y posteriores. Pero hay modos distintos de entender la distinción.

Unos la fundaban en la diversidad de sujeto psíquico: los dones serían de la razón, mientras que las virtudes son de la voluntad. La idea se encuentra en Prepositino (cf. LOTTIN, art.cit., p.78). Otros se fijaban en la distinta finalidad de dones y virtudes: las virtudes serían para vivir bien y evitar los pecados, mientras que los dones serían para resistir a las tentaciones y conformarse con Cristo paciente. Parece, que esta opinión nace con Hugo de San Víctor y S. Bernardo. La aceptan Odón Rigaldo y S. Buenaventura.

ARTÍCULO 2

¿Son necesarios al hombre los dones para la salvación?

Infra a.3 ad 1.

Objeciones por las que parece que los dones no son necesarios al hombre para la salvación.

1. Los dones se ordenan a una perfección más alta que la perfección común de la virtud. Pero al hombre no le es necesario para la salvación llegar a esta perfección, que está por encima del estado común de la virtud, porque tal perfección no cae bajo precepto, sino bajo consejo. Luego los dones no son necesarios al hombre para la salvación.

2. Para su salvación le basta al hombre comportarse bien respecto de las cosas divinas y de las cosas humanas. Pero respecto de las cosas divinas se comporta bien el hombre por las virtudes teológicas; y respecto de las cosas humanas, por las virtudes morales. Luego los dones no son necesarios al hombre para la salvación.

3. Dice San Gregorio Magno, en el libro II *Moral.*[16], que *el Espíritu Santo da la sabiduría contra la necedad; el entendimiento, contra la estupidez; el consejo, contra la irreflexión; la fortaleza, contra el miedo; la ciencia, contra la ignorancia; la piedad, contra la dureza de corazón; el temor, contra la soberbia.* Pero mediante las virtudes puede disponer el hombre de suficiente remedio para superar esos defectos. Luego los dones no son necesarios al hombre para la salvación.

En cambio, entre los dones, el supremo parece ser la sabiduría, y el ínfimo el temor. Pero ambos son necesarios para la salvación, porque de la sabiduría se dice en Sab 7,28: *Dios a nadie ama, sino al que mora con la sabiduría;* y del temor se dice en Eclo 1,28: *El que vive sin temor no puede ser justo.* Luego también los otros dones intermedios son necesarios para la salvación.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.1), los dones son perfecciones del hombre que le disponen para seguir bien el instinto divino. Por tanto, en aquellas cosas en que no basta el instinto de la razón, sino que es necesario el instinto del Espíritu Santo, es, consiguientemente, necesario el don.

Ahora bien, la razón del hombre es perfeccionada por Dios de dos modos: primero, con la perfección natural, es decir, con la luz natural de la razón; segundo, con una perfección sobrenatural, por las virtudes teológicas, según se ha dicho anteriormente (q.62 a.1). Y, aunque esta segunda perfección sea mayor que la anterior, sin embargo, el hombre posee de modo más perfecto la primera que la segunda, pues la primera la tiene como en plena posesión, mientras que la segunda la posee como imperfectamente, ya que amamos y conocemos a Dios imperfectamente. Pero es claro que aquello que posea perfectamente una naturaleza o alguna forma o virtud puede obrar por sí mismo según ella, aunque sin excluir la acción de Dios, que obra interiormente en toda naturaleza y voluntad. En cambio, aquello que posee imperfectamente alguna naturaleza, forma o virtud, no puede obrar por sí mismo si no es movido por otro. Por ejemplo, el sol, por ser perfectamente lúcido, puede iluminar por sí mismo; mientras que la luna, en la cual se da imperfectamente la naturaleza de la luz, no ilumina si no es iluminada. También el médico, que conoce perfectamente el arte de la medicina, puede obrar por sí mismo; mientras que su discípulo, que aún no está plenamente instruido, no puede obrar por sí si no es instruido por aquél.

Así, pues, en cuanto a las cosas sujetas a la razón humana, es decir, en orden al fin connatural al hombre, éste puede obrar por el juicio de la razón. Si, no obstante, también en esto el hombre es ayudado por Dios con un instinto especial, ello será efecto de su desbordante bondad. De ahí que, según los filósofos[17], no todo el que tenía las virtudes morales adquiridas tenía las virtudes heroicas o divinas. Mas, en orden al fin último sobrenatural, al cual mueve la razón en cuanto que está de algún modo e imperfectamente informada por las virtudes teológicas, no basta la sola moción de la razón si no le asiste de arriba el instinto y la moción del Espíritu Santo,

16. C.49: ML 75,592. 17. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.7 c.1 n.1 (BK 1145a20): S. TH., lect.1. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Eth.* 1.7 tr.1 c.1 (BO 7,463).

según aquello de Rom 8,14.17: *Los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios, y si hijos, también herederos;* y en el Sal 142,10, se dice: *Tu Espíritu bueno me llevará a la tierra verdadera,* porque nadie puede llegar a la herencia de aquella tierra de los bienaventurados si no es movido y llevado por el Espíritu Santo. Por eso, para conseguir aquel fin, necesita el hombre tener el don del Espíritu Santo [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los dones exceden la perfección común de las virtudes, no en cuanto al género de las obras, al modo como los consejos exceden los preceptos, sino en cuanto al modo de obrar, por ser el hombre movido por un principio más alto.

2. *A la segunda hay que decir:* Por las virtudes teológicas y morales no es perfeccionado tanto el hombre en orden al último fin que no necesite siempre ser movido por un cierto instinto superior del Espíritu Santo, por la razón dicha (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La razón humana no conoce todas las cosas ni tiene poder sobre todas ellas, ya se la considere perfecta en su perfección natural, ya se le considere perfeccionada por las virtudes teológicas. Por tanto, no puede superar la necedad y demás defectos mencionados en la objeción respecto de todas las cosas. Pero Dios, a cuya ciencia y poder están sometidas todas las cosas, con su moción nos protege contra toda necedad e ignorancia, contra toda torpeza, dureza de corazón y defectos semejantes. Por eso se dice que los dones del Espíritu Santo, que nos habilitan para seguir bien su instinto, se dan contra esos defectos.

ARTÍCULO 3

¿Son hábitos los dones del Espíritu Santo?

Objeciones por las que parece que los dones del Espíritu Santo no son hábitos.

1. El hábito es una cualidad que permanece en el hombre, pues es *una cualidad difícilmente movible,* como se dice en los *Predicamentos* [18]. Pero es propio de Cristo el que los dones del Espíritu Santo reposen en El, como se dice en Is 11,2-3. Y en Jn 1,33, se dice: *Sobre quien vieres descender el Espíritu y permanecer sobre él, ése es el que bautiza.* Pasaje que expone San Gregorio Magno, en el libro II *Moral.* [19], diciendo: El Espíritu Santo desciende sobre todos los fieles, pero sólo en el Mediador permanece siempre singularmente. Luego los dones del Espíritu Santo no son hábitos.

2. Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en cuanto es llevado por el Espíritu de Dios, según se ha dicho (a. 1.2). Pero el hombre, en cuanto es llevado por el Espíritu de Dios, se comporta en cierto modo como instrumento respecto de Él. Ahora bien, no corresponde al instrumento ser perfeccionado por el hábito, sino al agente principal. Luego los dones del Espíritu Santo no son hábitos.

3. Al igual que los dones del Espíritu Santo se deben a inspiración divina, también el don de profecía. Pero la profecía no es hábito, pues, según dice San Gregorio Magno, en I *Homilia Ez.* [20]: *No siempre asiste a los profetas el espíritu de profecía.* Luego tampoco los dones del Espíritu Santo son hábitos.

En cambio, hablando del Espíritu Santo, dice el Señor a los discípulos, en

18. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 8b30). 19. C.56: ML 75,598. 20. PL 76,788.

b Comparando las exposiciones sucesivas de Santo Tomás *(Comentario a las Sent., Comentario a Isaías, Suma de teología* 1-2 y 2-2) se advierten matizaciones accidentales dignas de notarse, pero que no rompen la estructura fundamental del tratado. Una es la menor insistencia en la *Suma* en el *modo divino* característico de los dones, tan acentuado en las obras anteriores, para fijarse más en las mociones y motivaciones divinas, que revelan mejor su especificidad. En la *Suma de teología* el modo divino aparece más bien como consecuencia de la moción divina, específicamente distinta de la moción propia de las virtudes. Otra matización o descubrimiento en la 2-2 q.8 a.6; q.9 a.3, que le hace retractar expresamente lo que había dicho en la 1-2 q.68 a.4, es el carácter a la vez especulativo y práctico de los dones de sabiduría, entendimiento y ciencia, que le hace variar el criterio de distinción entre el don de ciencia y los otros dos dones intelectuales superiores (cf. V. RODRÍGUEZ, art.cit., p.262-267).

Jn 14,17: *Permanecerá con vosotros y estará en vosotros.* Pero el Espíritu Santo no está en los hombres sin sus dones. Luego sus dones permanecen en los hombres. Por consiguiente, no sólo son actos o pasiones, sino también hábitos permanentes.

Solución. *Hay que decir:* Según se ha dicho, los dones son perfecciones del hombre que le disponen para seguir bien el instinto del Espíritu Santo. Ahora bien, consta por lo dicho anteriormente (q.56 a.4; q.58 a.2) que las virtudes morales perfeccionan la facultad apetitiva en cuanto que participa de algún modo de la razón, es decir, en cuanto es naturalmente capaz de ser movida por el imperio por el imperio de la razón. Por consiguiente, los dones del Espíritu Santo son para el hombre, en comparación con el Espíritu Santo, lo que son las virtudes morales para la facultad apetitiva en comparación con la razón. Pero las virtudes morales son ciertos hábitos que disponen las facultades apetitivas para obedecer prontamente a la razón. Luego también los dones del Espíritu Santo son ciertos hábitos que perfeccionan al hombre para obedecer prontamente al Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio ofrece la solución allí mismo[21] al decir que *el Espíritu Santo permanece siempre en todos los elegidos mediante aquellos dones sin los cuales no se puede llegar a la vida eterna, pero no mediante otros.* Ahora bien, los siete dones son necesarios para la salvación, según queda dicho (a.2). Luego, en cuanto a ellos, el Espíritu Santo permanece siempre en los santos.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento procede de entender aquello que no obra, sino que solamente es movido. Pero el hombre no es instrumento en ese sentido, sino que es llevado por el Espíritu Santo de modo que también obra él, en cuanto que es libre. Por tanto, necesita de hábitos.

3. *A la tercera hay que decir:* La profecía es uno de los dones que se ordenan a la manifestación del Espíritu, no a la necesidad de la salvación. No hay, pues, paridad.

21. *Moral.* l.2 c.56: ML 75,598.

ARTÍCULO 4

¿Es correcta la enumeración de los siete dones del Espíritu Santo?

2-2 q.8 a.6; *In Sent.* 3 d.34 q.1 a.2; *In Is.* 11.

Objeciones por las que parece que la enumeración de los siete dones del Espíritu Santo no está bien hecha.

1. En esa enumeración se ponen cuatro dones correspondientes a las virtudes intelectuales, a saber: la sabiduría, el entendimiento, la ciencia y el consejo, que corresponde a la prudencia; pero no se pone ninguno que corresponda al arte, que es la quinta de las virtudes intelectuales. Asimismo se pone uno que corresponde a la justicia, esto es, la piedad, y otro que corresponde a la fortaleza, esto es, el don de fortaleza; pero no se pone ninguno que corresponda a la templanza. Luego la enumeración de los dones no es suficiente.

2. La piedad es parte de la justicia. Pero respecto de la fortaleza no se pone como don una de sus partes, sino la fortaleza misma. Luego no debió ponerse como don correspondiente a la justicia la piedad, sino la justicia misma.

3. Las virtudes teológicas son las que más nos ordenan a Dios. Por tanto, al perfeccionar los dones al hombre en cuanto que es movido por Dios, parece que deberían ponerse algunos dones correspondientes a las virtudes teológicas.

4. Así como Dios es temido, también es amado, en Él espera uno y con Él se alegra. Pero el amor, la esperanza y el gozo son pasiones condivididas al temor. Luego, así como se pone un don de temor, también deben ponerse dones correspondientes a las otras tres pasiones.

5. Al entendimiento se le agrega la sabiduría, que lo rige; a la fortaleza, el consejo; a la piedad, la ciencia. Luego también al temor debió agregársele algún don directivo. Luego la enumeración de los siete dones no está bien hecha.

En cambio está la autoridad de la Escritura, en Is 11,2-3.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.3), los dones son hábitos que

perfeccionan al hombre para secundar con prontitud el instinto del Espíritu Santo, así como las virtudes morales perfeccionan las facultades apetitivas para obedecer a la razón. Y como las facultades apetitivas pueden ser movidas por el imperio de la razón, así todas las facultades humanas pueden ser movidas por el instinto de Dios, como por una potencia superior. Por tanto, en todas las facultades del hombre que pueden ser principios de actos humanos, lo mismo que existen las virtudes, también existen los dones, a saber, en la razón y en la facultad apetitiva.

Ahora bien, la razón es especulativa y práctica, y en una y otra se considera la aprehensión de la verdad, que pertenece a la invención, y el juicio sobre la verdad. Así, pues, para la aprehensión de la verdad la razón especulativa es perfeccionada por el entendimiento, y la razón práctica, por el consejo. Para juzgar rectamente, la razón especulativa es perfeccionada por la sabiduría; y la razón práctica, por la ciencia. A su vez, la facultad apetitiva en las cosas que se refieren a otros es perfeccionada por la piedad; y en las cosas referentes a uno mismo es perfeccionada por la fortaleza contra el terror de los peligros, y por el temor contra la concupiscencia desordenada de los placeres, según aquello de Prov 15,27: *Por el temor del Señor, todo hombre se aparta del mal;* y lo del Sal 118,120: *Se estremece mi carne por temor a ti y temo tus juicios.* Y así resulta claro que estos dones se extienden a todo lo que se extienden las virtudes, tanto intelectuales como morales[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en lo referente al bien vivir, a lo cual no se ordena el arte, pues el arte no es la recta razón de lo agible, sino de lo factible, según se dice en el libro VI *Ethic.*[22] Puede decirse, no obstante, que, en cuanto a la infusión de los dones, el arte pertenece al Espíritu Santo, que es el motor principal; no a los hombres, que son ciertos órganos del Espíritu Santo, al ser movidos por Él. A la templanza corresponde de algún modo el don de temor. Pues así como a la virtud de la templanza corresponde, por su propia naturaleza, que uno se aparte de los malos placeres por el bien de la razón, al don de temor corresponde que uno se aparte de los males placeres por temor de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* La justicia toma su nombre de la rectitud de la razón; de ahí que sea un nombre que conviene más a la virtud que al don. En cambio, el nombre de piedad denota la reverencia que tenemos con el padre y con la patria. Y como Dios es el padre de todos, también se llama piedad el culto de Dios, como dice San Agustín, en el libro X *De civ. Dei*[23]. Luego con razón se llama piedad el don por el que uno se comporta bien con todos por reverencia a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma del hombre no es movida por el Espíritu Santo si no es estando unida a Él de algún modo, así como el instrumento no es movido por el artífice sino mediante el contacto o algún modo de unión. Pero la primera unión del hombre con Dios es mediante la fe, la esperanza y la caridad. De ahí que estas virtudes se presupongan a los dones como ciertas raíces de ellos. Por consiguiente, todos

22. ARISTÓTELES, c.4 n.3.5 (BK 1140a10; 1140a17): S. TH., lect.3. 23. C.1: ML 41,279.

c Santo Tomás acepta el número septenario de los dones, conforme a la versión de Los *Setenta* y de la *Vulgata* latina, enumerados por Isaías 11. Hoy es sabido que la enumeración del texto original hebreo es más bien de seis, pues la *piedad* y el *temor* corresponden a la misma palabra hebrea *jirath* (temor). Esta ausencia del don de piedad en el texto de Isaías resta certeza bíblica al número clásico septenario. No obstante, en Rom 8,15-16 y Gal 4,6.8, San Pablo parece referirse al ejercicio del don de piedad. Por otra parte, la tradición patrística, el magisterio de la Iglesia, hasta la encíclica de Juan Pablo II *Dominum et vivificantem*, la liturgia y la mayoría de los teólogos hablan de los *siete* dones. Aun filológicamente, el hecho de la repetición de la misma palabra para el sexto y séptimo don, pienso que no es muy definitivo, puesto que no es raro que un mismo término importe más de una significación. Santo Tomás justifica el número septenario en el artículo cuarto, que ha de leerse teniendo a la vista el artículo 6 de la cuestión 8 de 2-2.

los dones pertenecen a estas tres virtudes como ciertas derivaciones de ellas.

4. *A la cuarta hay que decir:* El amor, la esperanza y el gozo tienen por objeto el bien. Ahora bien, el mayor de los bienes es Dios. De ahí que los nombres de estas pasiones se apliquen a las virtudes teológicas, por las que se une el alma a Dios. En cambio, el objeto del temor es el mal, que no compete a Dios de ningún modo; y, por tanto, no importa unión con Dios, sino más bien separación de algunas cosas por reverencia a Dios. Por consiguiente, no es nombre de virtud teológica, sino de don, el cual retrae de los males por razones más altas que la virtud moral.

5. *A la quinta hay que decir:* La sabiduría dirige el entendimiento y el afecto del hombre. Por eso se ponen dos dones correspondientes a la sabiduría como principio directivo: por parte del entendimiento, el don de entendimiento; y por parte del afecto, el don de temor. Pues el motivo de temer a Dios resulta principalmente de la consideración de la excelencia divina, atendida por la sabiduría.

ARTÍCULO 5

¿Están conexos los dones del Espíritu Santo?

In Sent. 3 d.36 a.3.

Objeciones por las que parece que los dones no están conexos.

1. Dice San Pablo, en 1 Cor 12,8: *A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia según el mismo espíritu.* Pero la sabiduría y la ciencia se cuentan entre los dones del Espíritu Santo. Luego los dones del Espíritu Santo se dan a distintas personas y no están conexos entre sí en el mismo sujeto.

2. Dice San Agustín, en el libro XIV *De Trin.*[24], que *muchos fieles no poseen la ciencia, aunque posean la fe.* Pero a la fe la acompaña alguno de los dones, al menos el don de temor. Luego parece que los dones no están necesariamente conexos en un mismo sujeto.

3. Dice San Gregorio, en el libro I *Moral.*[25], que *la sabiduría es menor si carece de entendimiento; el entendimiento es muy inútil si no se basa en la sabiduría.. Vale poco el consejo privado de fortaleza; y es poco consistente la fortaleza si no la apoya el consejo. No hay ciencia si no tiene la utilidad de la piedad; y es muy inútil la piedad si carece de la discreción de la ciencia. Incluso el mismo temor, si no tuviese estas virtudes, no brota para obra alguna de acción buena.* De lo cual parece inferirse que un don puede darse sin otro. Luego los dones del Espíritu Santo no están conexos.

En cambio, el mismo San Gregorio[26] acababa de decir antes de las palabras citadas: *En este convite de los hijos ha de advertirse esto: que se alimentan mutuamente.* Pero los hijos de Job, de los que está hablando, designan los dones del Espíritu Santo. Luego los dones del Espíritu Santo están conexos, ya que se alimentan mutuamente.

Solución. *Hay que decir:* La verdad sobre este tema se esclarece fácilmente por lo que ya queda dicho. Se ha dicho, en efecto, anteriormente (a.3) que, así como las facultades apetitivas se disponen por las virtudes morales en su relación con el régimen de la razón, así todas las facultades del alma se disponen por los dones en su relación con la moción del Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo habita en nosotros por caridad, según aquello de Rom 5,5: *La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado;* así como también nuestra razón es perfeccionada por la prudencia. Por lo que, así como las virtudes morales conectan entre sí en la prudencia, así los dones del Espíritu Santo conectan entre sí en la caridad, de modo que quien tiene la caridad tiene todos los dones del Espíritu Santo; ninguno de los cuales puede tenerse sin la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sabiduría y la ciencia pueden considerarse, de un modo, en cuanto que son gracias gratis dadas, es decir, en cuanto que uno abunda tanto en el conocimiento de las cosas divinas y humanas, que puede instruir a los fíeles y rebatir a los adversarios. Y en este sentido habla allí San Pablo de la sabiduría y de la ciencia; de ahí que

24. C.l: ML 42,1037. 25. C.32: ML 75,547. 26. *Moral.* l.1 c.32: ML 75,547.

mencione expresamente la *palabra de sabiduría y de ciencia.* Pero pueden tomarse de otro modo, en cuanto dones del Espíritu Santo; y así la sabiduría y la ciencia no son otra cosa que perfecciones de la mente humana que la disponen para seguir los instintos del Espíritu Santo en el conocimiento de las cosas divinas y humanas. Y así es claro que estos dones se dan en todos los que tienen caridad.

2. *A la segunda hay que decir:* San Agustín habla allí de la ciencia exponiendo el texto de San Pablo anteriormente citado (obj.1); se refiere, pues, a la ciencia en el sentido dicho, en cuanto gracia gratis dada. Ello resulta claro por lo que añade[27]: *Una cosa es saber solamente lo que el hombre ha de creer para alcanzar la vida bienaventurada, que no es sino la eterna; y otra saber cómo eso mismo es útil a los hombres piadosos y se defiende contra los impíos; que es a lo que parece aplicar San Pablo el término propio de ciencia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la conexión de las virtudes cardinales se prueba, de un modo, por el hecho de que una de ellas es perfeccionada de alguna forma por otra, conforme se ha dicho anteriormente (q.65 a.1); de ese mismo modo quiere San Gregorio probar la conexión de los dones, por el hecho de que uno no puede ser perfecto sin el otro. Por eso decía previamente[28]: *si una virtud no apoya a la otra, cada una de ellas se desvanece.* No se da, pues, a entender que un don pueda existir sin otro, sino que el entendimiento sin sabiduría no sería don, como tampoco la templanza sería virtud sin la justicia.

ARTÍCULO 6

¿Permanecen en el cielo los dones del Espíritu Santo?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que los dones del Espíritu Santo no permanecen en el cielo.

1. Dice San Gregorio, en el libro II *Moral.*[29], que *el Espíritu Santo instruye la mente contra todas las tentaciones con los siete dones.* Pero en el cielo no habrá tentación alguna, según aquello de Is 11,9: *No habrá ya más daño ni destrucción en todo mi monte santo.* Luego los dones del Espíritu Santo no permanecerán en el cielo.

2. Los dones del Espíritu Santo son ciertos hábitos, según queda dicho (a.3). Pero serían inútiles los hábitos allí donde no son posibles sus actos. Ahora bien, los actos de algunos dones no pueden darse en el cielo, pues dice San Gregorio, en el libro I *Moral.*[30], que *el entendimiento hace penetrar en las cosas oídas; el consejo impide ser precipitado; la fortaleza hace no temer las adversidades, y la piedad llena las entrañas del corazón de obras de misericordia;* actos que son incompatibles con el estado de gloria. Luego estos dones no existirán en el estado de gloria.

3. Algunos de los dones perfeccionan al hombre en la vida contemplativa, como la sabiduría y el entendimiento; otros, en la vida activa, como la piedad y la fortaleza. Pero *la vida activa termina con esta vida,* según dice San Gregorio, en el libro VI *Moral.*[31] Luego en el estado de gloria no permanecerán todos los dones del Espíritu Santo.

En cambio, dice San Ambrosio, en el libro *De Spiritu Sancto*[32]: *Aquella ciudad de Dios, la Jerusalén celeste, no es regada por la corriente de río terrestre, sino que el Espíritu Santo, que procede de la fuente de la vida, y que a nosotros nos sacia con un breve sorbo, parece afluir con mayor abundancia sobre aquellos espíritus celestes, ardiendo en la plena corriente de las siete virtudes espirituales.*

Solución. *Hay que decir:* De los dones podemos hablar de dos modos. Uno, en cuanto a la esencia de los dones, y en este sentido se darán perfectísimamente en el cielo, según consta por la autoridad de San Ambrosio aducida anteriormente. La razón de ello es porque los dones del Espíritu Santo perfeccionan la mente humana para seguir la moción del Espíritu Santo, lo cual tendrá lugar principalmente en el cielo, cuando Dios será *todo en todas las cosas,* según se dice en 1 Cor 15,28, y cuando el hombre estará plenamente sometido a Dios. Pueden considerarse de otro modo, en cuanto a la materia sobre que versan, y en este sentido al presente ejercen la operación sobre alguna materia sobre la cual no la ejercerán en el estado de gloria; y

27. *De Trint.* l.14 c.1: ML 42,1037. 28. *Moral.* l.1 c.32: ML 75,547. 29. C.49: ML 75,592. 30. C.32: ML 75,547. 31. C.37: ML 75,764. 32. C.16: ML 16,770.

en cuanto a esto no permanecerán en el cielo, lo mismo que se ha dicho anteriormente (q.67 a.1) de las virtudes cardinales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Gregorio habla allí de los dones según lo que les compete en el estado presente, pues así[33] nos protegen contra las tentaciones del mal. Pero en el estado de gloria, al cesar los males, los dones del Espíritu Santo nos perfeccionarán en el bien.

2. *A la segunda hay que decir:* San Gregorio va señalando en cada uno de los dones algo que pasa con el estado presente y algo que permanece también en el futuro. Dice, en efecto[34], que *la sabiduría restablece la mente con la esperanza y la certera de los bienes eternos:* de las cuales pasa la esperanza y permanece la certeza. Y del entendimiento dice que *al penetrar las cosas oídas, restableciendo el corazón, disipa sus tinieblas;* y de estas dos cosas, al oír pasa, porque *no enseñará el hombre a su hermano,* según se dice en Jer 31,34; pero permanecerá la ilustración de la mente. Del consejo dice que *impide ser precipitado,* lo cual es necesario en el estado presente; y también que *llena al alma de razón,* lo cual también es necesario en el estado futuro. De la fortaleza dice que *no teme las adversidades,* lo cual es necesario en el estado presente; y también que *alimenta la confianza,* lo cual permanece también en el estado futuro. A la ciencia sólo le atribuye una cosa, esto es, que *supera el ayuno de la ignorancia,* lo cual pertenece al estado presente; pero lo que añade, *en el seno de la mente,* puede entenderse metafóricamente como plenitud de conocimiento, que también pertenece al estado futuro. De la piedad dice que *llena las entrañas del corazón de obras de misericordia,* lo cual, literalmente, pertenece al estado presente; pero el afecto íntimo mismo del prójimo, designado por las entrañas, pertenece también al estado futuro, en el cual la piedad no exhibe obras de misericordia, sino afecto de congratulación. Del temor dice *que frena la mente para que no se enorgullezca de las cosas presentes,* lo cual pertenece al estado presente; y que *sobre las cosas futuras conforta con el alimento de la esperanza,* que también pertenece al estado presente, en cuanto a la esperanza; pero puede pertenecer también al estado futuro en cuanto a la confortación que proporcionan las cosas aquí esperadas y allí obtenidas.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento vale para los dones en cuanto a su materia, pues las obras de vida activa no serán materia de los dones; pero todos tendrán sus actos sobre cosas pertenecientes a la vida contemplativa, que es la vida bienaventurada.

ARTÍCULO 7

¿Es conforme a la enumeración de Isaías 11 la dignidad de los dones?

In Is. c.11.

Objeciones por las que parece que la dignidad de los dones no es conforme a la enumeración de Is 11,2-3.

1. Entre los dones parece que debe tenerse por principal aquel que Dios exige principalmente al hombre. Pero lo que más exige Dios al hombre es el temor, pues se dice en Dt 10,12: *Y ahora, Israel, ¿qué es lo que de ti exige el Señor, tu Dios, sino que temas al Señor tu Dios?;* y en Mal 1,6, se dice: *Pues si yo soy tu Señor, ¿dónde está mi temor?* Luego parece que el temor, que se enumera el último, no es el ínfimo de los dones, sino el mayor de ellos.

2. La piedad parece ser un bien universal, pues dice San Pablo, en 1 Tim 4,8, que *la piedad es útil para todo.* Pero el bien universal es preferible a los bienes particulares. Luego la piedad, que se enumera en penúltimo lugar, parece ser el más excelente de los dones.

3. La ciencia perfecciona el juicio del hombre, mientras que el consejo pertenece a la indagación. Pero el juicio es superior a la indagación. Luego la ciencia es don más excelente que el consejo, y, sin embargo, se enumera después.

4. La fortaleza pertenece a la facultad apetitiva, mientras que la ciencia pertenece a la razón. Pero la razón es facultad más excelente que el apetito. Luego la ciencia es don más excelente que la fortaleza, que, sin embargo, se enumera antes. Luego la dignidad de los dones no es conforme al orden de su enumeración.

33. *Moral.* l.2 c.49: ML 75,592.

34. *Moral.* l.1 c.32: ML 75,547.

En cambio, dice San Agustín, en el libro *De serm. Dom. in monte*[35]: *Me parece que la operación septiforme del Espíritu Santo de que habla Isaías se conforma a estos grados y sentencias* (que se mencionan en Mt 5,3ss); *pero la ordenación es distinta, pues allí* (es decir, en Isaías) *la enumeración comienza por los más excelentes; mientras que aquí empieza por los inferiores.*

Solución. *Hay que decir:* La dignidad de los dones puede entenderse de dos modos: uno, absolutamente, es decir, en comparación a los propios actos en cuanto proceden de sus principios; otro, relativamente, es decir, en comparación a la propia materia. Hablando absolutamente de la dignidad de los dones, la comparación entre ellos es la misma que en el caso de las virtudes, ya que los dones perfeccionan al hombre para todos los actos de las potencias del alma, para los que perfeccionan también las virtudes, según se ha dicho anteriormente (a.4). Por lo que, así como las virtudes intelectuales se prefieren a las virtudes morales, y, entre las virtudes intelectuales, las contemplativas se prefieren a las activas, como la sabiduría, el entendimiento y la ciencia se prefieren a la prudencia y al arte, de modo tal, sin embargo, que la sabiduría se prefiere al entendimiento y el entendimiento se prefiere a la ciencia, como la prudencia y la synesis se prefieren a la eubulia; así también, entre los dones, la sabiduría y el entendimiento, la ciencia y el consejo, se prefieren a la piedad, a la fortaleza y el temor, y, entre estos últimos, la piedad se prefiere a la fortaleza, y la fortaleza se prefiere al temor, lo mismo que la justicia se prefiere a la fortaleza, y la fortaleza se prefiere a la templanza. Pero en cuanto a la materia, la fortaleza y el consejo se prefieren a la ciencia y a la piedad, porque la fortaleza y el consejo tienen lugar en las cosas arduas, mientras que la piedad, lo mismo que la ciencia, se ejercitan en las cosas comunes. Así, pues, la dignidad de los dones corresponde al orden de su enumeración, en parte según su consideración absoluta, en cuanto que la sabiduría y el entendimiento se prefieren a todos los demás; y en parte según el orden de la materia, en cuanto que el consejo y la fortaleza se prefieren a la ciencia y a la piedad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El temor tiene preferencia como algo primordial en la perfección de los dones, porque *el principio de la sabiduría es el temor de Dios*[36], no porque sea más digno que los otros. Pues en el orden de generación es primero apartarse del mal, que se hace por el temor, según se dice en Prov 16,6;15,27, que obrar el bien, que es lo que hacen los otros dones.

2. *A la segunda hay que decir:* La piedad no se compara en las palabras de San Pablo a todos los dones de Dios, sino únicamente al *ejercicio corporal,* del que dice antes que *es de poca utilidad.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la ciencia se prefiere al consejo por razón del juicio, sin embargo, el consejo tiene preferencia por razón de la materia, pues el consejo sólo tiene lugar en las cosas arduas, según se dice en el libro III *Ethic.*[37], mientras que el juicio de la ciencia tiene lugar en todas las cosas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los dones directivos, que pertenecen a la razón, son más dignos que los ejecutivos, si se consideran en relación a sus actos en cuanto proceden de las potencias, pues la razón es más excelente que el apetito, como el principio regularmente es superior a lo regulado. Pero por razón de la materia, el consejo se adjunta a la fortaleza, como lo directivo a lo ejecutivo; lo mismo que la ciencia a la piedad, porque el consejo y la fortaleza tienen lugar en las cosas arduas, mientras que la ciencia y la piedad se ejercitan también en las cosas comunes. Por eso, en razón de la materia, el consejo se enumera junto con la fortaleza antes que la ciencia y la piedad.

ARTÍCULO 8

¿Han de preferirse las virtudes a los dones?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.1 ad 5; *De carit.* a.2 ad 17.

Objeciones por las que parece que las virtudes han de preferirse a los dones.

35. L.1 c.4: ML 34,1234. 36. Sal 110,10; Eclo 1,16. 37. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1112b9): S. TH., lect.7.

1. Dice San Agustín, en el libro XV *De Trin.*[38], hablando de la caridad: *Ningún don de Dios es más excelente que éste. Es el único que divide entre los hijos del reino eterno y los hijos de la eterna perdición. Hay otros dones del Espíritu Santo, pero sin la caridad no aprovechan nada.* Pero la caridad es una virtud. Luego la virtud es más excelente que los dones del Espíritu Santo.

2. Las cosas que son naturalmente anteriores parecen ser más excelentes. Pero las virtudes son anteriores a los dones del Espíritu Santo, pues dice San Gregorio, en el libro II *Moral.*[39], que *el don del Espíritu Santo forma en la mente sumisa, antes que nada, la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza; y así modera luego la misma mente con las siete virtudes* (es decir, con los dones), *de modo que contra la necedad da la sabiduría; contra la torpeza da el entendimiento; contra la irreflexión, el consejo; contra el temor, la fortaleza; contra la ignorancia, la ciencia; contra la dureza, la piedad; contra la soberbia, el temor.* Luego las virtudes son más excelentes que los dones.

3. *De las virtudes nadie puede usar mal,* según dice San Agustín[40]. Pero de los dones puede uno usar mal, pues dice San Gregorio, en el libro I *Moral.*[41], que *inmolamos la hostia de nuestra súplica para que la sabiduría no se enorgullezca; para que el entendimiento, al discurrir sutilmente, no se desvíe; para que el consejo, al multiplicarse, no se confunda; para que la fortaleza, al dar confianza, no se precipite; para que la ciencia, al conocer sin amar, no se envanezca; para que la piedad, al inclinarse fuera de orden, no se tuerza; para que el temor, al turbarse más de lo justo, no caiga en el abismo de la desesperación.* Luego las virtudes son más excelentes que los dones del Espíritu Santo.

En cambio, los dones se dan en ayuda de las virtudes contra los defectos, según consta por la autoridad aducida (obj.2); y así parece que perfeccionan lo que las virtudes no pueden perfeccionar. Luego los dones son más excelentes que las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Según consta por lo dicho anteriormente (q.58 a.3; q.62 a.1), las virtudes se distinguen en tres géneros: pues unas son las virtudes teológicas; otras, las intelectuales; y otras, las morales. Las virtudes teológicas son aquellas por las que se une la mente humana a Dios; las intelectuales, aquellas por las que se perfecciona la razón misma; las morales, aquellas por las que se perfeccionan las facultades apetitivas para obedecer a la razón. En cambio, los dones del Espíritu. Santo son aquellos por los que todas las facultades del alma se disponen para someterse a la moción divina[42].

Así, pues, parece ser la misma la comparación de los dones con las virtudes teológicas, por las que el hombre se une al Espíritu Santo que mueve, que la comparación de las virtudes morales con las virtudes intelectuales, que perfeccionan a la razón, que es la que mueve a las virtudes morales. Por lo que, así como las virtudes intelectuales son más excelentes que las virtudes morales, y las regulan, así las virtudes teológicas son más excelentes que los dones, y los regulan. De ahí que diga San Gregorio, en el libro I *Moral.*[43], que *los siete hijos* (esto es, los siete dones) *no alcanzan la perfección del número diez, si todo cuanto obran no lo hacen en fe, esperanza y caridad.*

Pero si comparamos los dones con las otras virtudes intelectuales y morales, los dones son más excelentes que las virtudes, porque los dones perfeccionan las facultades del alma en comparación al Espíritu Santo que las mueve, mientras que las virtudes perfeccionan, bien a la misma razón, bien a las demás facultades en orden a la razón. Ahora bien, es evidente que, en orden a un motor más elevado, necesita el móvil estar dispuesto con una perfección superior. Por consiguiente, los dones son más perfectos que las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A. la primera hay que decir:* La caridad es una virtud teológica, y concedemos que ella es más excelente que los dones.

2. *A la segunda hay que decir:* Una cosa es anterior a otra de dos modos. Uno, en el orden de perfección y dignidad, como el amor de Dios es anterior al amor al prójimo; y en este sentido, los

38. C.18: ML 42,1082. 39. C.49: ML 75,592. 40. *De lib. arb.* 1.2 c.18: ML 32,1267; c.19: ML 32,1268. 41. C.35: ML 75,549. 42. Cf. a.4. 43. C.27: ML 75,544.

dones son anteriores a las virtudes intelectuales y morales, aunque son posteriores a las virtudes teológicas. De otro modo, en el orden de generación y disposición, como el amor del prójimo precede al amor de Dios en cuanto al acto; y, en este sentido, las virtudes intelectuales y morales preceden a los dones, pues, por el hecho de estar el hombre bien dispuesto respecto de la propia razón, se dispone a que se encuentre de modo debido en orden a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La sabiduría, el entendimiento y los demás son dones del Espíritu Santo, en cuanto que están informados por la caridad, que *no obra mal,* según se dice en 1 Cor 13,4. Por consiguiente, de la sabiduría, del entendimiento y de los demás dones nadie usa mal, en cuanto que son dones del Espíritu Santo. Mas, para que no se aparten de la perfección de la caridad, uno es ayudado por otro; y esto es lo que quiere decir San Gregorio.

CUESTIÓN 69

Sobre las bienaventuranzas

Seguidamente se han de considerar las bienaventuranzas (cf. q.55 introd.). Sobre ellas nos preguntamos cuatro cosas:

1. ¿Se distinguen las bienaventuranzas de los dones y de las virtudes?—2. ¿Pertenecen a esta vida los premios de las bienaventuranzas?—3. Sobre el número de las bienaventuranzas.—4. Sobre la adecuación de los premios que se les atribuyen.

ARTÍCULO 1

¿Se distinguen las bienaventuranzas de los dones y de las virtudes?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.4; *In Is.* c.11; *In Mt.* c.5.

Objeciones por las que parece que las bienaventuranzas no se distinguen de las virtudes y de los dones.

1. San Agustín, en el libro *De serm.-Dom. in monte*[1], atribuye las bienaventuranzas enumeradas por San Mateo, 5,3ss, a los dones del Espíritu Santo; y San Ambrosio, en *Super Lucam*[2], atribuye las bienaventuranzas allí enumeradas a las cuatro virtudes cardinales. Luego las bienaventuranzas no se distinguen de las virtudes y de los dones.

2. La voluntad humana no tiene más que dos reglas, a saber: la razón y la ley eterna, según se ha visto anteriormente (q.19 a.3.4; q.21 a.1). Pero las virtudes perfeccionan al hombre en orden a la razón; y los dones, en orden a la ley eterna del Espíritu Santo, según consta por lo dicho (q.68 a.1.3ss). Luego, fuera de las virtudes y de los dones, no puede haber otra cosa alguna perteneciente a la rectitud de la voluntad humana. Por ende, las bienaventuranzas no se distinguen de ellos.

3. En la enumeración de las bienaventuranzas se ponen la mansedumbre, la justicia y la misericordia, que se tienen por virtudes. Luego las bienaventuranzas no se distinguen de las virtudes y de los dones.

En cambio, hay ciertas cosas que se enumeran entre las bienaventuranzas, que no son virtudes ni dones, tales como la pobreza, el llanto y la paz. Luego las bienaventuranzas se distinguen de las virtudes y de los dones.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho anteriormente (q.2 a.7; q.3 a.1), la bienaventuranza es el último fin de la vida humana. Ahora bien, se dice que uno ya tiene el fin por la esperanza de conseguirlo. De ahí que diga el Filósofo, en el libro I *Ethic.*[3], que *a los niños se les llama dichosos por la esperanza;* y San Pablo dice, en Rom 8,24: *En esperanza estamos salvos.* Pero la esperanza de conseguir el fin surge cuando uno se mueve convenientemente hacia el fin y se acerca a él, lo cual se realiza mediante alguna acción. Y hacia el fin de la bienaventuranza se mueve y acerca uno por las obras de las virtudes; y principalmente por las obras de los dones, si se trata de la bienaventuranza eterna, para lo cual no basta la razón, sino que a ella induce el Espíritu Santo, para cuya obediencia y seguimiento somos perfeccionados por los dones. Por consiguiente, las bienaventuranzas se distinguen de las virtudes y de los dones, no como hábitos distintos, sino como los actos se distinguen de los hábitos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín y San Ambrosio atribuyen las bienaventuranzas a los dones y a las virtudes como los actos se atribuyen a los hábitos. Pero los dones son superiores a las virtudes cardinales, según se ha dicho anteriormente

1. L.1 c.4: ML 34,1234. 2. *In Luc.* 1.5 sobre 6,20: ML 15,1734. 3. ARISTÓTELES, c.9 n.10 (BK 1100a3): S. TH., lect.14.

(q.68 a.8). Por eso San Ambrosio, exponiendo las bienaventuranzas propuestas a las turbas, las atribuye a las virtudes cardinales, mientras que San Agustín, exponiendo las bienaventuranzas propuestas a los discípulos en la montaña, como a hombres más perfectos, las atribuye a los dones del Espíritu Santo.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella razón prueba que no hay otros hábitos que rectifiquen la vida humana fuera de las virtudes y los dones.

3. *A la tercera hay que decir:* La mansedumbre se toma en la objeción por el acto de mansedumbre; y lo mismo la justicia y la misericordia. Y aunque éstas parezcan virtudes, se atribuyen, sin embargo, a los dones, porque también los dones perfeccionan al hombre acerca de toda la materia en que perfeccionan las virtudes, según queda dicho (q.68 a.2).

ARTÍCULO 2

¿Pertenecen a esta vida los premios que se atribuyen a las bienaventuranzas?

In Mt. c.5.

Objeciones por las que parece que los premios que se atribuyen a las bienaventuranzas no pertenecen a esta vida.

1. A algunos se les llama bienaventurados por la esperanza de los premios, según queda dicho (a.1). Pero el objeto de la esperanza es la bienaventuranza futura. Luego estos premios pertenecen a la vida futura.

2. En Lc 6,25, se señalan penas en oposición a las bienaventuranzas, cuando se dice: *¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre! ¡Ay de vosotros los que ahora reís, porque gemiréis y lloraréis!* Pero estas penas no se entienden en esta vida, ya que frecuentemente los hombres no son castigados en esta vida, según aquello de Job 21,13: *Pasan los días placenteramente.* Luego tampoco los premios de las bienaventuranzas pertenecen a esta vida.

3. El reino de los cielos, que se asigna como premio a la pobreza, es la bienaventuranza celeste, según dice San Agustín, en el libro XIX *De civ. Dei*[4]. Asimismo, la plena saciedad no se logra sino en la otra vida, según aquello de Sal 16,15: *Sácieme al despertarme de tu gloria.* También la visión de Dios y la manifestación de la filiación divina pertenecen a la vida futura, según aquello de 1 Jn 3,2: *Ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que cuando aparezca, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es.* Luego aquellos premios pertenecen a la vida futura.

En cambio, dice San Agustín, en el libro *De serm. Dom. in monte*[5]: *Ciertamente estas cosas pueden cumplirse en esta vida, como creemos que se cumplieron en los apóstoles. Porque aquella total mudanza en forma angélica, que se promete después de esta vida, no puede explicarse con palabras.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre estos premios, los expositores de la Sagrada Escritura han hablado de modos diversos. Unos, como San Ambrosio, en *Super Lucam*[6], dicen que todos estos premios pertenecen a la vida futura. San Agustín, en cambio, dice[7] que pertenecen a la vida presente. San Juan Crisóstomo, a su vez, dice, en sus *Homilías*[8], que unos pertenecen a la vida futura y otros a la presente.

Para el esclarecimiento de ello hay que considerar que la esperanza de la bienaventuranza futura puede darse en nosotros de dos modos. Uno, por cierta preparación o disposición para la bienaventuranza futura, lo que es a modo de mérito. Otro, por cierta incoación imperfecta de la bienaventuranza futura en los varones santos, incluso en esta vida. Pues una es la esperanza que se tiene de la fructificación del árbol cuando reverdecen sus ramas, y otra cuando ya empiezan a aparecer los primeros frutos.

Así, pues, aquellas cosas que en las bienaventuranzas se señalan como méritos, son ciertas preparaciones o disposiciones para la bienaventuranza, perfecta o incoada. Mas las cosas que se señalan como premios, pueden ser o la misma bienaventuranza perfecta, y en este sentido pertenecen a la vida futura, o cierta incoación de la bienaventuranza, tal como se da en los varones perfectos; y

4. Cf. 1.17 c.7: ML 41,539; *De serm. Dom.* l.1 c.1: ML 34,1231. 5. L.1 c.4: ML 34,1235. 6. L.5 sobre 6,20: ML 15,1738. 7. *De serm. Dom.* l.1 c.4: ML 34,1234. 8. *In Matth.* hom.15: MG 57,223.

en este sentido los premios pertenecen a la vida presente. Pues cuando uno empieza a progresar en los actos de las virtudes y de los dones, se puede esperar de él que llegue a la perfección de esta vida y a la de la patria[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La esperanza es de la bienaventuranza futura, como de fin último; puede ser también del auxilio de la gracia, como de aquello que conduce al fin, conforme a lo del Sal 27,7: *En Dios esperó mi corazón y fui socorrido.*

2. *A la segunda hay que decir:* Los malos, aunque a veces no padezcan penas temporales en esta vida, las padecen, sin embargo, espirituales. De ahí que diga San Agustín, en el libro I *Confess.*[9]: *Lo mandaste, Señor, y así se verifica, que el alma desordenada sea pena para sí.* Y el Filósofo dice de los malos, en el libro IX *Ethic.*[10], que *su alma lucha consigo misma, pues esto la atrae hacia acá y aquello hacia allá;* y luego concluye[11]: *si ser malo hace ser tan miserable, se ha de evitar con todo empeño la malicia.* De modo parecido, por el contrario, a los buenos, aunque en esta vida a veces no tengan premios corporales, nunca les faltan, sin embargo, los bienes espirituales, incluso en esta vida, según aquello de Mt 19,29, y Me 10,30: *Recibiréis el ciento por uno incluso en este siglo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Todos aquellos premios se consumarán perfectamente en la vida futura; pero, entretanto, ya en esta vida empiezan a disfrutarse de algún modo. Porque como reino de los cielos, según dice San Agustín[12], puede entenderse el principio de la sabiduría perfecta por el que empieza a reinar en los hombres el espíritu. Posesión de la tierra significa el buen afecto del alma cuyo deseo descansa en la estabilidad de la herencia perpetua, significada por la tierra. Son consolados en esta vida participando del Espíritu Santo, que se llama *Paráclito,* esto es, Consolador[13]. Son también saciados en esta vida con aquel alimento de que habla el Señor, Jn 4,34: *Mi comida es hacer la voluntad de mi Padre.* También en esta vida consiguen los hombres la misericordia de Dios. E igualmente aquí, purificado el ojo por el don de entendimiento, puede ser Dios visto de algún modo. Asimismo, quienes en esta vida calman sus movimientos, asemejándose a Dios, son llamados *hijos de Dios.* Todo esto, no obstante, se realizará más perfectamente en la patria[b].

ARTÍCULO 3

¿Es adecuada la enumeración de las bienaventuranzas?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.4; *In Mt.* c.5.

Objeciones por las que parece que la enumeración de las bienaventuranzas no es adecuada.

1. Las bienaventuranzas se atribuyen a los dones, según queda dicho (a.1 ad 1). Pero algunos de los dones pertenecen a

9. C.12: ML 32,670. 10. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 1166b19): S. TH., lect.4. 11. ARISTÓTELES, c.4 n.10 (BK 1166b27): S. TH., lect.4. 12. *De serm. Dom.* l.1 c.4: ML 34,1235. 13. Cf. S. JERÓNIMO, *In Isaiam* l.11 sobre 40,1: ML 24,414; S. AGUSTÍN, *In Ioann.* tr.93 sobre 14,4: ML 35,1868; S. ISIDORO, *Etymol.* l.7 c.3: ML 82,268.

a Si los dones son «ciertas derivaciones de las virtudes teologales» (q.68 a.4 ad 3), consecuentemente lo han de ser también los actos de los dones o bienaventuranzas. Al ser la bienaventuranza definitiva el objeto de la esperanza teologal, es natural que las bienaventuranzas, en lo que tienen de actos meritorios y en lo que tienen de premio anticipado de la bienaventuranza celestial, están especialmente animadas por la esperanza teologal, aunque no sean actos elícitos suyos. En los artículos 1 y 2 se insiste en esta dependencia.

b Santo Tomás opta, con S. Agustín, por atribuir las bienaventuranzas a los dones más bien que a las virtudes cardinales (como hacía S. Ambrosio), pero más por vía de apropiación que de propiedad o exclusividad. En el tratado de los dones en particular se precisará esa correspondencia, atendiendo más a los objetos y motivos que al orden material de las enumeraciones bíblicas (cf. 2-2 q.121 a.2). La primera bienaventuranza se atribuye al don de temor (2-2 q.19 a. 12); la segunda, al don de piedad (2-2 q.121 a.2); la tercera, al don de ciencia (2-2 q.9 a.4); la cuarta, al don de piedad (2-2 q.121 a.2) y al don de fortaleza (2-2 q.139 a.2); la quinta, al don de piedad (2.2 q.121 a.2) y al don de consejo (2-2 q.52 a.4); la sexta, al don de entendimiento (2-2 q.8 a.7); la séptima, al don de sabiduría (2-2 q.45 a.6).

la vida contemplativa, a saber: la sabiduría y el entendimiento, y, sin embargo, ninguna bienaventuranza se pone en el acto de contemplación, sino que todas se refieren a la vida activa. Luego la enumeración de las bienaventuranzas es insuficiente.

2. A la vida activa pertenecen no sólo los dones ejecutivos, sino también dones directivos, como la ciencia y el consejo. Sin embargo, entre las bienaventuranzas no se pone nada que parezca pertenecer directamente a los actos de ciencia o de consejo. Luego la enumeración de las bienaventuranzas es insuficiente.

3. Entre los dones ejecutivos en la vida activa se pone el temor como perteneciente a la pobreza; y la piedad parece pertenecer a la bienaventuranza de la misericordia. Pero nada se pone como perteneciente a la fortaleza directamente. Luego la enumeración de las bienaventuranzas es insuficiente.

4. En la Sagrada Escritura se mencionan otras muchas bienaventuranzas. Así, en Job 5,17, se dice: *Dichoso el hombre a quien castiga Dios;* y en el Sal 1,1: *Bienaventurado el varón que no anda en consejo de impíos;* y en Prov 3,13: *Bienaventurado el varón que alcanza la sabiduría.* Luego la enumeración de las bienaventuranzas es insuficiente.

En cambio, la enumeración parece excesiva, porque:

1. Los dones del Espíritu Santo son siete; y, sin embargo, se señalan ocho bienaventuranzas.

2. En Lc 6,20ss se enumeran solamente cuatro bienaventuranzas. Luego es superfluo enumerar siete u ocho en Mt 5,3ss.

Solución. *Hay que decir:* La enumeración de las bienaventuranzas está hecha del modo más conveniente. Para poder verlo hay que considerar que algunos[14] señalaron una triple bienaventuranza, pues unos cifraron la bienaventuranza en la vida voluptuosa; otros, en la vida activa; y otros, finalmente, en la vida contemplativa. Pero estas tres bienaventuranzas guardan diversa relación con la bienaventuranza futura, cuya esperanza nos hace aquí dichosos. Pues la felicidad voluptuosa, por ser falsa y contraria a la razón, es impedimento de la bienaventuranza futura. En cambio, la felicidad de la vida activa dispone para la bienaventuranza futura. Y la felicidad contemplativa, si es perfecta, constituye esencialmente la misma bienaventuranza futura; y, si es imperfecta, es cierta incoación de la misma.

Por eso el Señor puso en primer lugar ciertas bienaventuranzas que apartan lo que es el obstáculo de la felicidad voluptuosa. Pues la vida voluptuosa consiste en dos cosas. Primera, en la abundancia de bienes exteriores, bien sean riquezas, bien sean honores. De ellos se retrae el hombre por la virtud, usando moderadamente de ellos, y de modo más excelente por el don, que le inclina a despreciarlos totalmente. De ahí que se ponga como primera bienaventuranza: *Bienaventurados los pobres de espíritu,* lo cual puede referirse o al desprecio de las riquezas o al desprecio de los honores, que realiza la humildad. La segunda cosa en que consiste la vida voluptuosa es seguir las propias pasiones, tanto del apetito irascible como del apetito concupiscible. Del seguimiento de las pasiones del apetito irascible retrae al hombre la virtud, para que no se exceda en ellas, según la regla de la razón; y de modo aún más excelente lo hace el don, hasta el punto de lograr plena tranquilidad en conformidad con la voluntad divina. De ahí que se ponga como segunda bienaventuranza: *Bienaventurados los mansos.* Y del seguimiento de las pasiones del apetito concupiscible retrae la virtud, haciendo usar moderadamente de ellas, y el don, renunciando a ellas totalmente si fuere necesario, e incluso optando, si fuese necesario, por el llanto voluntario. De ahí que se ponga como tercera bienaventuranza: *Bienaventurados los que lloran.*

La vida activa consiste principalmente en dar cosas a los demás, sea como debidas o como beneficio espontáneo. A lo primero nos dispone la virtud para que no rehusemos dar al prójimo lo que le debemos, lo cual pertenece a la justicia. Mas el don nos mueve a eso mismo con un afecto más abundante, de modo que cumplamos las obras de justicia con ferviente deseo, al modo como el ham-

14. ARISTÓTELES, *Eth.* l.1 c.5 b.2 (BK 1095b16): S. TH., lect.5.

briento y el sediento apetecen con ferviente deseo la comida y la bebida. De ahí que se ponga como cuarta bienaventuranza: *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia.* En cuanto a las donaciones espontáneas, la virtud nos perfecciona para que demos cosas a aquellos a quienes nos dicta la razón que debemos darlas, como a los amigos y otras personas allegadas, lo cual pertenece a la virtud de la liberalidad; pero el don, por la reverencia a Dios, no se fija más que en la necesidad de aquellos a quienes hace beneficios gratuitos. De ahí que se diga en Lc 14,12-13: *Cuando hagas una comida o una cena, no llames a tus amigos ni a tus hermanos,* etc., *sino llama a los pobres y débiles,* etcétera, lo cual es propiamente tener misericordia. Por eso se pone como quinta bienaventuranza: *Bienaventurados los misericordiosos.*

Las cosas pertenecientes a la vida contemplativa, o son la misma bienaventuranza final o algún comienzo de ella. Por eso no se ponen en las bienaventuranzas como méritos, sino como premios. Pero se ponen como méritos los efectos de la vida activa con los cuales se dispone el hombre para la vida contemplativa. Ahora bien, entre los efectos de la vida activa, en cuanto a las virtudes y dones que perfeccionan al hombre en sí mismo, está la pureza de corazón, de modo que la mente del hombre no se manche con las pasiones. De ahí que se ponga como sexta bienaventuranza: *Bienaventurados los limpios de corazón* y en cuanto a las virtudes y dones que perfeccionan al hombre en relación con el prójimo, el efecto de la vida activa es la paz, según aquello de Is 32,17: *La paz será obra de la justicia.* De ahí que se ponga como séptima bienaventuranza: *Bienaventurados los pacíficos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los actos de los dones pertenecientes a la vida activa se expresan en los mismos méritos, y los pertenecientes a la vida contemplativa se expresan en los premios, por la razón ya dicha (sol.). Pues ver a Dios corresponde al don de entendimiento; y conformarse a Dios por cierta filiación adoptiva pertenece al don de sabiduría.

2. *A la segunda hay que decir:* En lo referente a la vida activa, el conocimiento no se busca por sí mismo, sino por la operación, con lo cual está también de acuerdo el Filósofo, en el libro II *Ethic.*[15] Y como la bienaventuranza se refiere a algo último, no se cuentan entre las bienaventuranzas los actos de los dones directivos en la vida activa, tal como el aconsejar, que es acto propio del consejo, y el juzgar, que es acto propio de la ciencia, sino que se les atribuyen más bien los actos operativos en que dirigen, como a la ciencia se le atribuye el llanto y al consejo la misericordia.

3. *A la tercera hay que decir:* En la atribución de las bienaventuranzas a los dones pueden considerarse dos cosas. Una es la conformidad de materia, y en este sentido, las cinco primeras bienaventuranzas pueden atribuirse a la ciencia y al consejo como directivos. Pero se distribuyen entre los dones ejecutivos de modo que el hambre y sed de justicia, y también la misericordia, pertenecen a la piedad, que perfecciona al hombre en relación con los demás; la mansedumbre pertenece a la fortaleza, pues dice San Ambrosio, en *Super Lucam*[16], que *es propio de la fortaleza vencer la ira y cohibir la indignación,* puesto que versa sobre las pasiones del irascible; mas la pobreza y el llanto pertenecen al don de temor, por el que el hombre se retrae de las codicias y placeres del mundo. Otra cosa que podemos considerar en estas bienaventuranzas son sus propios motivos; y entonces, por parte de ellos, es necesario que la atribución sea distinta. Pues a la mansedumbre mueve principalmente la reverencia a Dios, que pertenece al don de piedad. Al llanto mueve principalmente la ciencia, por la cual conoce el hombre sus defectos y los de las cosas mundanas, según aquello de Ecl 1,18: *Creciendo el saber, crece el dolor.* Al hambre de las obras de justicia mueve principalmente la fortaleza de alma. A la misericordia mueve principalmente el consejo de Dios, según aquello de Dan 4,24: *¡Oh rey!, sírvete aceptar mi consejo: redime tus pecados con justicia y tus iniquidades con misericordia a los pobres.* Y éste es el modo de atribución que sigue San Agustín en el libro *De serm. Dom. in monte*[17].

15. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 1103b27): S. TH., lect.2. 16. *In Luc.* 1.5 sobre 6,22: ML 15,1739. 17. L.1 c.4: ML 34,1234.

4. *A la cuarta hay que decir:* Todos las bienaventuranzas que se mencionan en la Sagrada Escritura necesariamente se reducen a éstas, bien en cuanto a los méritos o bien en cuanto a los premios, porque todas pertenecen necesariamente de algún modo o a la vida activa o a la vida contemplativa. Por lo que aquello de: *Dichoso el hombre a quien Dios castiga* pertenece a la bienaventuranza del llanto. Aquello otro de: *bienaventurado el varón que no anda en consejo de impíos* pertenece a la pureza de corazón. Y aquello de: *bienaventurado el que alcanza la sabiduría* pertenece al premio de la séptima bienaventuranza. Lo mismo es fácil ver respecto de todas las demás que puedan aducirse.

5 *A la quinta hay que decir:* La octava bienaventuranza es un afianzamiento y manifestación de todas las anteriores, pues por el hecho de estar uno afianzado en la pobreza de espíritu, en la mansedumbre y en todas las demás, resulta que no se aparte de estos bienes por ninguna persecución. De ahí que la octava bienaventuranza pertenezca de algún modo a las siete precedentes.

6. *A la sexta hay que decir:* San Lucas narra, en 6,17, el sermón del Señor como dirigido a las turbas; por eso enumera las bienaventuranzas según la capacidad de las turbas, que no conocían más que la bienaventuranza voluptuosa, temporal y terrena. De ahí que el Señor excluya en las cuatro bienaventuranzas cuatro cosas que parecen pertenecer a dicha bienaventuranza. La primera es la abundancia de bienes exteriores, que se excluye por aquello de: *Bienaventurados los pobres.* La segunda es el bienestar corporal en la comida, bebida y cosas así, que se excluye por aquello de: *Bienaventurados los que tenéis hambre.* La tercera es la alegría del corazón, que se excluye, en tercer lugar, al decir: *Bienaventurados los que ahora lloráis.* La cuarta es el favor exterior de los hombres, que se excluye finalmente al decir: *Bienaventurados seréis cuando os odien los hombres.* Y, como dice San Ambrosio[18], *la pobreza pertenece a la templanza, que no busca la vida atractiva; el hambre, a la justicia, porque quien tiene hambre compadece, y, compadeciéndose, da; el llanto, a la prudencia, a la que pertenece llorar lo perecedero; el padecer el odio de los hombres, a la fortaleza.*

ARTÍCULO 4

¿Están bien enumerados los premios de las bienaventuranzas?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que los premios de las bienaventuranzas no están bien enumerados.

1. En el reino de los cielos, que es la vida eterna, se contienen todos los bienes. Luego, señalado el reino de los cielos, no era necesario señalar otros premios.

2. El reino de los cielos se pone como premio en la primera y en la octava bienaventuranza. Luego, con la misma razón, debió ponerse en todas las demás.

3. En las bienaventuranzas se procede ascendiendo, como dice San Agustín[19]. En cambio, en los premios parece que se procede descendiendo, pues la posesión de la tierra es menos que el reino de los cielos. Luego la enumeración de los premios no es correcta.

En cambio está la autoridad del Señor, que propuso así los premios, Mt 5,3ss; Lc 6,20ss.

Solución. *Hay que decir:* La asignación de estos premios está hecha de modo muy conveniente, considerada la condición de las bienaventuranzas según las tres formas de felicidad anteriormente (a.3) indicadas. En efecto, las tres primeras bienaventuranzas se toman de la renuncia de aquellas cosas en que consiste la felicidad voluptuosa, que el hombre apetece buscando lo que desea naturalmente, no donde debe buscarla, que es en Dios, sino en las cosas temporales y caducas. Por eso los premios de las tres primeras bienaventuranzas se toman según aquellas cosas que algunos buscan en la felicidad terrena. Pues los hombres buscan en las cosas exteriores, esto es, en las riquezas y en los honores, cierta excelencia y abundancia, ambas cosas incluidas en el reino de los cielos, con el que el hombre consigue en Dios la excelencia y la abundancia de bienes. De ahí

18. *In Luc.* 1.5 sobre 6,20: ML 15,1739.

19. *De serm. Dom.* 1.1 c.4: ML 34.1234.

que Dios haya prometido el reino de los cielos a los pobres de espíritu. A su vez, los hombres feroces y crueles buscan lograr para sí, mediante litigios y guerras, la seguridad para sí destruyendo a sus enemigos. De ahí que el Señor haya prometido a los mansos la posesión tranquila y segura de la tierra de los vivientes, con la que se significa la estabilidad de los bienes eternos. En las concupiscencias y placeres del mundo buscan los hombres tener consuelo contra los trabajos de la vida presente. De ahí que el Señor haya prometido consuelo a los que lloran.

Otras dos bienaventuranzas pertenecen a las obras de la felicidad activa, que son las obras de las virtudes que ordenan al hombre en relación con el prójimo, de las cuales se retraen algunos por el desordenado amor del propio bien. De ahí que el Señor atribuya a estas bienaventuranzas aquellos premios, por los que los hombres se apartan de ellas. Pues algunos se retraen de las obras de justicia no pagando lo que deben, sino tomando más bien lo ajeno, para enriquecerse en bienes temporales. De ahí que el Señor prometa saciedad a los hambrientos de justicia. También se retraen algunos de las obras de misericordia para no mezclarse en las miserias ajenas. De ahí que el Señor prometa a los misericordiosos misericordia, que los libra de toda miseria.

Las dos últimas bienaventuranzas pertenecen a la felicidad contemplativa o bienaventuranza, y por eso los premios se dan según la debida proporción a las disposiciones que se ponen como méritos. Pues la limpieza de los ojos dispone para ver claramente; de ahí que a los de corazón puro se les prometa la visión de Dios. A su vez, establecer la paz, bien en sí mismo, bien entre los demás hombres, manifiesta que el hombre es imitador de Dios, que es Dios de unidad y de paz. De ahí que se le dé como premio la gloria de la filiación divina, que consiste en la perfecta unión con Dios por la sabiduría consumada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice San Juan Crisóstomo[20], todos estos premios son en realidad uno solo, esto es, la bienaventuranza eterna, que no comprende el entendimiento humano. Por eso fue necesario que se describiese por diversos bienes que nos son conocidos, atendida la correspondencia a los méritos a los que se atribuyen los premios.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la octava bienaventuranza es un afianzamiento de todas las demás, así se le deben también todos los premios de las otras. Por eso vuelve al principio para que se entienda que todos los premios se le atribuyen consiguientemente. También cabe decir, con San Ambrosio[21], que a los pobres se les promete el reino de los cielos en cuanto a la gloria del alma; y a los que padecen persecución corporal, en cuanto a la gloria del cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* También los premios tienen lugar por adición de unos a otros. En efecto, es más poseer la tierra del reino de los cielos que tenerla simplemente, pues tenemos muchas cosas que no poseemos firme y pacíficamente. También es más ser consolado en el reino que tenerlo y poseerlo, pues poseemos muchas cosas con dolor. También es más ser saciado que ser simplemente consolado, pues la saciedad importa abundancia de consuelo. A su vez, la misericordia excede a la saciedad, al recibir el hombre más que lo que merece o pudiera desear. Y mayor premio es aún ver a Dios, como de mayor dignidad goza el que en la corte del rey no sólo come, sino que puede ver también la cara del rey. Mas la máxima dignidad en la casa del rey la tiene el hijo del rey.

20. *In Matth.* hom.15: MG 57,228.

21. *In Luc.* 1.5 sobre 6,20: ML 15,1737.

CUESTIÓN 70

Sobre los frutos del Espíritu Santo

A continuación se han de estudiar los frutos (cf. q.55 introd.), y son cuatro los problemas a resolver:

1. ¿Los frutos del Espíritu Santo son actos?—2. ¿Difieren de las bienaventuranzas?—3. Su número.—4. Su oposición a las obras de la carne.

ARTÍCULO 1

¿Son ocho los frutos del Espíritu Santo de que habla San Pablo en Gálatas 5?

In Gal. c.5 lect.6.

Objeciones por las que parece que los frutos del Espíritu Santo que menciona San Pablo en Gal 5,22-23, no son actos.

1. Lo que tiene otro fruto no debe llamarse fruto, pues así se llegaría al infinito. Pero nuestros actos tienen algún fruto, pues se dice en Sab 3,15: *Glorioso es el fruto de los trabajos honrosos;* y en Jn 4,36: *El que siega recibe su salario y recoge el fruto para la vida eterna.* Luego nuestros mismos actos no se llaman frutos.

2. Como dice San Agustín, en el libro X *De Trin.*[1], *gozamos de las cosas conocidas en las que la voluntad descansa deleitada en ellas.* Pero nuestra voluntad no debe reposar en nuestros actos por sí mismos. Luego nuestros actos no deben llamarse frutos.

3. Entre los frutos del Espíritu Santo enumera San Pablo algunas virtudes, como la caridad, la mansedumbre, la fe y la castidad. Pero, según se ha dicho anteriormente (q.55 a.1), las virtudes no son actos, sino hábitos. Luego los frutos no son actos.

En cambio, se dice en Mt 12,33: *Por los frutos se conoce el árbol,* es decir, el hombre se conoce por sus obras, según la exposición que hacen los Santos de aquel pasaje[2]. Luego los mismos actos humanos se llaman frutos.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *fruto* ha pasado de significar cosas corporales a significar cosas espirituales. En el orden corporal se llama fruto a lo que produce la planta cuando llega a su perfección y que contiene en sí cierta suavidad. El fruto puede compararse, bien al árbol que lo produce, bien al hombre que lo obtiene del árbol. Según esto, al aplicar la palabra fruto a las cosas espirituales, puede tomarse también en dos sentidos: uno, llamando fruto del hombre a lo que él produce, como un árbol; y otro llamado fruto del hombre a lo que él alcanza.

Pero no todo lo que el hombre alcanza tiene condición de fruto, sino lo que es último y deleitable; pues también tiene el hombre el campo y el árbol, y no se llaman fruto, sino que éste se refiere tan sólo a lo último, es decir, a lo que el hombre intenta obtener del campo y del árbol. Según esto, se llama fruto del hombre a su último fin del que debe gozar.

En cambio, si se llama fruto del hombre a lo que el hombre produce, entonces los mismos actos humanos se llaman fruto, pues la operación es acto segundo del operante, y es placentera, si es conveniente al operante. Así, pues, si la operación del hombre procede de él según la facultad de su razón, se dice que es fruto de la razón; pero si procede del hombre según una fuerza superior, que es la virtud del Espíritu Santo, se dice que la operación del hombre es fruto del Espíritu Santo, como de una simiente divina, conforme se dice en 1 Jn 3,9: *Quien ha nacido de Dios no peca, porque la simiente de Dios está en él.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como el fruto tiene

1. C.10: ML 42,981. 2. *Glossa ordin.* (5,29 B). Cf. luego q.73 a.6.

en cierto modo condición de último y de fin, nada impide que de un fruto resulte otro fruto, como un fin se ordena a otro fin. Por tanto, nuestras obras, en cuanto que son ciertos efectos del Espíritu Santo que obra en nosotros, tienen condición de fruto; pero en cuanto se ordenan al fin de la vida eterna, tienen más bien condición de flores. De ahí que se diga en Eclo 24,23: *Mis flores dieron sabrosos y ricos frutos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Al decir que la voluntad se deleita en algo por sí mismo, puede entenderse de dos modos. Uno, en cuanto que con la preposición «por» se significa la causa final, y en este sentido uno no se deleita por sí mismo más que en el último fin. De otro modo, en cuanto que con ella se significa la causa formal, y en este sentido uno puede deleitarse por sí mismo en todo aquello que es deleitable por su forma. Así vemos que el enfermo se deleita en la salud por sí misma como fin; y en la medicina suave, no como en el fin, sino como en algo que tiene sabor agradable; y en la medicina amarga, no se deleita en modo alguno por sí misma, sino únicamente por razón de la salud. Así, pues, hay que decir que el hombre debe deleitarse en Dios por sí mismo, como último fin; y en los actos virtuosos, no como por último fin, sino por la honestidad que encierran, deleitable a los virtuosos. Por eso dice San Ambrosio[3] que las obras virtuosas se llaman frutos, *porque confortan a sus posesores con santa y sincera delectación.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los nombres de las virtudes se toman a veces para significar sus actos, como dice San Agustín, que *fe es creer lo que no ves*[4] y que *caridad es el movimiento del alma a amar a Dios y al prójimo*[5]. Y en este sentido se toman los nombres de las virtudes en la enumeración de los frutos.

ARTÍCULO 2

¿Difieren los frutos de las bienaventuranzas?

In Is. c.11; *In Gal.* c.5 lect.6.

Objeciones por las que parece que los frutos no difieren de las bienaventuranzas.

1. Las bienaventuranzas se atribuyen a los dones, según se ha dicho anteriormente (q.69 a.1 ad 1). Pero los dones perfeccionan al hombre en cuanto que es movido por el Espíritu Santo. Luego las mismas bienaventuranzas son los frutos del Espíritu Santo.

2. El fruto de la vida eterna está, respecto de la bienaventuranza futura, que ya es real, en la misma relación que los frutos de la vida presente respecto de las bienaventuranzas de esta vida, las cuales se tienen en esperanza. Pero el fruto de la vida eterna es la misma bienaventuranza futura. Luego los frutos de la vida presente son las mismas bienaventuranzas.

3. Es de la esencia del fruto que sea algo último y deleitable. Pero eso es de la esencia de la bienaventuranza, según se ha dicho anteriormente (q.3 a.1; q.4 a.1). Luego es la misma la esencia del fruto y de la bienaventuranza; luego no se distinguen entre sí.

En cambio, las cosas cuyas especies son diversas, también ellas son diversas. Pero son diversas las partes en que se dividen los frutos y las bienaventuranzas, como se ve en la enumeración de unos y otras. Luego los frutos difieren de las bienaventuranzas.

Solución. *Hay que decir:* Se requiere más para la razón de bienaventuranza que para la de fruto, pues para la razón de fruto basta que sea algo que tenga razón de último y deleitable, mientras que para la razón de bienaventuranza se requiere, además, que sea algo perfecto y excelente. De ahí que todas las bienaventuranzas puedan llamarse frutos, pero no a la inversa. Son, efectivamente, frutos todas las obras virtuosas en las que se deleita el hombre. Pero bienaventuranzas se llama sólo a las obras perfectas, las cuales, además, por razón de su perfección, se atribuyen más a los dones que a las virtudes, según se ha dicho anteriormente (q.69 a.1 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento prueba que las bienaventuranzas son frutos,

3. *De parad,* c.13: ML 14,325. 4. *In Ioann.* tr.40 sobre 8,32: ML 35,1690. 5 *De doctr. christ.* l.3 c.10: ML 34,71.

pero no que todos los frutos sean bienaventuranzas.

2. *A la segunda hay que decir:* El fruto de la vida eterna es absolutamente último y perfecto, y por eso en nada se distingue de la bienaventuranza futura. Mas los frutos de la vida presente no son absolutamente últimos y perfectos, y por eso no todos los frutos son bienaventuranzas.

3. *A la tercera hay que decir:* En la razón de bienaventuranza entra algo más que en la razón de fruto, según queda dicho (sol.).

ARTÍCULO 3

¿Es adecuada la enumeración de los frutos hecha por San Pablo?

In Sent. 3 d.34 q.1 a.5; *In Gal.* 5 lect.6.

Objeciones por las que parece que San Pablo no enumera de modo conveniente, en Gál 5,22.23, doce frutos.

1. En otro lugar dice que es sólo uno el fruto de la vida presente, según aquello de Rom 6,23: *Tenéis por fruto vuestro la santificación.* Y en Is 27,9, se dice: *Este es el fruto del perdón de su pecado.* Luego no han de ponerse doce frutos.

2. Es fruto el que brota de la semilla espiritual, según queda dicho (a.1). Pero el Señor menciona, en Mt 13,23, un triple fruto de la tierra buena, proveniente de la semilla espiritual, a saber, *centésimo, sexagésimo* y *trigésimo.* Luego no han de ponerse doce frutos.

3. Es de la esencia del fruto que sea algo último y deleitable. Pero esta noción no se cumple en todos los frutos enumerados por San Pablo, pues la paciencia y la longanimidad parecen encontrarse en cosas que contristan; y la fe no tiene condición de algo último, sino más bien de primer fundamento. Luego la enumeración de los frutos es excesiva.

En cambio, la enumeración parece insuficiente y reducida, pues queda dicho (a.2) que todas las bienaventuranzas pueden llamarse frutos, más aquí no se enumeran todas. Tampoco se menciona nada referente al acto de la sabiduría y de muchas otras virtudes. Luego parece que la enumeración es insuficiente.

Solución. *Hay que decir:* El número de doce frutos enumerados por San Pablo está bien dado, y pueden verse indicados en los doce frutos de los que se habla en Ap 22,2: *A un lado y a otro del río había un árbol de vida que daba doce frutos.* Y como se llama fruto a lo que procede de algún principio como de semilla o raíz, la distinción de estos frutos ha de tomarse del diverso proceso del Espíritu Santo en nosotros. Tal proceso se atiende según este orden: primero, que la mente del hombre esté ordenada en sí misma; segundo, que esté ordenada respecto de las cosas que están a su lado; tercero, que lo esté respecto de las cosas inferiores.

La mente humana se dispone bien en sí misma cuando está bien respecto de los bienes y de los males. La primera disposición de la mente humana respecto del bien es el amor, que es la afección primera y raíz de todas las afecciones, según se ha dicho anteriormente (q.27 a.4; q.28 a.6 ad 2; q.41 a.2 ad 1). De ahí que entre los frutos del Espíritu Santo se ponga en primer lugar la *caridad,* en la que se da especialmente el Espíritu Santo, como en propia semejanza, por ser El amor. Por eso se dice en Rom 5,5: *La caridad de Dios se ha derramado en nuestro corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado.* Al amor de caridad le sigue necesariamente el gozo, porque todo amante se goza en la unión del amado, y la caridad tiene siempre presente a Dios, a quien ama, según aquello de 1 Jn 4,16: *El que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él.* De ahí que la consecuencia de la caridad sea el *gozo.* Mas la perfección del gozo es la paz, en cuanto a dos cosas. Primera, cuanto a la quietud que lleva consigo el cese de las perturbaciones exteriores; porque uno no puede gozar perfectamente del bien amado si en su fruición es perturbado por otras cosas; y, además, quien tiene el corazón perfectamente aquietado en una cosa no puede ser molestado por otra cosa alguna, porque tiene como en nada las demás cosas. De ahí que se diga en el salmo 118,165: *Mucha paz tienen los que aman tu ley, y no hay para ellos tropiezo,* porque no son perturbados por las cosas exteriores de modo que les impidan disfrutar de Dios. Segunda, en cuanto a la calma del deseo fluctuante, pues no goza perfectamente de algo aquel a quien no le basta aquello de que goza. Ahora bien, la paz implica ambas cosas, a saber: que no seamos perturbados por las

cosas exteriores y que nuestros deseos descansen en una sola cosa. Por eso, después de la caridad y del gozo se pone, en tercer lugar, la *paz*. En los males, a su vez, el alma se dispone bien en cuanto a dos cosas. Primera, para que no sea perturbada por la inminencia de los males, lo cual pertenece a la *paciencia*. Segunda, para que no sea perturbada por la dilación de los bienes, lo cual pertenece a la *longanimidad*, pues *carecer del bien tiene razón de mal*, según se dice en el libro V *Ethic.*[6]

Respecto de las cosas que están junto al hombre, es decir, respecto del prójimo, el alma del hombre se dispone bien, primero, en cuanto a la voluntad de hacer el bien; y a esto pertenece la *bondad;* segundo, en cuanto al ejercicio de la beneficencia, y a esto pertenece la *benignidad*, ya que se llaman benignos aquellos a quienes el *buen fuego* del amor enfervoriza para hacer bien al prójimo; tercero, en cuanto a tolerar ecuánimemente los males inferidos por ellos, y a esto pertenece la *mansedumbre*, que refrena las iras; cuarto, en cuanto a no hacer daño al prójimo, no solamente por la ira, sino que tampoco por el fraude o el engaño, y esto pertenece a la *fe*, entendida como fidelidad; porque si se entiende por fe aquella por la que se cree en Dios, entonces por ella se ordena el hombre a lo que está sobre él, de modo que el hombre somete su entendimiento a Dios y, consiguientemente, todas sus cosas.

Respecto de lo inferior, el hombre se dispone bien, primero, en cuanto a !as acciones exteriores, por la *modestia*, que pone moderación en todos los dichos y hechos; y en cuanto a las concupiscencias interiores, por la *continencia* y la *castidad*, ya se distingan estas dos en el sentido de que la castidad refrena al hombre en lo ilícito, mientras que la continencia le refrena incluso en lo lícito; o bien en el sentido de que el continente siente las concupiscencias, pero no se deja arrastrar por ellas, mientras que el casto ni es arrastrado ni las padece[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La santificación se realiza por todas las virtudes, por las que también se eliminan los pecados. De ahí que en el texto citado se habla de fruto en singular por la unidad del género, el cual se divide en muchas especies, conforme a las cuales se habla de muchos frutos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los frutos centésimo, sexagésimo y trigésimo no se distinguen según las diversas especies de los actos virtuosos, sino según los diversos grados de perfección aun dentro de una misma virtud. Como la continencia conyugal está significada mediante el fruto trigésimo[7]; la continencia de la viudez, mediante el fruto sexagésimo; y la continencia virginal, mediante el fruto centésimo. También distinguen los santos[8] de otros modos los tres frutos evangélicos según los tres grados de la virtud. Y se señalan tres grados, porque la perfección de cada cosa se atiende según el principio, el medio y el fin.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho mismo de no ser perturbado por las tristezas resulta deleitable. Y la misma fe, aun tomada como fundamento (cf. sol.), tiene cierta razón de último y deleitable, en cuanto que implica certeza; por eso expone la *Glosa*[9]: *La fe, es decir, certeza de las cosas invisibles.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Según dice San Agustín, en el comentario a Gal 5,22-23[10], *el Apóstol no trató de enseñar cuántos son* (tanto las obras de la car-

6. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.5 c.3 n.14 (BK 1131b21): S. TH., lect.5. Cf. CICERÓN, *Tuscul.* l.1 c.36 (DD 3,644). 7. S. JERÓNIMO, *Adv. Iovin.* l.1 c.3: ML 23,223. 8. Cf. S. AGUSTÍN, *Quaest. Evang.* l.1 q.9 sobre Mt 13,13: ML 35,1325. Otros testimonios en STO. TOMÁS, *Cat. aur. super Mt.* c.13 § 3 v.13. 9. *Glossa interl*, sobre Gál 5,23 (6, 87v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO sobre Gál 5,23: ML 192,160. 10. Sobre 5,22: ML 35,2141.

---

a La Vulgata clementina traduce por *doce* los frutos del Espíritu Santo, que en el original griego no son más que nueve. Santo Tomás advierte la correspondencia del número con los doce frutos del árbol de la vida de que se habla en el Apocalipsis (22,2). En el texto griego faltan la paciencia, la modestia y la castidad. «Probablemente —dice Turrado— se trata de que tres términos griegos *(makrothymía, praútes, enkrateía)* dieron lugar a dos traducciones latinas diferentes *(patientia, longanimitas, mansuetudo-modestia, continentia-castitas)*, que luego fueron yuxtapuestas y fundidas en una sola lista» *(Biblia Comentada* VI p.556 nota [Madrid 1965]).

ne como los frutos del Espíritu), *sino de mostrar en qué género se han de evitar aquéllas y se han de seguir éstas.* De ahí que hubieran podido enumerarse más o menos frutos. Sin embargo, todos los actos de los dones y de las virtudes pueden reducirse, según una cierta conveniencia, a estas obras, en cuanto que es necesario que todas las virtudes y los dones ordenen la mente según alguno de los modos dichos (sol.). Así los actos de la sabiduría y de cualquiera de los dones que ordenan al bien se reducen a la caridad, al gozo y la paz. No obstante, San Pablo enumeró estos frutos más bien que otros, porque los aquí enumerados implican más fruición de bienes o apaciguamiento de males, que es lo que parece entrar en la noción de fruto.

ARTÍCULO 4

¿Son los frutos del Espíritu Santo contrarios a las obras de la carne?

In Gal. 5 lect.6.

Objeciones por las que parece que los frutos no son contrarios a las obras de la carne que enumera San Pablo en Gál 5,19.

1. Las cosas contrarias pertenecen al mismo género. Pero las obras de la carne no se llaman frutos. Luego no son contrarias a los frutos del Espíritu.

2. A cada contrario se le opone un contrario. Pero San Pablo enumera más obras de la carne que frutos del Espíritu. Luego las obras de la carne y los frutos del Espíritu no son contrarios.

3. Entre los frutos del Espíritu se ponen en primer lugar la caridad, el gozo y la paz, a los cuales no corresponden las enumeradas en primer lugar como obras de la carne, que son la fornicación, la impureza y lascivia. Luego los frutos del Espíritu no son contrarios a las obras de la carne.

En cambio dice San Pablo en aquel lugar (vers.17), que *la carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne.*

Solución. *Hay que decir:* Las obras de la carne y los frutos del Espíritu pueden tomarse de dos modos. Uno, bajo una razón común, y en este sentido los frutos del Espíritu Santo son contrarios en común a las obras de la carne, pues el Espíritu Santo mueve a la mente humana a lo que es según la razón, o más bien a lo que es superior a la razón, mientras que el apetito de la carne, que es el apetito sensitivo, arrastra hacia los bienes sensibles, que están por debajo del hombre. Por eso, como el movimiento ascendente y el movimiento descendente son contrarios en el orden natural, así son contrarios en las obras humanas los frutos del Espíritu y las obras de la carne.

Pueden considerarse de otro modo según la condición propia de cada uno de los frutos enumerados y de las obras de la carne. Y en este sentido no es necesario que se contrapongan uno a una, porque, según queda dicho (a.3 ad 4), San Pablo no intentó enumerar todas las obras espirituales ni todas las obras de la carne. Sin embargo, según una cierta adaptación, San Agustín, al exponer Gál 5,22-23[11], contrapone a cada una de las obras de la carne cada uno de los frutos. Y así, *a la fornicación, que es el amor de satisfacer la libídine fuera del legítimo matrimonio, se opone la caridad, por la que el alma se une a Dios, y en la cual también se da verdadera castidad. Impurezas son todas las perturbaciones nacidas de aquella fornicación, a las cuales se opone el gozo de la tranquilidad. La idolatría, por la que se ha hecho la guerra contra el Evangelio de Dios, se opone a la paz. Contra las hechicerías, enemistades, disputas y emulaciones, animosidades y disensiones, están la longanimidad para soportar los males de los hombres entre quienes vivimos; la benignidad para preocuparse de ellos, y la bondad para excusarlos. A las herejías se opone la fe; a la envidia, la mansedumbre; a las embriagueces y comilonas, la continencia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que procede del árbol contra la naturaleza del árbol no se dice que es fruto suyo, sino más bien una corrupción. Y como las obras de las virtudes son connaturales a la razón, mientras que las obras viciosas son contrarias a la razón, de ahí que las obras de las virtudes se llamen frutos, pero no las obras de los vicios.

11. Sobre 5,22: ML 35,2141.

2. *A la segunda hay que decir:* Según dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[12], *el bien se da de un solo modo, pero el mal ocurre de muchos modos.* De ahí que a una misma virtud se opongan muchos vicios. Por eso no es de admirar que se pongan más obras de la carne que frutos del Espíritu.

3. La *respuesta a la tercera* resulta ya clara por lo dicho (en la sol.).

12. §31: MG 3,732.

TRATADO DE LOS VICIOS Y PECADOS

Introducción a las cuestiones 71 a 89

Por ANTONIO SANCHÍS QUEVEDO, O.P.
y
ESTEBAN PÉREZ DELGADO, O.P.

1. **Lugar en la «Suma»**

Si el lector ha llegado a cuestión 71 de forma progresiva y siguiendo sistemáticamente la concatenación de los temas, entrará con facilidad en este capítulo dedicado a los vicios y pecados.

Situar un tema es un paso esencial para comprenderlo con la amplitud, la hondura y la riqueza de implicaciones. Santo Tomás no aborda ningún tema básico de la teología sin situarlo dentro de su sistematización, lo que le otorga un sentido unitario. Sus introducciones a cada tema muestran la línea sistemática de su reflexión teológica.

Si la moral consiste en el «caminar de la criatura racional hacia Dios»[1], los vicios y pecados son una variante. Variante negativa, por supuesto.

Con la afirmación «el caminar del hombre hacia Dios», Tomás pone de manifiesto su dimensión teologal. Por una parte, su objetivo final es Dios[2]. Y, al propio tiempo, afirma que se trata de un «caminar del hombre», en el sentido de que él desarrolla una responsabilidad connatural mediante sus procesos operativos: la acción humana[3] y las energías originantes de la acción que radican en él mismo, como las potencias y los hábitos[4], mientras otras le vienen del exterior, como la ley y la gracia[5].

El tratado de los vicios y pecados se inserta en la reflexión acerca de los hábitos, esto es, de las energías originantes de la acción, y radicados en la misma persona[6]. Los hábitos humanos pueden ser buenos o malos. Los primeros se denominan virtudes, y los otros, vicios.

Los vicios y sus actos correspondientes o pecados constituyen el tema de esta sección[7]. Su tónica fundamental es similar a la de las virtudes, si bien con la variante de ser la negación del caminar recto y realizador de la persona. Con todo, el apelativo de «variante» sugiere que los vicios y los pecados arraigan en la propia capacidad de la persona para «caminar...».

[1] I q.2 Prólogo.
[2] I-II q.1-5.
[3] I-II q.6-21
[4] I-II q.22-70.
[5] I-II q.90-114.
[6] I-II q.48-89.
[7] I-II q.71-89.

2. **Contenido y orden**

Pese a que el título del tratado versa sobre vicios y pecados, la atención recae predominantemente sobre el acto del pecado.

Tal predominio del pecado lo explica el autor: el vicio, al igual que todos los hábitos buenos o malos, está orientado a la acción humana. Ella es, pues, su razón de ser. Ahí radica su importancia. De este modo, el acto de pecar concentrará la atención prioritaria del tratado[8].

La reflexión teológica del tratado recorre los siguientes pasos más importantes:

a) El estudio de la naturaleza del pecado. Comprende las cuestiones 71 a la 73.

b) El protagonismo de la persona humana en el pecado. ¿Puede ella ser sujeto del acto de pecar? El término «sujeto» dice relación con la persona como actora y responsable total del mismo. Comprende la cuestión 74.

c) Aborda el proceso del acto de pecar. Se trata de las causas internas que mueven a la persona al pecado. Comprende las cuestiones 75 a la 78.

d) Prosigue el estudio de las causas externas a la persona que le inducen al pecado. Comprende las cuestiones 79 a la 84.

NATURALEZA DEL PECADO (cuestiones 71-78)

Al objeto de operar una lectura fecunda de la reflexión tomista sobre la naturaleza del pecado, importa conocer:

1) las *fuentes* en las que se inspira;

2) *la historia del uso de las fuentes* y la *evolución doctrinal* hasta cristalizar en la redacción de la *Suma;*

3) desentrañar las *claves de lectura* mediante una clarificación de los *conceptos fundamentales.*

1. **Fuentes**

Es sabido que Tomás aborda la temática del pecado en una perspectiva teológica. La Sagrada Escritura es, lógicamente, base, luz y motivo de su pensamiento. A tal fin recoge las aportaciones de la tradición patrística y, a la vez, adopta el esquema de pensamiento de la filosofía aristotélica.

Dos categorías de fuentes: Los Padres y Aristóteles. Cada una tiene un área de influencia específica. Ambas son complementarias para su modelo de reflexión teológica.

Por lo que toca al pecado, la teología reflexiona científicamente en la perspectiva de Dios; arraiga en las verdades dadas por revelación y formuladas por la tradición cristiana. En esta línea, Tomás recoge las grandes intui-

[8] I-II q.71 a.3.

cienes de San Agustín, San Gregorio, Dionisio Areopagita y, de forma más subyacente y con poderosa influencia, Juan Damasceno[9].

La doctrina de San Agustín ocupa un lugar relevante en la reflexión sobre el pecado, al tiempo que el hilo conductor descansa en la filosofía aristotélica. Cabe afirmar, en este como en otros tratados, que la reflexión de Tomás tiene una estructura científica de corte aristotélico, mientras su contenido es el de los Padres, y predominantemente agustiniano[10].

La conjugación de las dos categorías de fuentes doctrinales aparece de modo paradigmático en la cuestión 71, artículo 6. Es el pórtico del tratado de donde emanan los elementos básicos de la reflexión teológica que irá desarrollando luego.

Establece una definición de pecado tomada de San Agustín: «dicho, hecho o deseo contra la ley eterna». Una definición es una afirmación fundamental, un punto de partida y una óptica interpretativa. Sentar una definición es un acto decisivo para el resto de la reflexión científica. Es lógico, pues, que se pregunte si tal definición es adecuada y autorizada. A lo que responde Tomás con una declaración breve y significativa: «la definición es válida. La autoridad de San Agustín es suficiente».

Pero resulta que la definición establecida bajo la autoridad de San Agustín abre un amplio campo para la explicación razonada mediante elementos de filosofía aristotélica. Si, por una parte, el pecado es una opción contra la ley eterna, por otra entraña la verdadera realidad humana de un acto humano: una palabra, un hecho, un deseo. Como luego se verá, la relación con la ley eterna explica el pecado como desorden por no ajustarse a la razón divina, que es la medida de todo lo creado. Y explica al mismo tiempo cómo el pecado es un desorden por no ajustarse a la medida inmediata del quehacer humano, que es la razón humana.

2. **Historia del tratado. Evolución doctrinal**

El tratamiento del pecado en la *Suma* es el resultado de un largo proceso.

Comenzó a abordar el tema del pecado en el *Comentario al II Libro de las Sentencias,* de Pedro Lombardo[11]. Vuelve sobre el tema en el *Libro III de la Suma contra los Gentiles*[12] y en la *Cuestión disputada De malo*[13] y la *De veritate*[14].

La historia del tratamiento atraviesa un proceso evolutivo, en el que cabría destacar los datos siguientes.

[9] Aunque aparece menos citado, su influencia es capital para comprender las claves de lectura partiendo del prólogo de toda la *Segunda parte de la Suma.*
[10] M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle* (Paris, Vrin, 1957) p.99-100.
[11] *In Sent.* II dist.35.
[12] *Cont. Gentes* III q.9-10.
[13] *De malo* q.2-4 y 7.
[14] *De verit.* q.15-17 y 24.

a) *Casuística académica y raíz del tema*

En el *Comentario a las Sentencias,* Tomás se ajusta a los planteamientos dominantes en el ambiente universitario de París: naturaleza del pecado, cuál es la entidad del pecado de omisión, si consiste en un acto interior o exterior de la persona humana, si el acto indiferente puede ser pecaminoso, si los pecados son iguales o existen diversos grados de gravedad, si el pecado disminuye el bien de la naturaleza humana. Se diría que predominaba una especie de casuística académica[15]. Pero ¿cuál es la clave interpretativa del pecado?

b) *Hacia una explicación de la estructura del pecado*

Sucede que, en este como en otros temas, los árboles impiden ver el bosque. Mientras se prestaba atención a los cuestionamientos académicos habituales, quedaba por estudiar la explicación científica de la estructura propia del pecado.

Ciertamente, no es fácil dar con una definición adecuada, si bien no faltaban descripciones múltiples y variadas del acto pecaminoso. Tomás opta por la definición de San Agustín antes mencionada. Sin embargo, en su *Comentario a las Sentencias* utiliza la formulación agustiniana tal como venía transcrita por Pedro Lombardo y no con plena fidelidad literal: «dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios». Formulación que repite varias veces en la *Suma*[16] y en la cuestión disputada *De malo*[17].

Sin embargo, cuando se ve en la necesidad de matizar el sentido y el alcance teológico de la acción humana pecaminosa, Tomás abandona el uso corriente del texto agustiniano; cita con mayor exactitud; maneja la riqueza del contexto: «dicho, hecho o deseo contra la ley eterna»[18]. Aparece ahora el concepto de *ley eterna* donde habitualmente se empleaba el término más general de *ley de Dios.* Hay aquí una clara intencionalidad con vistas a operar un análisis profundo del acto de pecar. Efectivamente, la *ley eterna* es la propia razón divina, que es la medida de todo lo creado. Toda acción humana que no se adecue con su medida originaria resulta evidentemente «desmedida» y «desarreglada». De este modo introduce en la explicación del pecado la función de la razón humana, que, de modo participado, es la medida y la regla inmediata de la conducta y la garantía de que es humanizadora. La razón humana debe garantizar el orden natural de la acción, teniendo como referencia y soporte la razón divina, o ley eterna.

15 Santo Tomás da cuenta de esta situación en la *Suma* I, prólogo.

16 I-II q.71 a.2 obj.4; q.74 a.8 obj.1; q.76 a.2 obj.1; II-II q.43 a.1 obj.1; q.79 a.2 obj.2; q.99 a.2 obj.1.

17 C.2 a.1 obj.1 y en el cuerpo.

18 I-II q.71 a.6. También en q.19 a.4 sed contr.; q.21 a.1 sed contr.; q.71 a.2 obj.4 y respuesta 4; q.88 a.1 obj.1

c) *¿A qué se debe el cambio?*

El teólogo aborda el tema del pecado desde la perspectiva de Dios, fin último de la persona humana, afirma Tomás en su *Comentario a las Sentencias*[19]. Lo propio repite en la *Suma,* pero aquí añade, además, la perspectiva del filósofo, que estudia el pecado como algo contrario a la razón[20].

Esta afirmación última insinúa un tratamiento más integral del pecado, así como una metodología que incorpora la reflexión teológica del pecado dentro de una opción acerca de la realización autónoma de la persona.

En efecto, en el *Comentario a las Sentencias* afirma que el pecado se explica por la potestad de la persona sobre sus acciones y que radica en la voluntad[21]. En la *Suma,* en cambio, adopta una explicación más analítica: la relación con la razón divina y la razón humana, las cuales constituyen, cada una según su naturaleza, la regla y medida de la bondad de las acciones humanas o de su malicia cuando no se ajustan a aquéllas[22]. Y si en el *Comentario a las Sentencias* explica la naturaleza del pecado de pasada, en la *Suma* lo hace expresamente investigando su raíz.

El paso se opera por la influencia de Dionisio Areopagita, y de manera especial de Juan Damasceno, guiado en todo caso por la filosofía aristotélica. Su pensamiento se perfila en la cuestión disputada *De Veritate, De Malo* y en la *Suma contra los Gentiles,* libro III, hasta alcanzar una formulación de capital importancia en el prólogo de la *Segunda parte de la Suma,* donde la persona humana aparece como principio total y como protagonista cabal de su caminar hacia Dios en lo bueno y en lo malo: «Como escribe el Damasceno, el hombre está hecho a imagen de Dios, en cuanto que la imagen significa 'un ser inteligente, con libre albedrío y con dominio sobre sí mismo'; por ello, después de haber tratado del ejemplar, esto es, de Dios y de las cosas que el poder divino produjo según su voluntad, resta que estudiemos su imagen, que es el hombre, en cuanto también él es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y de dominio sobre sus actos»[23].

d) A partir de esta opción doctrinal, Tomás estudiará la realidad del pecado en su doble dimensión. Su dimensión religiosa se relaciona con la razón divina, o ley eterna, que es la regla y medida suprema del obrar humano. Y explica su dimensión antropológica, quizá la más enigmática, en relación con la regla y medida connatural a la persona, que es su razón humana; ella entraña un valor normativo propio y autónomo que arraiga en ser imagen de Dios.

[19] *In Sent.* II d.35 q.1 a.2.
[20] I-II q.71 a.6 ad 5.
[21] *In Sent.* II d.35 q.1 a.1.
[22] I-II q.71 a.5. Conviene tener presente que en el *Comentario a las Sentencias* no desconoce que la voluntad se mueve por el conocimiento del bien. Cf. *In Sent.* II d.39 q.3 a.3.
[23] Prólogo de la *Segunda parte.* Cf. también I q.93 a.4 y 9; I-II q.94 a.3 ad 2. En lo que concierne al papel de la razón humana, cf. I-II q.l9 a.5 ad 2; q.94 a.2; *De verit.* q.24 a.2.

3. **Claves de lectura**

La lectura de la primera parte del tratado (cuestiones 71-78) exige la comprensión de su talante analítico y de su originalidad doctrinal.

Es lógico que, al iniciar el tratamiento del pecado, predomine un interés por sentar definiciones. Con ellas pretende establecer el sentido de las palabras, ofrecer claves de interpretación y abrir caminos para una comprensión global del tema.

Con vistas a facilitar una lectura comprensiva del tratado, es conveniente tener presentes las diferentes definiciones del pecado y su coherencia interna. Conviene recordar también que el tratamiento del pecado se opera en dos dimensiones. Una es la religiosa, en la que el pecado es considerado como una acción contraria al plan de Dios. Y otra es la antropológica, que contempla el pecado como una acción humana malograda.

Tomás describe el pecado mediante varias formulaciones: como contrario a la ley eterna de Dios, como contrario a la razón humana, como una preferencia de los bienes inmediatos y parciales que acarrea el rechazo del orden establecido por Dios y como una acción humana contraria al orden y a la medida humana.

La clave fundamental de lectura es el valor normativo de la razón humana. Ya en la cabecera del tratado, Tomás sienta una afirmación que será la matriz de su razonamiento teológico: «es lo mismo decir que el vicio y el pecado van contra el orden de la razón humana que decir que van contra la ley eterna»[24]. El parangón entre la ley eterna y la razón humana es una constante en la reflexión moral de la *Suma.* Su importancia es decisiva. Por eso es obligado recoger las raíces teológicas de su reflexión.

1) En el prólogo de la *Segunda parte de la Suma* adopta una óptica doctrinal que enmarca toda la reflexión teológica en torno a la moral. Es una clave de interpretación fundamental. Y cabe afirmar que es el lugar de referencia obligado con el fin de que la *Segunda parte de la Suma* no quede abocada a navegar en un lenguaje denso y, a veces, desconcertante.

Ahí quedó plasmado el punto de mira de la moral. El epicentro del «caminar del hombre hacia Dios» es una intuición brindada por Juan Damasceno en los términos siguientes: la persona humana es protagonista y sujeto de su historia, porque es imagen de Dios Creador. Por eso, «también ella es principio de sus acciones, por estar dotada de inteligencia, de libre albedrío y de dominio sobre sí misma». Y en esta línea de pensamiento es consecuente afirmar que la persona participa de la providencia divina en el sentido de que «es providencia de sí misma y de los otros»[25].

2) El protagonismo moral de la persona encierra una dimensión teologal y una dimensión autónoma en el sentido propio de la palabra.

La dimensión teologal radica en la participación. Dios Creador proyecta en el hombre el sentido y el orden de la creación. De ahí resulta que la ra-

[24] I-II q.71 a.2 ad 4.
[25] I-II q.91 a.2. Cf. también q.19 a.4 ad 3; q.19 a.5-6 y 9; q.21 a.1.

zón humana es regla y medida de la acción sólo por participación y en estrecha dependencia de la razón divina[26].

Pero la dimensión teologal no invalida la autenticidad de que la persona sea imagen de Dios con todas las consecuencias, para ser perfectamente protagonista del sentido que debe dar a la existencia, sea plenamente responsable de su realización o de su malogramiento y sea auténticamente autónoma[27].

3) La autonomía de la razón humana es tan real, que ostenta el rango de ley natural. Así como la razón divina es la medida del orden creado y es la ley eterna de todo, de igual modo la razón humana es la medida inmediata y homogénea de la acción y recibe paralelamente el nombre de ley natural[28].

De ahí concluye Tomás, apoyado nuevamente en el pensamiento de Juan Damasceno, que «todos los pecados, por el mismo motivo que van contra la razón humana, van igualmente contra la naturaleza». Y lógicamente son contrarios a la ley eterna del Creador[29].

CAUSAS EXTERIORES Y EFECTOS DEL PECADO (cuestiones 79-89)

Santo Tomás prolonga el estudio del pecado a los agentes que pueden causarlo y a sus efectos. Parece con ello querer desvelar mejor el profundo misterio que se encierra en el pecado, pues estas cuestiones no tienen paralelo en el estudio de las virtudes.

El esquema de estas cuestiones es un poco artificial y no parece seguir un desarrollo lógico. La causa por la que se traen aquí temas como la causalidad de Dios en el pecado o el modo de transmisión del pecado original es el deseo de profundizar en la teología del pecado, que suscita cuestiones especulativas, como la universalidad del pecado. De ahí deriva el interés teológico de estos temas, pues nos descubren los profundos misterios del pecado. En cambio, la teología moral posterior abandonó estas cuestiones como teóricas y las relegó al dogma, de modo que el tratado del pecado original no interesará al moralista y del tema del pecado venial sólo se retendrá la clasificación y enumeración de los pecados veniales. En consecuencia, la moral de Santo Tomás supera en densidad teológica a muchos tratados de moral de nuestro tiempo. El, por ejemplo, piensa que el pecado nunca será entendido sin hacer referencia a una forma singular de pecado, cual es el pecado original.

Lo artificioso de estas cuestiones reside, pues, sólo en su esquema y orden. Así, bajo el rótulo de las causas exteriores del pecado (q.79 a 84), lo que se plantea es el influjo que unos seres tienen en el pecado de otros. Y así nos encontramos con la exposición de cómo Dios interviene en el pecado (q.79), que es un problema de teodicea; con el influjo que el demonio

[26] Prólogo de la *Segunda parte.* También I q.93 a.4.
[27] I-II q.91 a.2.
[28] I-II q.94 a.3 ad 2.
[29] I-II q.94 a.3 ad 2.

tiene en el pecado de los hombres (q.80), que es un tema de angelología, y con la influencia que tiene el pecado de unos sobre el de otros. Y, a este propósito, nos encontramos introducido el estudio del pecado original y su transmisión a todos los hombres.

Los efectos del pecado, a su vez, se reducen a tres: corrupción del bien natural (q.85), la mácula del alma (q.86) y el reato de pena (q.87), si bien el concepto propio de efecto sólo se cumple en el reato. Pues bien, es a propósito del reato donde se plantea el problema de la naturaleza del pecado venial. Como esto sucede al final del tratado de los pecados, parece deducirse que todo lo que hasta ahora se había dicho afecta sólo al pecado mortal, pues hasta ahora no se conocía ni la existencia del pecado venial.

1. **Las causas exteriores del pecado**

El plantear que Dios sea causa del pecado no tiene sentido. Pero, sin embargo, aquí se dilucida un problema doctrinal de enorme envergadura: conciliar la moción primera de Dios sobre todas las criaturas con la actividad pecaminosa del hombre, que también está movida por Dios. ¿Acaso el pecado de los hombres escapa a la causalidad divina? Este tema, que es uno de los más difíciles de la metafísica, es abordado aquí por Santo Tomás. Y su solución está en armonía con toda la filosofía de la moción de las criaturas por Dios. La moción divina no es a lo formal del pecado, pero sí a todo lo que en él hay de entidad física y hasta de actividad espiritual de la voluntad. Entonces resulta que el gran misterio de la causalidad de Dios en el pecado, según la teología cristiana, se restringe al misterio de por qué Dios permite el pecado pudiendo evitarlo y cuáles son los designios de su providencia por los que hasta el mal del pecado redunda en la gloria divina.

La causalidad del demonio en el pecado también debe ser debidamente limitada. No es una verdadera causa ni su influjo puede servir de exculpación a los hombres, ya que su actividad es sólo indirecta. Santo Tomás describe esa actividad como una «oferta de bienes falsos» o de una «persuasión con razones erróneas», y, en consecuencia, no doblegando la voluntad humana, sino sólo insinuándose a través de la fantasía y del apetito sensitivo, pero deteniéndose ante la libertad y la razón de la persona. Así es como nuestro autor explica el dogma cristiano de la presencia del espíritu malo instigando a los hombres al mal. Se desautoriza así toda una fantasía popular religiosa que entiende al mundo humano dominado y oprimido por el poder satánico.

Un pecado también puede ser causa de otros. Y ello bajo una doble forma: el pecado original, que influye en el pecado de todos los hombres, y determinados pecados que son cabeza de otros derivados. Este segundo caso es el de los pecados que la tradición espiritual llamó capitales, en cuanto que su opción determina una gran parte de la vida pecaminosa e instrumentaliza otros pecados inferiores. En este problema (q.84), Santo Tomás explícita y reitera la doctrina de San Gregorio acerca de los vicios capitales, tan conocida por toda la catequética cristiana de todos los tiempos; pero

aquí se ofrecen también las fuentes bíblicas que sugieren la existencia de esos pecados capitales.

2. El pecado original

Santo Tomás comienza las tres cuestiones dedicadas al pecado original (q.81-83) con la afirmación de que el pecado original es «un modo especial de causar un hombre el pecado en los demás». Y así se introduce el estudio del pecado de Adán en cuanto fue origen del pecado de cada uno de nosotros, que es a lo que la teología ha llamado pecado original. Este tema fue tratado por el autor en la cuestión disputada *De malo* (q.4), que es totalmente contemporánea de las presentes cuestiones y adonde el lector podrá acudir para ampliar lo que aquí se dice.

Toda la exposición del Aquinate es un intento de hacer asequible a la razón lo que él llama en varios lugares «la doctrina católica», y que sustancialmente se reducía a las enseñanzas de San Agustín sobre el tema del pecado original contra los pelagianos, y que fue aceptada por la Iglesia. Estaban, además, los pronunciamientos importantes del concilio II de Orange, pero parece que sus actas fueron desconocidas por los escritores del siglo XIII.

Desde el comienzo de su explicación se resalta que la singularidad de este pecado reside en ser un pecado de la naturaleza, en contraposición a los demás pecados, que lo son de la persona singular. Esto ya conduce a explicar este pecado desde las coordenadas de la unidad de todos los seres humanos y del común origen de toda la especie humana. Es decir, los conceptos que se barajan en este tema no coinciden con los que hemos estado usando en el tratado del pecado. El pecado de la persona singular de Adán se transmitió a nosotros al igual que la voluntad pecadora transmite su condición a la totalidad de la persona y «al igual que una comunidad es considerada como un solo hombre» (q.81 a.1). Tenemos, pues, que la explicación del pecado original se hace, siguiendo de cerca las palabras de San Agustín, por derivación de la cabeza de la humanidad al resto de los hombres, y esto resulta ininteligible si no vemos la humanidad como una totalidad enfrentada con un mismo destino en la vida divina. Toda la raza humana derivada de Adán es solidaria del mismo pecado y existe como naturaleza pecadora. La solidaridad de naturaleza es la explicación de la universalidad del pecado original, lo cual no puede aplicarse a los demás pecados de Adán ni a los demás pecados de sus descendientes.

Y el realismo dogmático de Santo Tomás determina que su opinión personal esté por la transmisión del pecado original por vía de herencia genética de Adán *(per originem carnis; motione generationis; secundum seminalem rationem)*. No hay, por tanto, nada que se parezca a una explicación de tipo extrínseco o ejemplificante, v. gr., incurrimos en el pecado a imitación de Adán o siguiendo los mismos pasos de Adán... Por lo demás, no hace falta recordar a los estudiosos de estos temas el gran eco que esta doctrina de Santo Tomás ha tenido en la teología católica y que, junto con la doctrina de San Agustín, ha pasado a ser oficialmente aceptada en la Iglesia.

Una dificultad, no obstante, merece recordarse contra lo que aquí se dice, pues posiblemente surja en el lector moderno de estos temas. En estas cuestiones, Santo Tomás hace referencia reiteradamente a las concepciones que sobre la fisiología de la generación privaban en su tiempo. Se pensaba que la generación era producto de una fuerza activa que residía en el varón, y que sería como la forma generante. La mujer no aportaría nada a la generación, a no ser la materia inerte y amorfa. Pues bien, conforme a estas teorías, se decía que el pecado original se transmitía a la humanidad por mediación del semen de Adán, que sería el principio generativo de toda la humanidad y en él residiría la naturaleza infeccionada que pasa a todo nuevo ser. Hoy, cuando conocemos el error de aquellas teorías fisiológicas, alguien pensará que ha quedado desautorizada la misma teoría teológica que así explicaba la transmisión del pecado original. Cuando menos, caería por su base lo que aquí se propone, en la q.81 a.5, que el pecado de Eva, de no haber pecado Adán, no se hubiera transmitido, pues la hembra nada aporta a la generación. Sin embargo, no hay que confundir las explicaciones teológicas con las congruencias aducidas para captar dichas explicaciones. Hoy, ciertamente, no podemos seguir diciendo que la transmisión del pecado original se haga por la virtud del semen varonil. Pero esto no vuelve falsa la opinión teológica de que el pecado original lo es porque deriva de Adán a los demás seres humanos en razón de que él fue constituido cabeza y origen de esa humanidad, lo cual es propiamente el dato de la fe católica; en el pecado de Adán estaba personificada la humanidad, como el rey personifica a todo el pueblo, según dice también Santo Tomás.

En cuanto a la esencia del pecado original, encontramos aquí claramente enseñado que reside en ser «la privación de la justicia original», la cual, a su vez, consistía «en la sumisión de la voluntad humana a Dios». Es ésta una explicación muy precisa y ajustada a la antropología teológica de Santo Tomás. Las explicaciones corrientes posteriores han acabado diciendo que el pecado original consistió en la privación de la gracia, que afecta a todo ser humano desde su nacimiento y mientras no sea bautizado. Pero Santo Tomás lo explicó con más rigor a través del concepto de justicia original, que es una realidad más amplia y omnicomprensiva de otros muchos males generados por el pecado original, pues la justicia original implicaba estar dotado de la sabiduría en las cosas divinas, la liberación de dolores y muerte, etc.

No hace falta insistir en la originalidad y fuerza de las teorías que aquí sustenta Santo Tomás acerca de la esencia del pecado original y de su transmisión. Lo convincente de sus opiniones ha impactado tanto el pensamiento teológico, que se ha vuelto herencia común de la teología católica hasta nuestros días.

3. El pecado venial

El concepto de efectos del pecado se cumple adecuadamente en el llamado reato de pena. Se designa como tal la condición equitativa de que al pecado se le castigue a tenor de lo que es. Y si el pecado contradice el bien divino, es justo que su reato sea la privación de la felicidad eterna, que es precisamente la posesión de ese bien divino. Santo Tomás, por ello, nos

dirá que el reato se sigue del pecado como el mérito se sigue del acto virtuoso.

Hay, sin embargo, pecados que, por no contradecir directamente el bien divino, que es el fin del hombre, no son irreparables. Y esta situación es la que se denomina pecado venial.

La revelación y la tradición han conocido, en efecto, una forma de defecto moral que es inferior al pecado mortal o propiamente tal. La práctica penitencial de la Iglesia primitiva usó este concepto referido a los pecados remisibles y que no excluían de la comunión de caridad eclesiástica, y, en consecuencia, tampoco llevaban una penitencia especial. De ahí se pasó a una explicación de lo venial como lo que no conlleva la pena eterna, que es el efecto del pecado. Y así, al pecado propiamente tal se le llamó pecado mortal, por causar la muerte a la vida eterna de modo irremisible. Así se tradujo en la explicación catequética del pecado.

Cuando Santo Tomás aborda esta cuestión, ofrece una teoría moral acerca de la naturaleza del pecado venial muy original y que se armoniza con toda su teoría moral. Procede definiendo el pecado por su contrariedad con el fin último de la vida humana, al igual que la virtud se define por ser disposición en consonancia con ese fin verdadero. Entonces, los pecados que significan un rechazo del fin último son los propiamente pecados irremisibles, pues contradicen el bien moral en sí. Pero los actos pecaminosos que no implican contrariedad a ese fin último, sino sólo afección a bienes particulares o medios no contradictorios con la caridad en el alma, serán pecados veniales. Para Santo Tomás, esta distinción viene a confundirse con la distinción entre desorden irreparable y desorden reparable: «la contraposición de pecado venial a mortal es contradicción de pecado reparable a pecado irreparable» (q.88 a.1). Pero esta diversa condición queda fundamentada en el diverso tipo de bienes rechazados por la voluntad y en el modo diverso de tendencia de la voluntad al fin último. Estos pecados, que no lo son por mera imperfección subjetiva del agente —así todo pecado mortal es susceptible de ser venial—, son los que aquí llama Santo Tomás, y con él la tradición escolar posterior, veniales «ex genere» (q.88 a.2).

Así se nos enseña, con la claridad y rotundidad habituales, una doctrina decisiva en la moral católica. Pero el intento de teólogos posteriores de explanar esta nítida doctrina trajo complicaciones sin cuento. Una de estas complicaciones, y no la menor, surgió cuando algunas corrientes espiritualistas hallaron un nuevo concepto no identificable con el pecado mortal ni con el venial, y que sería la llamada imperfección.

BIBLIOGRAFÍA

«Concilium» n.56 (1970): *Problematización del mal moral como desafío a la fe cristiana.*
P. DEMAN, *Péché:* DTC, XII 140-275.
E. J. FRITZPATRICK, *The Sin of Adam in the Wrintings of St. Thomas Aquinas* (Mundelein 1950).
B. HÄRING y otros, *Pastoral del pecado* (Estella, Verbo Divino, 1966).
J.-B. KORS, *La justice primitive et le péché originel d'après St. Thomas* (Le Saulchoir 1922).
M.-M. LABOURDETTE, *Le peché originel et les origines de l'homme* París 1953).
O. LOTTIN, *Les téories sur le péché originel de S. Anselme à S. Thomas d'Aquin,* en *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles* IV (Louvain 1954) p.l 1-280.
G. MANGIERI, *Il mistero del peccato veniale* (Firenza 1942).
L. MONDEN, *Conciencia, libre albedrío, pecado* (Barcelona, Herder, [3]1968).
D. MONGILLO, *Pecado,* en *Dicc. Encicl. de Teol. Moral* (Madrid, Paulinas, 1974) 774-782.
P. PALAZZINI (ed.), *Il peccato* (Roma 1959).
P. RlCOEUR, *Finitud y culpabilidad* (Madrid, Taurus, 1969).
L. SCHEFFCZYK, *Pecado,* en *Conceptos Fundamentales de Teología* (Madrid, Cristiandad, [2]1979) 317-325.
P. SCHOONENBERG, *El hombre en pecado,* en *Mysterium Salutis* II (Madrid, Cristiandad, [2]1977) 654-727.
— *El poder del pecado* (Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1968).
M. VIDAL, *Moral de actitudes* I (Madrid, Perpetuo Socorro, [3]1975) 347-499.

CUESTIÓN 71

Sobre los vicios y pecados considerados en sí mismos

Lógicamente nos toca ahora tratar de los vicios y pecados (cf. introd. de la q.55); acerca de lo cual se nos ofrecen seis problemas a considerar:

1. Los vicios y pecados en sí mismos (q.71).—2. Su distinción (q.72).—3. Comparación entre ellos (q.73).—4. Sujeto del pecado (q.74).—5. Su causa (q.75-84).—6. Su efecto (q.85-89).

Respecto de lo primero se plantean seis problemas:

1. El vicio, ¿es contrario a la virtud?—2. ¿Es contra la naturaleza?—3. Qué es peor, ¿el vicio o el acto vicioso?—4. ¿Puede darse el acto vicioso al mismo tiempo que la virtud?—5. ¿Se requiere algún acto en todo pecado?—6. Examen de la definición de pecado que propone Agustín en el libro XXII *Contra Faustum*[1]: *El pecado es un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna.*

ARTÍCULO 1

El vicio, ¿es contrario a la virtud?

De verit. q.14 a.6 ad 2.

Objeciones por las que parece que el vicio no es contrario a la virtud.

1. Frente a cada cosa hay otra contraria, como se prueba en el libro X de los *Metafísicos*[2]. Pero a la virtud se oponen el pecado y la malicia. Por consiguiente, el vicio no es contrario a la virtud: ya que también se dice vicio la disposición indebida de los miembros corporales o de cualquier cosa.

2. Además, la virtud designa una cierta perfección de la potencia; mas el vicio no designa nada perteneciente a la potencia. Luego el vicio no es contrario a la virtud.

3. Más aún; Tulio, en el libro IV de las *De tuscul. quaest.*[3], dice que *la virtud es una cierta salud del alma.* Pero a la salud se opone el desarreglo o la enfermedad más que el vicio. Luego el vicio no es contrario a la virtud.

En cambio está lo que Agustín dice en el libro *De perfectione iustitiae*[4]: que *el vicio es una cualidad según la cual el ánimo es malo.* Mientras la virtud *es una cualidad que hace bueno al que la posee,* como es claro por lo dicho anteriormente (q.55 a.3 y 4). Luego el vicio es contrario a la virtud.

Solución. *Hay que decir:* Respecto de la virtud podemos considerar dos cosas: la esencia misma de la virtud y aquello a lo que se ordena. Y en cuanto a la esencia de la virtud se puede considerar algo directa o consecuentemente. Directamente, la virtud implica una cierta disposición del sujeto que sea conveniente según el modo de ser de su naturaleza. De ahí que el Filósofo diga, en el libro VII de *los físicos*[5], que *la virtud es la disposición de un ser perfecto para lo mejor; y llamo perfecto a lo que está dispuesto o dotado según su naturaleza.* Consecuentemente, se sigue que la virtud es una cierta bondad: en esto, pues, consiste la bondad de cualquier cosa, en que se haya convenientemente según el modo de su naturaleza. Mas aquello a lo que la virtud se ordena es el acto bueno, como consta por lo dicho anteriormente (q.56 a.3).

Según esto, pues, encontramos tres cosas que se oponen a la virtud: de ellas una es el pecado, que se le opone por parte de aquello a lo que se ordena la virtud: pues el pecado propiamente de-

1. C.27: ML 42,418. 2. ARISTÓTELES, 1.9 c.4 n.4 (BK 1055a19): S. TH., 1.10 lect.5 n.2030; c.6 n.1 (BK 1055b30): S. TH., lect.7 n.2059. 3. M. TULIO CICERÓN, c.13 (DIDOT, 4,30). 4. C.2: ML 44,294. 5. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 246b23): S. TH., lect.5 n.918.

nota un acto desordenado, así como el acto de la virtud es un acto ordenado y debido. Y en cuanto que a la razón de virtud se sigue ser cierta bondad, a la virtud se le opone la malicia. Mas en cuanto a aquello que directamente es de la esencia de la virtud, a la virtud se le opone el vicio: ya que vicio de cada cosa parece ser no estar dispuesta según lo que conviene a su naturaleza. Por lo que Agustín dice, en el libro III *De lib. arb.*[6]: *Llama vicio a lo que ves falta a la perfección de la naturaleza.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas tres cosas no son contrarias a la virtud bajo el mismo aspecto, sino que el pecado es contrario a la virtud en cuanto la virtud es operativa del bien; la malicia, en cuanto la virtud es una cierta bondad; y el vicio propiamente, en cuanto que aquélla es virtud.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud no implica solamente perfección de la potencia, que es principio del obrar, sino también la debida disposición del sujeto cuya es virtud; y esto por el hecho de que cada uno obra en cuanto está en acto. Así que, para que algo sea operante de lo bueno, debe estar bien dispuesto en sí mismo. En este sentido es como la virtud se opone al vicio.

3. *A la tercera hay que decir:* Como escribe Tulio en el libro IV *De tusculanis quaest.*[7], *los desarreglos y enfermedades son partes de la viciosidad,* pues en los cuerpos *llaman enfermedad al trastorno de todo el cuerpo,* como la fiebre o algo similar; mas *desarreglo* se llama a la enfermedad con flaqueza; y *vicio, cuando las partes del cuerpo no están entre sí en armonía.* Y aunque a veces en el cuerpo se dé la enfermedad sin el desarreglo (¿disfunción?), como, por ejemplo, cuando uno está mal dispuesto interiormente, pero exteriormente no se ve impedido de sus ocupaciones habituales; *en el ánimo, sin embargo,* como dice él mismo, *estas dos cosas no se pueden separar sino por el pensamiento.* Es necesario, pues, que siempre que uno está interiormente mal dispuesto, teniendo una afección desordenada, por ello mismo resulte débil para ejercer las operaciones debidas: puesto que *cada árbol se conoce por su fruto,* esto es, el hombre por sus obras, como se dice en Mt 12,33. Pero *el vicio del ánimo,* según dice Tulio en el mismo lugar, *es un hábito o afección del ánimo, inconstante en toda su vida y que disiente de sí mismo.* Lo cual, ciertamente, se encuentra también sin enfermedad o desarreglo, como, por ejemplo, cuando uno peca por debilidad o por pasión. Por lo tanto, vicio dice algo más que desarreglo o enfermedad; como también virtud dice algo más que salud: pues la salud se reputa como una cierta virtud en el libro VII de *los Físicos*[8], y por eso a la virtud se opone el vicio más acertadamente que el desarreglo o la enfermedad.

ARTÍCULO 2

El vicio, ¿es contra la naturaleza?

In Gal. c.5 lect.6; *In Rom.* c.1 lect.8.

Objeciones por las que parece que el vicio no es contra la naturaleza.

1. El vicio es contrario a la virtud, como se ha dicho (a.1). Pero las virtudes no las tenemos por naturaleza (no son innatas), sino que son causadas por infusión o por el ejercicio habitual, como hemos dicho (q.63 a.1-3). Luego los vicios no son contra la naturaleza.

2. Además, no es posible acostumbrarse a lo que es contra la naturaleza, como *la piedra nunca se acostumbra a tender hacia arriba,* según se dice en el libro II de los *Éticos*[9]. Mas algunos se acostumbran a los vicios. Luego los vicios no son contra la naturaleza.

3. Más aún: Nada que sea contra la naturaleza se da en los más de los que tienen dicha naturaleza. Pero los vicios se dan en los más de los hombres, pues, como se dice en Mt 7,13: *Ancha es la vía que lleva a la perdición y muchos van por ella.* Luego el vicio no es contra la naturaleza.

4. Y también: El pecado se ha al vicio como el acto al hábito, lo cual es claro por lo dicho anteriormente (a.1). Mas el pecado se define como *un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios,* según se ve por Agustín, en el libro XXII *Contra Faustum*[10]. Pero la ley de Dios está sobre la

6. C.14: ML 32,1291. 7. C,13 (DIDOT, 4,30). 8. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 246,b4): S. TH., lect.5 n.918. 9. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 1103a20): S. TH., lect.1 n.248. 10. C.27: ML 42,418.

naturaleza. Más bien, pues, hay que decir que el vicio es contra la ley, que no contra la naturaleza.

En cambio está que Agustín dice, en el libro III *De lib. arb.* [11]: *Todo vicio, por el hecho mismo de ser vicio, es contra la naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos antes (a.1), el vicio es contrarío a la virtud. Mas la virtud de cada cosa consiste en que esté bien dispuesta según lo conveniente a su naturaleza, como se ha dicho anteriormente (a.1). Por lo tanto, en cada cosa se debe llamar vicio a las disposiciones contrarias a su naturaleza. De ahí también que de esto es de lo que se le vitupera a cada cosa: pues *del vicio se cree haberse derivado el vocablo vituperación,* según dice Agustín en el libro III *De lib. arb.* [12] Pero hay que tener presente que la naturaleza de cada cosa principalmente es la forma, según la cual la cosa logra su especie. Mas el hombre está constituido en su especie por el alma racional. Y por eso lo que es contra el orden de la razón, es contra la naturaleza del hombre en cuanto es hombre. Es, pues, bien del hombre ser según la razón; y mal del hombre es *ser fuera de la razón,* como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.* [13] Por donde la virtud humana, *que hace bueno al hombre y sus obras*[14], en tanto es según la naturaleza del hombre en cuanto conviene a la razón; y el vicio, en tanto es contra la naturaleza en cuanto es contra el orden de la razón[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las virtudes, aunque no sean causadas por la naturaleza según su ser perfecto, sin embargo, inclinan a lo que es según la naturaleza, esto es, según el orden de la razón: pues dice Tulio, en su *Rhetórica*[15], que *la virtud es un hábito a modo de naturaleza, conforme a la razón.* En este sentido se dice que la virtud es según la naturaleza; y contrariamente se entiende que el vicio es contra ella.

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo allí habla de lo que es contra la naturaleza según que ser contra la naturaleza se opone a lo que es según la naturaleza, del modo que las virtudes se dicen ser según la naturaleza, en cuanto que inclinan a lo que conviene según la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* En el hombre hay una naturaleza doble: racional y sensitiva. Y, puesto que por la operación de los sentidos el hombre llega al acto de la razón, de ahí que sean más los que siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón: pues son más los que alcanzan el principio de una cosa que los que llegan a su perfección. Pues de ahí provienen los vicios y pecados en los hombres: de que siguen la inclinación de la naturaleza sensible contra el orden de la razón.

4. *A la cuarta hay que decir:* Todo lo que va contra la razón de la obra de arte, va también contra la naturaleza del arte que lo produce. Ahora bien: la ley eterna se ha al orden de la razón humana como el arte a su obra. Por lo tanto, la misma razón formal hay en que el vi-

11. C.13: ML 32,1290. 12. C.14: ML 32,1291. 13. § 32: MG 3,733; S. TH., lect.22 n.592. 14. ARISTÓTELES, *Eth.* l.2 c.6 n.2.3 (BK 1106a15): S. TH., lect.6 n.307.308. 15. M. TULIO CICERÓN, l.2 c.53 (DIDOT, 1,165).

---

a La doctrina de Tomás es definida y neta: la medida de lo humano es la razón. Ella es la que capta los objetivos a alcanzar, juzga su conveniencia, motiva la voluntad, dirige la realización de la acción humana en el marco de las circunstancias debidas (1-2 q.18 a.5). Es cierto que la razón humana no es la medida original y primaria de la acción. Lo es únicamente la razón divina y su ley eterna (1-2 q.71 6). Pero Tomás advierte: «No sabemos cuál es la voluntad de Dios en los casos particulares» (1-2 q.19 a. 10 ad 1). La solución es que «aunque la ley eterna nos es desconocida en cuanto está en la mente divina, nos es dado conocerla en cierto modo por la razón natural, que deriva de ella como de su propia imagen, y también por alguna nueva revelación» (1-2 q.19 a.4 ad 3). Resulta así que la razón humana es la medida inmediata, adecuada y homogénea de la conducta. Y será el punto de referencia verificable para calificar la acción como buena o mala. Así pues, el pecado es verificable, no por categorías abstractas y estereotipadas o con reduccionismos de índole religiosa, sino por el mismo protagonismo de la persona: «Dios no se aleja del hombre (por el pecado) sino en la medida en que éste se aparta de Dios» (2-2 q.24 a.10). El vigor de esta tesis se evidencia en el caso especial de la conciencia errónea, que, pese a su error, no pierde su protagonismo normativo (cf. 1-2 q.19 a.5 ad 2).

cio y el pecado sean contra el orden de la razón humana y en que sean contra la ley eterna[b]. De ahí que Agustín diga, en el libro III *De lib. arb.*[16], que *de Dios tienen todas las naturalezas el ser naturalezas; y en tanto son viciosas, en cuanto se apartan del arte por el cual son hechas.*

ARTÍCULO 3

Qué es peor, ¿el vicio o el acto vicioso?

De malo q.2 a.2 ad 9.

Objeciones por las que parece que el vicio, esto es, el hábito malo, es peor que el pecado, esto es, el acto malo.

1. Como el bien que es más duradero es mejor, así el mal que es más duradero es peor. Pero el hábito vicioso es más duradero que los actos viciosos, los cuales pasan en seguida. Luego el hábito vicioso es peor que el acto vicioso.

2. Además, muchos males han de rehuirse más que un mal. Ahora bien; el hábito malo virtualmente es causa de muchos actos malos. Luego el hábito vicioso es peor que el acto vicioso.

3. Más aún: La causa es más importante que el efecto. Pero el hábito perfecciona el acto tanto en la bondad como en la malicia. Luego el hábito es más importante que el acto tanto en la bondad como en la malicia.

En cambio se castiga a uno justamente por el acto vicioso, mas no por el hábito vicioso si no procede al acto. Luego el acto vicioso es peor que el hábito vicioso.

Solución. *Hay que decir:* El hábito está a medio camino entre la potencia y el acto. Pero es evidente que el acto, tanto en el bien como en el mal, es superior a la potencia, según se dice en el libro IX de *los Metafísicos*[17]: pues es mejor obrar bien que poder obrar bien; y análogamente, es más vituperable obrar mal que poder obrar mal. De donde se sigue que al hábito en la bondad y en la malicia le corresponde el grado intermedio entre la potencia y el acto, de modo que, así como el hábito bueno o malo es superior a la potencia en la bondad y en la malicia, así también es inferior al acto.

Lo cual también se ve por el hecho de que el hábito no se dice bueno o malo sino porque inclina al acto bueno o malo. De ahí que el hábito se diga bueno o malo por la bondad o malicia del acto. Y así el acto es más importante que el hábito en la bondad o en la malicia, ya que *aquello por lo cual una cosa es tal, es superior a ella en eso mismo*[18].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que una cosa sea simplemente superior a otra, a la que, sin embargo, en algún aspecto es inferior. Se juzga simplemente superior aquella que se destaca en lo que se considere esencial en una y otra; mas sólo relativamente, la que sobresale en algún aspecto que es accidental en ambas. Se ha dicho (en sol.), basados en la misma razón de acto y de hábito, que el acto es superior en bondad y malicia al hábito. Mas que el hábito sea más duradero que el acto, ocurre por el hecho de

16. C.15: ML 32,1291. 17. ARISTÓTELES, 1.8 c.9 n.1 (BK 1051a4): S. TH., l.9 lect.10 n. 1883.1884. 18. Así hemos traducido el famoso axioma escolástico, que en latín es la traducción enrevesada del pasaje de ARISTÓTELES, *Analyticorum posteriorum* l.1 c.2 n.15 (BK 72 a 29-30): S. TH., lect.4 n.42. La idea, que en el texto griego y en la misma traducción latina de DIDOT es mucho más clara que en el efato latino escolástico, es que la causa es superior al efecto y las premisas son «más creídas y sabidas» que la conclusión, «creída y sabida» por ellas.

---

b El pecado es el acto humano realizado en contra de la razón y de la ley eterna. La realidad del pecado queda situada en una dimensión teologal. Para comprenderlo es obligado percibir el significado de la ley eterna de Dios. Esta está relacionada con la creación del hombre y de todo lo creado. La existencia de las cosas tiene sentido: participa del amor y de la sabiduría creadoras. Igualmente la existencia del hombre tiene sentido preeminente, por ser semejante e imagen de su Creador. La compleja existencia humana tiene sentido. Entraña finalidad, un porqué y un para qué. Ello significa que encierra un orden, una armonía y una finalidad dinámicas. Pero el orden requiere una razón reguladora en el Creador, que la tradición teológica ha denominado «ley eterna» (cf. 1-2 q.91 a.3 y q.93 a.1). Es la expresión teológica de lo plenamente humano, del orden y de la rectitud del existir humanos. Por ello, optar contra la ley eterna es deshumanizante: es un mal; es una opción que descalifica a Dios Creador y al sentido que El ha dado a su obra creada y a la participación de su bondad (cf. 1-2 q.19 a.4).

que ambos se dan en tal naturaleza que no puede obrar siempre y cuya acción consiste en un movimiento transeúnte. Por consiguiente, el acto es simplemente superior tanto en la bondad como en la malicia; pero el hábito es superior relativamente.

2. *A la segunda hay que decir:* El hábito no es simplemente muchos actos, sino sólo relativamente, esto es, virtualmente. De ahí que por ello no se pueda concluir que el hábito sea simplemente superior al acto en bondad y malicia.

3. *A la tercera hay que decir:* El hábito es causa del acto en el género de causa eficiente; pero el acto es causa del hábito en el género de causa final, según la cual se considera la razón de bien y mal. Y por eso en bondad y malicia el acto es superior al hábito.

ARTÍCULO 4

¿Puede darse el pecado al mismo tiempo que la virtud?

Supra q.63 a.2; infra q.73 a.1 ad 2; 2-2 q.24 a.12; *De virtut.* q.1 a.1 ad 5.

Objeciones por las que parece que el acto vicioso o pecado no puede darse simultáneamente con la virtud.

1. Las cosas contrarias no pueden darse simultáneamente en un mismo sujeto. Mas el pecado en cierto modo es contrario a la virtud, como se ha dicho (a.1). Luego el pecado no puede darse simultáneamente con la virtud.

2. Además, el pecado es peor que el vicio; esto es, el acto malo es peor que el hábito malo. Ahora bien, el vicio no puede darse simultáneamente con la virtud en el mismo sujeto. Luego tampoco el pecado.

3. Más aún: El pecado ocurre tanto en las cosas voluntarias como en las naturales, según se dice en el libro II de *los Éticos* [19]. Mas nunca acontece el pecado en las cosas naturales si no es por alguna corrupción de la virtud natural: como *los monstruos se dan corrompido algún principio en el semen,* según se dice en el libro II de *los Físicos* [20]. Luego igualmente en las cosas voluntarias no se da el pecado a no ser por corrupción de alguna virtud del alma. Y así el pecado y la virtud no pueden darse en el mismo sujeto.

En cambio está lo que el Filósofo dice en el libro II de *los Éticos* [21]: que la virtud se genera y se corrompe por sus contrarios. Mas un acto virtuoso no produce la virtud, como expusimos anteriormente (q.51 a.3). Luego tampoco suprime la virtud un acto pecaminoso.

Solución. *Hay que decir:* El pecado se ha a la virtud como el acto malo al hábito bueno. Mas el hábito en el alma y la forma en la cosa natural se han diversamente. Pues la forma natural produce necesariamente la operación que le es conveniente: de ahí que no pueda darse simultáneamente el acto de la forma contraria con la forma natural; como no puede darse el acto de enfriamiento al mismo tiempo que el calor; ni con la ingravidez, el movimiento de descenso al mismo tiempo, a no ser fortuitamente por la violencia de un agente exterior. En cambio, el hábito del alma no produce su operación por necesidad, sino que el hombre *lo usa cuando quiere* [22]. De ahí que, existiendo el hábito en uno, simultáneamente puede no usarlo, o realizar un acto contrario. Y así, el que posee la virtud, puede proceder al acto del pecado.

Mas el acto del pecado, si se compara con la virtud misma en cuanto es un hábito, no le puede corromper si es uno solo: pues así como no se genera el hábito por un acto, así tampoco se destruye por un acto según hemos dicho anteriormente (q.63 a.2 ad 2). Pero si se compara el acto del pecado con la causa de las virtudes, sí es posible que algunas virtudes se destruyan por un acto único pecaminoso. Cualquier pecado mortal es contrario a la caridad[c], que es la raíz de todas las virtudes infusas, en cuanto virtudes; y así, por un solo acto de pecado mortal, destruida la caridad, se destruyen, consiguientemente, todas las virtu-

19. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 199b33): S. TH., lect.14 n.263. 20. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 199b4): S. TH., lect.14 n.263. 21. ARISTÓTELES, c.3 n.11 (BK 1105a14): S. TH., lect.3 n.279. 22. AVERROES, *In De an.* 3 com.18.

c Cf. la cuestión 88.

des infusas en cuanto a su *razón* de virtudes. Y digo esto por la fe y la esperanza, cuyos hábitos quedan informes después del pecado mortal, y así no son virtudes. Pero el pecado venial, que no contraría a la caridad ni la destruye, consiguientemente, tampoco destruye las otras virtudes. Mas las virtudes adquiridas no se destruyen por un acto único de cualquier pecado.

Así, pues, el pecado mortal no puede darse simultáneamente con las virtudes infusas, mas puede existir simultáneamente con las virtudes adquiridas. El pecado venial, por el contrario, puede darse simultáneamente tanto con las virtudes infusas como con las adquiridas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado no contraría a la virtud en cuanto virtud, sino según su acto. Y por eso el pecado no puede darse simultáneamente con el acto de la virtud; pero puede darse al mismo tiempo que el hábito.

2. *A la segunda hay que decir:* El vicio es contrario a la virtud directamente, así como el pecado al acto virtuoso. Y por eso el vicio excluye la virtud, como el pecado excluye el acto de la virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* Las virtualidades naturales obran necesariamente; y por ello, dándose la virtualidad íntegra, nunca puede darse el pecado en acto. Mas las virtudes del alma no producen sus actos por necesidad; por consiguiente, no hay paridad.

ARTÍCULO 5

¿Se requiere algún acto en todo pecado?

In Sent. 2 d.35 a.3; *De malo* q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que en todo pecado se requiere algún acto.

1. Así como el mérito está en relación con la virtud, así está en relación el pecado con el vicio. Ahora bien, el mérito no puede darse sin algún acto. Luego tampoco el pecado puede existir sin algún acto.

2. Además, Agustín dice, en el libro *De lib. arbit.*[23], que *todo pecado de tal modo es voluntario, que, si no es voluntario, no es pecado.* Pero nada puede ser voluntario sin un acto de la voluntad. Luego todo pecado lleva consigo algún acto.

3. Más aún: Si se diese el pecado sin algún acto, se seguiría que, por lo mismo que alguien huelga en poner el acto debido, pecaría. Ahora bien; aquel que nunca cumple lo que debe, continuamente huelga en cuanto al acto debido. Luego se seguiría que peca continuamente; lo cual es falso. No hay, pues, pecado alguno sin acto.

En cambio está lo que dice Sant 4,17: *Tiene pecado aquel que sabe que hay que hacer el bien y no lo hace.* Pero el no hacerlo no implica algún acto. Luego el pecado puede darse sin acto.

Solución. *Hay que decir:* Este problema se discute principalmente por razón del pecado de omisión, acerca del cual algunos opinan diversamente. Pues unos dicen[24] que en todo pecado de omisión hay algún acto interior o exterior. Interior, como si uno no quiere ir a la iglesia cuando debe ir. Exterior, como si uno, a la hora en que tiene que ir a la iglesia o también antes, se ocupa en tales cosas por las que queda impedido de ir. Y esto en cierto modo parece revertir en lo primero: pues el que quiere algo con lo que simultáneamente no se puede compaginar otra cosa, consecuentemente quiere carecer de ella. A no ser que acaso no advierta que, por aquello que quiere hacer, se va a ver impedido de (hacer) aquello a lo que está obligado; en cuyo caso podría juzgársele culpable de negligencia.

Mas otros[25] dicen que para el pecado de omisión no se requiere acto alguno: pues el mismo no hacer lo que uno tiene obligación de hacer es pecado.

Ambas opiniones tienen su parte de verdad en algún aspecto. Pues si en el pecado de omisión se considera sólo aquello que de suyo pertenece a la razón de pecado, entonces el pecado de omi-

23. L.3 c.17: ML 32,1295; *De vera relig.* c.14: ML 34,133. 24. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.35 c.3; S. ALBERTO MAGNO, ib. y d.22 a.7 (BO 27,381 y 146); S. BUENAVENTURA, ib., d.35 dub.1; d.5 q.1 a.1 ad 1 (QR 2,836 y 146). 25. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent. 2* d.35 a.3 (BO 27,565). En cuanto al origen de esta opinión, cf. O. LOTTIN: *La Nature du Péché d'lgnorance. Enquête chez les Théologiens du XIIme et du XIIIme Siècle:* Rev. Thom.37 (1932) 723-724 nota 35.

sión es con un acto interior, como cuando uno quiere no ir a la iglesia. Mas a veces, sin ningún acto, interior o exterior, como cuando uno, a la hora en que tiene que ir a la iglesia, no piensa ni en ir ni en no ir.

Pero si en el pecado de omisión se consideran las causas u ocasiones de la misma, entonces sí es necesario que en el pecado de omisión haya un acto. No hay pecado de omisión sino cuando uno pasa por alto lo que puede hacer y no hace. Mas que uno se incline a no hacer lo que puede hacer y no hacer, no es sino por alguna causa u ocasión concomitante o precedente. Si esa causa no está en la facultad de la persona, la omisión no tiene razón de pecado: como cuando uno, por enfermedad, pasa por alto el ir a la iglesia. Mas, si la causa u ocasión de omitirlo está en la facultad de la voluntad, la omisión tiene razón de pecado: y entonces esta causa, en cuanto es voluntaria, siempre debe ir con algún acto voluntario, interior por lo menos.

Este acto a veces se refiere directamente a la omisión misma, v.gr., cuando uno no quiere ir a la iglesia, evitando la molestia. Y entonces tal acto pertenece esencialmente a la omisión: pues la voluntad de cualquier pecado pertenece esencialmente al pecado en cuestión, porque de la esencia del pecado es el ser voluntario.

Mas a veces el acto de la voluntad se refiere directamente a otra cosa, por la que la persona es impedida del acto debido; ya que aquello a lo que tiende la voluntad, sea concomitante a la omisión, v. gr., si quiere jugar cuando debe ir a la iglesia; ya también que lo preceda, v. gr., si uno quiere trasnochar, de lo cual se sigue que a la mañana no vaya a la iglesia. Entonces este acto, interior o exterior, se ha accidentalmente respecto de la omisión, puesto que la omisión se sigue sin intentarla. Y decimos ser accidental lo que está fuera de la intención, como se demuestra en el libro II de *los Físicos*[26]. Por lo tanto, es evidente que entonces el pecado de omisión conlleva algún acto unido o precedente, que, sin embargo, está relacionado accidentalmente con el pecado de omisión. Mas el juicio sobre las cosas ha de darse según aquello que es esencial, y no según lo accidental. En consecuencia, se puede decir con más verdad que algún pecado puede darse sin acto ninguno. En otro caso, los hechos y las ocasiones circunstantes pertenecerían también a los otros pecados actuales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para el bien se requieren más cosas que para el mal: porque *el bien resulta de la perfecta integridad de la causa; mas el mal, de cualquier defecto singular,* como dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[27] Y así el pecado puede acontecer ya por hacer uno lo que no debe, ya por no hacer lo que debe. Mas el mérito no puede darse a no ser que uno haga voluntariamente lo que debe. Por eso el mérito no puede darse sin (algún) acto; mientras el pecado, sí.

2. *A la segunda hay que decir:* Una cosa se dice voluntaria, no sólo porque recae sobre ella un acto de la voluntad, sino porque está en nuestra facultad el que se haga o no, como se dice en el libro III de *los Éticos*[28]. De donde también se sigue que el mismo querer puede decirse voluntario, en cuanto está en la facultad del hombre querer y no querer.

3. *A la tercera hay que decir:* El pecado de omisión va contra un precepto afirmativo, que obliga siempre, pero no (a cumplirlo) en todo momento. Y por eso peca uno solamente cuando no pone el acto en el tiempo en que obliga dicho precepto afirmativo.

ARTÍCULO 6

¿Se define adecuadamente el pecado diciendo que es «un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna»?[29]

In Sent. 2 d.35 a.2; *De malo* q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que no se define adecuadamente el pecado cuando se dice que *el pecado es un dicho, hecho o deseo contra la ley eterna.*

1. El dicho, hecho o deseo implica algún acto. Pero no todo pecado implica

26. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 196 b 23): S. TH., lect.8.9 n.211-216 y 218s.225. 27. § 30: MG 3,729; S. TH., lect.22 n.572; cf. supra q.18 a.4 ad 3; q.19 a.7 ad 3. 28. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1113b20): S. TH., lect.11 n.496-502. 29. S. AGUSTÍN, *Contra Faust.* l.22 c.27: ML 42,418.

algún acto, como se ha dicho (a.5). Luego esta definición no incluye todo pecado.

2. Además, dice Agustín, en el libro *De duabus animab.*[30], que *el pecado es la voluntad de retener o conseguir lo que prohíbe la justicia.* Pero la voluntad está incluida bajo la concupiscencia, en cuanto que la concupiscencia en un sentido amplio equivale a todo apetito. Luego bastaría haber dicho: *pecado es el deseo contra la ley eterna;* y no debió añadirse *dicho* o *hecho.*

3. Más aún: El pecado parece consistir propiamente en apartarse del fin, pues el bien y el mal se consideran principalmente por orden al fin, como consta por lo dicho anteriormente (q.18 a.6). De ahí que también Agustín, en el libro I *De lib. arb.*[31], defina el pecado por relación al fin, diciendo que *pecar no es otra cosa que, despreciadas las cosas eternas, seguir las temporales;* y en el libro *Octoginta trium quaestion.*[32] dice que *toda perversidad humana está en usar de las cosas que han de gozarse y gozar de las que han de usarse.* Mas en la definición propuesta no se hace mención ninguna de la aversión al fin debido. Luego define insuficientemente el pecado.

4. Todavía más: Se dice que una cosa está prohibida por ser contraria a la ley. Pero no todos los pecados son malos por estar prohibidos, sino que algunos están prohibidos porque son malos. No se debió, pues, poner en la definición común del pecado que sea contra la ley de Dios.

5. Y también: Pecado significa un acto malo del hombre, como consta por lo dicho (a.1; q.21 a.1). Mas *el mal del hombre es ser contra la razón,* como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*[33] Luego se debió decir que el pecado es contra la razón, más bien que contra la ley de Dios.

En cambio basta la autoridad de Agustín.

Solución. *Hay que decir:* Como es claro por lo dicho (a.1), el pecado no es otra cosa que un acto humano malo[d]. Mas que un acto sea humano, le viene por ser voluntario, según consta por lo dicho anteriormente (q.1 a.1): ya sea voluntario, como elícito de la voluntad; ya (lo sea) como imperado por la misma, cual los actos exteriores, bien del hablar, o del obrar. Y al acto humano le viene el ser malo por carecer de la debida medida[e]. Ahora bien; toda medida de cual-

30. C.11: ML 42,105. 31. C.16: ML 32,1240. 32. Q.30: ML 40,19. 33. § 32: MG 3,733; S. TH., lect.22 n.592.

d La afirmación, aunque sencilla, encierra una gran envergadura. En realidad, si no hay acto humano, no cabe el pecado. Más aún, éste se «amolda» a la estructura de la acción humana; su gravedad se mide por la intención de la persona: «Dios no se aparta del hombre (por el pecado) sino en la medida en que el hombre se aparta de Él», afirma Santo Tomás (2-2 q.24 a.10). Por ello, emprende una interpretación de la realidad del pecado mediante un análisis de la estructura del acto humano: de su recta realización o de su malogramiento. Estamos en la perspectiva del hombre como imagen de Dios: la antropología resulta ser un lugar teológico.

La reflexión tomasiana se mueve dentro de las coordenadas siguientes: El acto humano se malogra en la medida en que se corrompe su realidad global. Y a la inversa. La bondad se identifica con la plenitud de ser. Ahora bien, el acto humano adquiere sentido y realidad por el objetivo al que tiende. Si éste es humanizante, porque cuadra con la naturaleza humana, el acto será bueno. Si, por el contrario, el objetivo es deshumanizante, la acción será mala por ser contraria a su propia realidad humana. La persona humana se realiza precisamente en sus acciones. En ellas cabe la posibilidad de «lograrse» o el riesgo de «malograrse». Pero la realidad humana es pluridimensional: comprende los objetivos, los medios y las circunstancias. La actividad personal tiene que ajustarse, pues, a la medida humana.

e Si el pecado consiste en un acto de preferencia, que es, a su vez, rechazo del orden establecido por Dios, cabe preguntarse cómo se opera el proceso de la acción desordenada.

El autor ha avanzado ya una serie de evidencias básicas: Pecar es una acción contra la ley eterna, y como ésta se participa en la razón humana, pecar es también obrar contra ella. Ahora bien, la persona obra contra su razón y contra la ley eterna de Dios cuando se decanta por los bienes de su alcance inmediato y formula preferencias que entrañan un rechazo del orden de valores establecido por Dios. De este modo aparece un paralelismo entre la razón divina y la razón humana, entre el orden de valores de la razón divina y el de la razón humana. Se peca cuando se quebranta tanto el orden de la razón divina como el de la razón humana. Pero ¿en qué consiste el orden de la razón humana? El «orden de la razón humana» podría sugerir, en

quier cosa se toma por referencia a una regla, de la cual, si se separa, se dice desarreglado. Mas la regla de la voluntad[f] humana es doble: una próxima y homogénea, esto es, la misma razón humana; y otra, la regla primera, esto es, la ley eterna, que es como la razón de Dios. Y por eso Agustín, en la definición del pecado, puso dos cosas: una que pertenece a la sustancia del acto humano, lo cual es como material en el pecado: cuando dijo *dicho, hecho o deseo;* y otra que pertenece a la razón de mal, lo cual es como formal en el pecado: cuando dijo *contra la ley eterna.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La afirmación y la negación se reducen al mismo género: como en las (procesiones) divinas *engendrado* y *no engendrado,* al (género) de la relación, según dice Agustín en el libro V *De Trinit.*[34] Por eso hay que tomar por lo mismo *dicho* y *no dicho, hecho* y *no hecho.*

2. *A la segunda hay que decir:* La primera causa del pecado está en la voluntad, la cual impera todos los actos voluntarios, en los cuales solamente se da el pecado; y por eso Agustín, a veces, define el pecado sólo por la voluntad. Mas, como los mismos actos externos pertenecen a la sustancia del pecado, siendo malos en sí, como se ha dicho (q.18 a.6), fue necesario poner también en la definición de pecado algo correspondiente a los actos exteriores.

3. *A la tercera hay que decir:* La ley eterna primero y principalmente ordena al fin, mas consiguientemente hace que éste se haya bien respecto de los medios. Y por eso al decir *contra la ley eterna* toca la aversión del fin y todos los otros desórdenes.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando se afirma que no todo pecado es malo por estar prohibido, se entiende de la prohibición hecha por el derecho positivo. Mas, si se refiere al derecho natural, que está contenido primariamente en la ley eterna y sólo secundariamente en la facultad de juicio de la razón humana, entonces todo pecado es malo porque está prohibido: repugna al derecho natural por el hecho mismo de ser desordenado.

5. *A la quinta hay que decir:* Los teólogos consideran el pecado principalmente en cuanto es una ofensa contra Dios; mas el filósofo moral lo considera en cuanto contraría a la razón. Por ello Agustín define el pecado por el hecho de que es contra la ley eterna más convenientemente que porque lo sea contra la razón: sobre todo ya que por la ley eterna nos regimos en muchas cosas que exceden a la razón humana, como (sucede) en las cosas de la fe.

34. C.6: ML 42,914; c.7: ML 42,915.

---

nuestro lenguaje actual, la idea de una reglamentación dada y estable, una especie de recetario preciso y concreto de lo bueno y lo malo; o quizá una concepción de la naturaleza humana cuya presencia en la razón facilita una lectura interpretativa clara y simple. Para Tomás, el «orden de la razón» tiene, por el contrario, un sentido dinámico: indica un proceso. Efectivamente, a la razón no se le dan las cosas hechas. La vida humana es rica en situaciones cambiantes; para un mismo objetivo concurren una pluralidad de medios; y éstos, por su parte, son de tal forma ambivalentes, que provocan intencionalidades diversas y elecciones u opciones similares. Todo ese mosaico necesita ser unificado. La razón humana es la llamada a poner orden. Ella no inventa el orden; sólo lo descubre. Es lógico que los medios se orienten a los fines u objetivos pertinentes; su razón de ser consiste en ser «medios», y si la pierden, se desnaturalizan y se malean. Es lógico, además, que la conducta humana se realice dentro de un conjunto de circunstancias cuya razón de ser consiste en «arropar» la acción, pues se realiza siempre en el tiempo, el espacio y la convivencia; y si dejan de «arropar» a la acción y la desvían de su objetivo connatural, la desnaturalizan y la malean.

«El orden de la razón» significa, por lo menos, tres cosas: *a)* la acción de orientar los medios hacia el fin pertinente; *b)* ordenar las circunstancias conforme a la realización global de fines y medios de la acción humana; *c)* la acción ordenadora deriva en unas exigencias éticas, esto es, en una jerarquía de valores y preferencias y en unas pautas de acción auténticamente humanizadoras.

Sobre esta base se afirma que el pecado es la acción humana contraria al orden y medida de la razón.

f Cf. nota *a*.

CUESTIÓN 72

De la distinción de los pecados

Ahora vamos a tratar de la distinción de los pecados o vicios (cf. q.71 introd.). Y acerca de esto se plantean nueve problemas:

1. ¿Se distinguen los pecados específicamente por sus objetos?—2. De la distinción de los pecados espirituales y carnales.—3. ¿Se distinguen los pecados por sus causas?—4. ¿Se distinguen por relación a aquellos contra quienes se peca?—5. ¿Se distinguen por la diversidad del reato?—6. ¿Por la omisión y comisión?—7. ¿Se distinguen por el proceso diverso del pecado?—8. ¿Por exceso y defecto?—9. ¿Se distinguen por las diversas circunstancias?

ARTÍCULO 1

¿Difieren los pecados específicamente según sus objetos?

Supra q.18 a.2; infra a.3 y 8; *De malo* q.2 a.6; q.14 a.3.

Objeciones por las que parece que los pecados no difieren específicamente según sus objetos.

1. Los actos humanos se dicen principalmente buenos o malos por relación al fin, como se ha demostrado anteriormente (q.18 a.6). No siendo, pues, el pecado otra cosa que el acto humano malo, como se ha dicho (q.21 a.1; q.71 a.1), parece que los pecados deben distinguirse específicamente por sus fines, más que por sus objetos.

2. Además, siendo el mal privación, se distingue específicamente según las diversas especies de opuestos. Pero el pecado es un mal (o privación) en el género de los actos humanos. Luego los pecados se distinguen específicamente más según los opuestos que según los objetos.

3. Más aún: Si los pecados se distinguieran por sus objetos, sería imposible encontrar un mismo pecado específico acerca de diversos objetos. Mas se encuentran algunos pecados tales: pues la soberbia se da en las cosas espirituales y en las corporales, como dice Gregorio, en el libro de los *Moral.*[1]; la avaricia también es acerca de diversos géneros de cosas. Luego los pecados no se distinguen específicamente por sus objetos.

En cambio está el que *el pecado es un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios*[2]. Pero los dichos, hechos o deseos difieren específicamente por sus objetos, como se ha dicho anteriormente (q.18 a.5; 1 q.77 a.3). Luego también los pecados se diferencian específicamente por sus objetos.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos dicho antes (q.71 a.6) a la razón de pecado concurren dos cosas; a saber: el acto voluntario y su desorden, que consiste en apartarse de la ley de Dios. De estas dos cosas, la una se refiere al que peca, el cual intenta poner tal acto voluntario en tal materia. La otra, esto es, el desorden del acto, es accidental a la intención del que peca, pues *ninguno obra buscando el mal,* como dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[3] Pero es evidente que cada cosa logra su especie por aquello que le es esencial, no por aquello que le es accidental: porque lo que es accidental está fuera de la razón de la especie. Y por eso los pecados se distinguen específicamente por parte de los actos voluntarios, más que por parte del desorden que hay en el pecado. Ahora bien, los actos voluntarios se distinguen específicamente por sus objetos, como hemos demostrado más arriba (q.18 a.5). De lo cual se sigue que los pecados se diferencian específicamente por sus objetos.

1. C.23: ML 76,744. 2. S. AGUSTÍN, *Contra Faust.* l.22 c.27: ML 42,418. 3. § 19: MG 3,716; § 31: MG 3,732; S. TH., lect.14 y 22 n.477 y 580-581.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón principal del fin es el bien, y por ello se relaciona con el acto de la voluntad, primordial en todo pecado, como su objeto. Por ende, viene a ser lo mismo que los pecados se diversifiquen por sus objetos o por sus fines.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado no es mera privación, sino un acto privado del debido orden. Y por eso los pecados se distinguen específicamente más por los objetos de sus actos que por las cosas a que se oponen. Aunque si se distinguieran por las virtudes opuestas, vendríamos a lo mismo, pues las virtudes se distinguen específicamente por sus objetos, como se ha expuesto anteriormente (q.60 a.5).

3. *A la tercera hay que decir:* Nada se opone a que en diversas cosas, diferentes por su especie o género, haya una razón formal objetiva por la que el pecado reciba su especie. De este modo, la soberbia busca la excelencia en cosas diversas; y la avaricia, la abundancia de todo lo que es provechoso para la vida humana.

ARTÍCULO 2

¿Es adecuada la distinción de pecados en espirituales y carnales?

2-2 q.118 a.6; *In 2 Cor.* c.7 lect.1; *In Gal.* c.5 lect.5; *In 7 Cor.* c.6 lect.3.

Objeciones por las cuales parece que la distinción de los pecados en espirituales y carnales no es adecuada.

1. Dice el Apóstol en Gal 5,19ss: *Manifiestas son las obras de la carne, que son fornicación, impureza, libertinaje, lujuria, idolatría, hechicería,* etc.: por lo cual parece que todas las clases de pecado son obra de la carne. Ahora bien: los pecados carnales se dicen obras de la carne. Luego no hay que distinguir entre pecados carnales y espirituales.

2. Además, todo el que peca anda según la carne, a tenor de Rom 8,13: *Si vivís según la carne, moriréis; mas si mortificáis con el espíritu las obras de la carne, viviréis.* Pero vivir o andar según la carne parece pertenecer a la razón de pecado carnal. Luego todos los pecados son carnales. No hay, pues, que distinguir los pecados carnales de los espirituales.

3. Más aún: La parte superior del alma, que es la mente o razón, se denomina espíritu, según aquello de Ef 4,23: *Renovaos en el espíritu de vuestra mente,* donde se pone *espíritu* por *razón,* como dice la *Glossa*[4] allí. Pero todo pecado que se comete según la carne se deriva de la razón por el consentimiento, ya que pertenece a la razón superior consentir en el acto del pecado, como se dirá más abajo (q.74 a.7). Luego los mismos pecados son carnales y espirituales. No hay, pues, que distinguirlos entre sí.

4. Todavía más: Si algunos pecados son especialmente carnales, parece que esto ha de entenderse principalmente de aquellos pecados con los que uno peca contra su propio cuerpo. Mas, como dice el Apóstol en 1 Cor 6,18: *Cualquier pecado que comete el hombre, queda fuera de su cuerpo; mas el que fornica, peca contra su propio cuerpo.* Luego sola la fornicación sería pecado carnal, enumerando, sin embargo, el mismo Apóstol, en Ef 5,3, también la avaricia entre los pecados carnales.

En cambio está lo que dice Gregorio, en el libro XXXI de los *Moral.*[5], que *de los siete vicios capitales, cinco son espirituales, y dos, carnales.*

Solución. *Hay que decir:* Los pecados se especifican por sus objetos, según hemos expuesto (a.1). Ahora bien: todo pecado consiste en la apetencia de algún bien transitorio que se desea desordenadamente; y consiguientemente, tenido, ya, se deleita uno en él desordenadamente. Mas, como consta por lo dicho antes (q.31 a.3), la delectación es doble. Una del alma, que se realiza en la sola aprehensión de algo obtenido según su deseo, y ésta puede calificarse también de delectación espiritual: como cuando uno se deleita en la alabanza de los hombres o en algo parecido. La otra delectación es corporal o natural, la cual se verifica en el tacto mismo corporal, y puede llamarse también delectación carnal. Así, pues, aquellos pecados que se llevan a cabo en la delectación espiritual se lla-

4. *Glossa ordin.* 6,94 F; *Glossa interl.* 6,94v; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,205. Cf. S. AGUSTÍN, *De Trin.*, 1.4 c.16: ML 42,1053; *De Genesi ad litt.* 3 c.20: ML 34,292. 5. C.45: ML 76,621.

man pecados espirituales; y los que se llevan a cabo en la delectación carnal, se llaman pecados carnales: como la gula, que se realiza en la delectación de los alimentos; y la lujuria, que se realiza en la delectación venérea. Por donde el Apóstol dice, 2 Cor 7,1: *Purifiquémonos de toda mancha de la carne y del espíritu.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como comenta la *Glossa*[6] allí mismo, aquellos vicios se dicen obras de la carne, *no porque se verifiquen en el placer de la carne, sino porque carne se toma allí por hombre, el cual, mientras vive según él mismo, se dice vivir según la carne,* como escribe también Agustín, en el libro XIV *De civ. Dei*[7]. Y la razón de esto es que todo defecto de la razón humana de algún modo tiene su principio en el sentido carnal.

2. Y con esto es clara la respuesta a la segunda.

3. *A la tercera hay que decir:* También en los pecados carnales hay algún acto espiritual, es decir, de la razón. Pero el fin de estos pecados, por el cual se denominan, es el placer de la carne.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como la *Glossa* comenta allí mismo[8], es *especialmente en el pecado de la fornicación (donde) el alma sirve al cuerpo, tanto que el hombre en ese momento no puede pensar en ninguna otra cosa.* La delectación de la gula, aunque sea carnal, no absorbe tanto la razón. O puede decirse también que en este pecado se hace cierta injuria al cuerpo, pues se le mancha desordenadamente. Y por eso, sólo por este pecado se dice que el hombre peca especialmente contra su cuerpo.

Mas la avaricia, que se enumera entre los pecados carnales, se pone por el adulterio, que es la usurpación injusta de la mujer ajena. O se puede decir que la cosa en que se deleita el avaro es algo corporal; y en este sentido se enumera entre los pecados carnales. Mas la delectación misma no pertenece a la carne, sino al espíritu: por ello, según Gregorio, es pecado espiritual.

ARTÍCULO 3

¿Se distinguen los pecados específicamente por sus causas?

In Sent. 2 d.22 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que los pecados se han de distinguir específicamente por sus causas.

1. Cada cosa recibe su especie de donde recibe el ser. Pero los pecados reciben el ser de sus causas. Luego también de ellas obtienen la especie. Luego difieren específicamente según la diversidad de las causas.

2. Además, entre las otras causas, la material parece pertenecer menos a la especie. Ahora bien: El objeto en el pecado es como la causa material. Luego, puesto que los pecados se distinguen específicamente por sus objetos, parece que han de distinguirse específicamente mucho más por las otras causas.

3. Más aún: A propósito de aquello del Salmo (79,17): *Abrasada por el fuego y dispersada,* dice Agustín[9] que *todo pecado es por temor, que humilla de mala manera; o por amor, que inflama de mala manera.* Y dice también 1 Jn 2,16 que *todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, o concupiscencia de los ojos, o soberbia de la vida.* Mas se dice que algo está en el mundo por el pecado, en cuanto que por *el vocablo mundo se designan los amadores del mundo,* según dice Agustín, *comentando a Jn*[10]. También Gregorio, en el libro XXXI *Moral.*[11], distingue todos los pecados según siete vicios capitales. Mas todas estas divisiones atienden a las causas de los pecados. Luego parece que los pecados difieren específicamente según la diversidad de sus causas.

En cambio está que, según esto, todos les pecados serían de una sola especie, ya que son producidos por una sola causa, pues se dice en Eclo 10,15, que *el principio de todo pecado es la soberbia,* y en la 1 Tim, capítulo último (6,10), que *la raíz de todos los males es la codicia.* Pero es evidente que hay diversas especies de pecados. Por consiguiente, los pecados

6. *Glossa ordin.* a propósito de Gál 5,19 (6,87E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a propósito de Gál 5,19 (ML 192,159); cf. S. AGUSTÍN, *De civit. Dei* 14 c.2: ML 41,405. 7. C.2: ML 41,405; c.3: ML 41,406. 8. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO a propósito de 1 Cor 6,18: ML 191,1584; cf. *Glossa ordin.* a propósito de 1 Cor 6,18 (6,41 F). 9. *Enarrat. in Psalm.* ps.79, super v.17: ML 36,1027. 10. Tract.2, a propósito de 1,10: ML 35,1393. 11. C.45: ML 76,621.

no se distinguen específicamente según la diversidad de las causas.

Solución. *Hay que decir:* Siendo cuatro los géneros de causas, se atribuyen diversamente a diversas cosas. Las causas formal y material se refieren propiamente a la sustancia de la cosa; y por eso las sustancias se distinguen específicamente por la forma y la materia. La eficiente y la final se refieren directamente al movimiento y a la operación; por eso el movimiento y las operaciones se distinguen específicamente según estas causas; mas de diverso modo. Pues los principios activos naturales están determinados siempre a los mismos actos; por eso en los hechos naturales las especies diversas no se toman sólo de los objetos, que son los fines o términos, sino de los principios activos: el calentar y el enfriar, por ejemplo, se distinguen específicamente por el calor y el frío. En cambio, los principios activos en los actos voluntarios, cuales son los de los pecados, no están determinados a una cosa por necesidad. Y por eso de un principio activo o motivo pueden proceder diversas especies de pecados: así, del temor que humilla de mala manera puede provenir que uno robe, y mate y que abandone el rebaño que se le ha confiado; y estas mismas cosas pueden provenir del amor. Por lo tanto, es evidente que los pecados no difieren específicamente según sus diversas causas activas o por los motivos (de obrar), sino solamente según la diversidad de la causa final.

El fin es el objeto de la voluntad: pues anteriormente hemos demostrado (q.1 a.3; q.18 a.6) que los actos humanos reciben su especificación del fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los actos voluntarios, no estando determinados a una cosa, los principios activos no bastan para producir los actos humanos, a no ser que la voluntad se determine a una cosa por la intención del fin, como es claro por el Filósofo en el libro IX de los *Metafísicos*[12]. Y por eso el fin es el que confiere el ser y la especie del pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Los objetos, en cuanto se relacionan con los actos externos, tienen razón de materia sobre la cual (se ejercen); mas en cuanto se relacionan con el acto interior de la voluntad, tienen razón de fines. Y de aquí viene que especifiquen al acto. Aunque también en cuanto son materia sobre la cual (se ejercen) tienen razón de término, por el cual se especifica el movimiento, según se dice en el libro V de los *Físicos*[13] y en libro IX de los *Éticos*[14]. Mas, sin embargo, también los términos del movimiento especifican al movimiento en cuanto tienen razón de fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Esas divisiones de los pecados no se dan para distinguir las especies de los mismos, sino para manifestar sus diversas causas.

ARTÍCULO 4

¿Es adecuada la división del pecado en pecados contra Dios, contra sí mismo y contra el prójimo?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.2 q.ª2; *In Ps.* 25.

Objeciones por las que parece que la división del pecado en pecados contra Dios, contra el prójimo y contra sí mismo es inadecuada.

1. Aquello que es común a todo pecado no se debe poner como parte en la división del pecado. Pero el ser contra Dios es común a todo pecado: en la definición del pecado se dice que es *contra la ley de Dios,* como expusimos antes (q.71 a.6). Luego el pecado contra Dios no se debe poner como parte en la división de los pecados.

2. Además, toda división debe hacerse por los opuestos. Mas estos tres géneros de pecados no son opuestos: pues quien quiera peca contra el prójimo, peca también contra sí mismo y contra Dios. Luego el pecado no se divide adecuadamente por esas tres clases.

3. Más aún: Lo que es extrínseco a una cosa no le confiere su especie. Pero Dios y el prójimo están fuera de nosotros. Luego los pecados no se diversifican específicamente por esto. El pecado, pues, se divide inadecuadamente por estas tres cosas.

12. ARISTÓTELES, l.8 c.5 n.3 (BK 1048 a 10): S. TH., l.9 lect.4 n.1820. 13. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 224 b 7): S. TH., lect.1 n.641-642. 14. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 1174 b 4): S. TH., lect.5 n.2013.

En cambio está que Isidoro, distinguiendo los pecados en el libro *De summo Bono*[15], afirma que *el hombre se dice pecar contra sí mismo, contra Dios y contra el prójimo.*

Solución. *Hay que decir:* Según afirmamos más arriba (q.71 a.1), el pecado es un acto desordenado. Mas en el hombre debe haber un orden triple. Uno por referencia a la regla de la razón; esto es: en cuanto todas nuestras acciones y pasiones deben regularse por la regla de la razón. Otro orden hay por relación a la regla de la ley divina, por la cual se debe regir el hombre en todo. Y si, a la verdad, el hombre fuese naturalmente un ser solitario, este doble orden bastaría. Mas como el hombre es una animal político y social, según se demuestra en el libro I de los *Potíticos*[16], de ahí que sea necesario un tercer orden, con el cual el hombre se ordene a los demás hombres, con quienes debe convivir.

De estos órdenes, el segundo contiene al primero y le excede. Pues todo lo que está comprendido bajo el orden de la razón, está contenido bajo el orden de Dios mismo; mas hay algunas cosas que están contenidas bajo el orden de Dios mismo que superan la razón humana, cuales son las de la fe, y se deben a Dios solo. Por donde quien peca en ellas, se dice que peca contra Dios: como el hereje, el sacrílego y el blasfemo.

Semejantemente, el primer orden incluye al tercero y le excede. Porque en todo aquello en que nos ordenamos al prójimo, debemos dirigirnos por la regla de la razón; mas en algunas cosas nos dirigimos por la razón sólo en cuanto a nosotros, no en cuanto al prójimo. Y cuando se peca en esto, se dice que el hombre peca contra sí mismo: como es claro del que se deja llevar de la gula, del lujurioso y del pródigo.

Cuando, pues, el hombre peca en lo relacionado con el prójimo, se dice que peca contra el prójimo: como es claro del ladrón y el homicida.

Hay, pues, cosas diversas por las que el hombre se ordena a Dios, al prójimo y a sí mismo. Por consiguiente, esta división de los pecados es por los objetos, según los cuales se diversifican las especies de los pecados. De ahí que esta distinción de los pecados es propiamente por sus diversas especies. Pues también las virtudes, a las cuales se oponen los pecados, se distinguen específicamente por esta diferencia: ya que es claro por lo dicho (q.62 a.1; q.66 a.4 y 6) que el hombre se ordena a Dios por las virtudes teologales; por la templanza y la fortaleza, a sí mismo; y por la justicia, al prójimo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Pecar contra Dios es común a todo pecado, en cuanto el orden a Dios incluye todo orden humano. Mas en cuanto al hecho de que el orden a Dios supera a los otros órdenes, en eso el pecado contra Dios es un género especial de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando entre cosas que una incluye a otra hay distinción, ésta se hace, no por lo que de la una se contiene en la otra, sino por aquello en lo que una excede a la otra. Como se ve en la división de los números y figuras: pues el triángulo no se distingue del cuadrado por estar contenido en él, sino en cuanto éste le excede; y lo mismo hay que decir de los números tres y cuatro.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque Dios y el prójimo sean externos con respecto al que peca, mas no son extraños respecto del acto pecaminoso, sino que se relacionan con él como objetos propios del mismo.

ARTÍCULO 5

¿Diversifica su especie la división de los pecados según el reato?[a]

Infra q.88 a.1; *In Sent.* 2 d.42 q.1 a.3; *De malo* q.7 a.1.

Objeciones por las que parece que la división de los pecados según el reato

15. En realidad esta distinción hay que atribuírsela a HUGO DE S. VÍCTOR o al autor de la *Summa Sent.* tr.III c.16 (ML 176,113). Esta atribución *equivocada* parece fundarse en el siguiente texto: «De dos modos se comete el pecado, como dice ISIDORO *(Sent.2* c.17: ML 83,619), por la codicia y el temor... ítem, el hombre peca contra sí mismo, contra Dios y contra el prójimo.» 16. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 1253a2): S. TH., lect.1 n.34-35.

a Cf. cuestión 88.

diversifica su especie, como cuando se divide en venial y mortal.

1. Aquellas cosas que difieren infinitamente no pueden ser de una misma especie, ni siquiera del mismo género. Mas el pecado venial y mortal difieren infinitamente: pues el venial merece una pena temporal; y el mortal una pena eterna; y la medida de la pena corresponde a la cantidad de la culpa, según aquello de Dt 25,2: *Según la medida del delito será también la porción de los azotes.* Luego el (pecado) venial y el mortal no son de un mismo género; mucho menos de la misma especie.

2. Además, algunos pecados son mortales por su propio género, como el homicidio y el adulterio; mas otros, por su género, son pecados veniales, como la palabra ociosa y la risa superflua. Luego el pecado venial y el mortal difieren específicamente.

3. Más aún: Como se ha el acto virtuoso al premio, así se ha el pecado a la pena. Pero el premio es el fin del acto virtuoso. Luego la pena es el fin del pecado. Mas los pecados se distinguen específicamente por sus fines, según se ha dicho (a.3). Luego también se distinguen específicamente según el reato de la pena.

En cambio está que aquellas cosas que constituyen la especie son anteriores, como las diferencias específicas. Pero la pena sigue a la culpa cual efecto Suyo. Luego los pecados no se diferencian específicamente por el reato de la pena.

Solución. *Hay que decir:* Se da una doble diferencia de aquellas cosas que difieren específicamente. Una, por cierto, que constituye la diversidad de las especies. Y tal diferencia nunca se encuentra a no ser en las especies diversas, como racional e irracional, animado e inanimado. Mas hay otra diferencia que es consecuente a la diversidad de la especie. Tal diferencia, aunque en algunos casos acompañe a la diversidad de la especie, en otros, sin embargo, se puede encontrar en la misma especie: el blanco y el negro, por ejemplo, acompañan a la diversidad de especie del cuervo y del cisne, y sin embargo, se encuentra esta diferencia en la especie misma del hombre.

Hay, pues, que decir que la diferencia del pecado en venial y mortal, o cualquiera otra que se tome por razón del reato, no puede ser una diferencia que constituya diversidad de especie. Pues nunca lo que es accidental constituye la especie. Mas lo que está fuera de la intención del agente es accidental, como es claro por el libro II de los *Físicos*[11]. Y es evidente que la pena está fuera de la intención del que peca. De ahí que sea accidental al pecado por parte del mismo pecador. Sin embargo, está ordenada al pecado desde el exterior; esto es: por la justicia del que juzga, quien inflige diversas penas según las diversas maneras de pecados. Por tanto, la diferencia que proviene del reato de la pena puede acompañar a la diversa especie de pecados; pero no constituye diversidad de especie.

La diferencia de pecado venial y mortal es consecuente a la diversidad de desorden, que constituye la razón de pecado. Ahora bien, hay un doble desorden: el uno por la eliminación del principio del orden; y el otro en el que, salvado el principio del orden, ocurre el desorden acerca de aquellas cosas que son posteriores al principio. Como sucede en el cuerpo del animal: a veces el desorden de la complexión llega hasta la destrucción del principio vital, y esto es la muerte; mas otras veces, salvo el principio vital, se produce un cierto desorden en los humores, y entonces tenemos la enfermedad. Mas el principio de todo orden en las cosas morales es el fin último, que en el campo práctico tiene las funciones que el principio indemostrable en el especulativo, como se dice en el libro VII de los *Éticos*[18]. Por consiguiente, cuando el alma por el pecado se desordena hasta la aversión del último fin, esto es, Dios, al cual se une por la caridad, entonces tenemos el pecado mortal. Mas cuando el desorden ocurre sin la aversión de Dios, entonces el pecado es venial. Así, pues, como en las cosas corporales el desorden de la muerte, que consiste en la destrucción del principio vital, es irreparable naturalmente; mas el desorden de la enfermedad se puede reparar, porque se salva el principio de la vida; análogamente ocurre en las cosas

17. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 196b23): S. TH., lect.8.9 n.211-216 y 218-219.225. 18. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 1151 a 16): S. TH., lect.8 n.1431-1432.

concernientes al alma. Pues en las cosas especulativas, al que yerra acerca de los principios es imposible persuadirle; mas al que yerra salvando los principios, por los principios mismos se le puede recobrar. E igualmente en las prácticas: aquel que, pecando se separa del fin último, comete un lapso de suyo irreparable, atendida la naturaleza del pecado; y por ello se dice pecar mortalmente y que debe ser castigado eternamente. Mas el que peca sin apartarse de Dios, por la razón misma de su pecado se desordena reparablemente, porque se salva el principio; y por eso se dice pecar venialmente, esto es: porque no peca de tal modo que merezca una pena interminable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado mortal y el venial difieren infinitamente por razón de la aversión, no por razón de la conversión (a las criaturas), por la que tienden al objeto de donde el pecado recibe su especificación. De ahí que nada impida darse en la misma especie un pecado venial y un pecado mortal: el primer movimiento, por ejemplo, en el género de adulterio es pecado venial; y la palabra ociosa, que las más de las veces es venial, puede también ser mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* Por el hecho de que se halle algún pecado mortal por su género y algún pecado venial por su género se sigue que tal diferencia es consecuencia de la diversidad de los pecados según su especie; pero no que la causen. Pues tal diferencia se puede dar también en los que son de la misma especie, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El premio entra en la intención del que merece u obra virtuosamente; pero la pena no entra en la intención del que peca, sino que más bien es contra su voluntad. Por consiguiente, no hay paridad.

ARTÍCULO 6

¿Difieren específicamente el pecado de comisión y el de omisión?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.2 q.ª1 ad 5.

Objeciones por las que parece que el pecado de comisión y el de omisión difieren específicamente.

1. El delito se divide en contraposición al pecado, en Ef 2,1, donde se dice: *Cuando estabais muertos en vuestros delitos y pecados;* y la *Glossa*[19] explica: *En los delitos, esto es, dejando lo que está mandado; y en los pecados, a saber, obrando lo prohibido:* por lo cual está claro que por delito se entiende el pecado de omisión, y por pecado, el pecado de comisión. Difieren, pues, específicamente, ya que se dividen por lo opuesto, como por especies diversas.

2. Además, al pecado de suyo le conviene el ser contra la ley de Dios: (esto) se pone en su definición, como consta por lo dicho anteriormente (q.71 a.6). Mas en la ley de Dios unos preceptos son afirmativos, contra los cuales está el pecado de omisión; y otros preceptos son negativos, contra los cuales está el pecado de comisión. Luego el pecado de omisión y el de comisión difieren específicamente.

3. Más aún: Omisión y comisión difieren como afirmación y negación. Mas la afirmación y la negación no pueden ser de una misma especie, porque la negación no tiene especie: el no ser no tiene especies ni diferencias, como dice el Filósofo[20]. Luego la omisión y la comisión no pueden ser de una misma especie.

En cambio, en la misma especie de pecado se encuentran la omisión y la comisión: pues el avaro roba lo ajeno, que es pecado de comisión; y no da sus cosas a quienes debe, lo cual es pecado de omisión. Luego la omisión y la comisión no difieren específicamente.

Solución. *Hay que decir:* En los pecados se da una doble diferencia: la una material y la otra formal. La material se basa en la especie natural de los actos del pecado; y la formal, en el orden a su fin único propio, que es su propio objeto. De ahí que haya algunos actos que son materialmente diversos en cuanto a la especie, los cuales, sin embargo, pertenecen formalmente a la misma especie de pecado, porque se ordenan al mismo fin: a la misma especie de homicidio pertenecen la degollación, la lapidación y la transfixión, aunque sean actos específica-

19. *Glossa interl.* 6,91r; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,179. 20. ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.8 n.4 (BK 215a10): S. TH., lect.11 n.524.

mente diferentes según su especie natural.

Así pues, si hablamos de la especie de los pecados de omisión y de comisión materialmente, difieren específicamente; hablando de especie, sin embargo, en un sentido amplio, en cuanto la negación o privación puede tener especie. Mas si hablamos formalmente de la especie de los pecados de omisión y de comisión, entonces así no difieren específicamente, porque se ordenan a lo mismo y provienen del mismo motivo. El avaro, pues, para amontonar dinero, roba y no da lo que debería dar; y análogamente, el que se deja llevar de la gula, para satisfacerla, come demasiado y pasa por alto los ayunos debidos; y lo mismo se puede constatar en las demás materias. Siempre, pues, en las cosas la negación se funda en alguna afirmación, que en algún sentido es su causa; de ahí también que en las cosas naturales pertenezca a la misma razón que el fuego caliente y que no enfríe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa división de los pecados por la comisión y la omisión no es por las diversas razones formales, sino por las materiales, como hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Fue necesario en la ley de Dios proponer diversos preceptos afirmativos y negativos para introducir a los hombres gradualmente en las virtudes, primeramente absteniéndose del mal, a lo cual somos inducidos por los preceptos negativos; y después, practicando el bien, a lo cual somos inducidos por los preceptos afirmativos. Y así los preceptos afirmativos y negativos no pertenecen a diversas virtudes, sino a sus diversos grados. Consiguientemente, no deben ser contrarios a pecados específicamente diversos. El pecado tampoco se especifica por la aversión, porque en este sentido es negación o privación; sino por razón de la conversión (a las criaturas), en cuanto que es un acto. Por consiguiente, los pecados no se diversifican (específicamente) según los diversos preceptos de la ley.

3. *A la tercera hay que decir:* Dicha objeción se funda en la diversidad material de la especie. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la negación, aunque propiamente no entre en la especie, con todo, se pone en ella por reducción a la afirmación correlativa.

ARTÍCULO 7

¿Es adecuada la división del pecado en pecado del corazón, de la boca y de la obra (de pensamiento, palabra y obra)?

3 q.90 a.3 ad 1; *In Sent. 2* d.42 a.2 q.[a]1.

Objeciones por las que parece que la división del pecado en pecado de pensamiento, palabra y obra es inadecuada.

1. En el libro XII *De Trinit.*[21], Agustín pone tres grados del pecado, el primero de los cuales es *cuando el sentido carnal introduce* (en el alma) *cierto atractivo,* lo cual es pecado de pensamiento; el segundo grado es *cuando uno se contenta con la sola delectación del pensamiento;* y el tercero, *cuando uno se determina a llevarlo a la práctica por el consentimiento.* Mas estas tres cosas pertenecen al pecado del corazón (o pensamiento). Luego es inadecuado poner el pecado de pensamiento como un género de pecados.

2. Además, Gregorio, en el libro IV de los *Moral.*[22], pone cuatro grados del pecado, el primero de los cuales es *la culpa latente en el corazón;* el segundo, *la manifestación externa;* el tercero, *la confirmación por la costumbre;* y el cuarto, *cuando el hombre llega hasta la presunción de la misericordia divina o la desesperación.* (Pasaje) donde no se distingue el pecado de obra del de palabra, y además hay otros dos grados de pecados. Luego la primera división fue inadecuada.

3. Más aún: No puede darse el pecado de palabra o de obra si antes no se realiza en el corazón (o pensamiento). Luego estos pecados no difieren específicamente. No se deben, pues, contraponer como miembros de una división.

En cambio está lo que dice Jerónimo, comentando a *Ezequiel*[23]: *Tres son los delitos generales a los que está sujeto el género humano: pues pecamos o con el pensamiento, o con la palabra, o con las obras.*

Solución. *Hay que decir:* Se dan dos

21. C.12: ML 42,1007.1008. 22. C.27: ML 75,661.662. 23. L.13, a propósito del 43,23: ML 23,427.

modos por los que algunas cosas difieren específicamente. Uno por el hecho de que una y otra cosa poseen la especie completa: así difieren específicamente el caballo y el buey. Pero hay otro modo en el que la diversidad específica se basa en los diversos grados de su génesis o evolución: así la edificación es la producción completa de la casa, mas la colocación de los cimientos y la erección de la pared son especies incompletas, como consta por el Filósofo en el libro X de los *Éticos*[24]; y lo mismo se puede decir de la generación de los animales.

Así, pues, el pecado se divide por estos tres (conceptos), esto es: pecado de palabra, de pensamiento y de obra, no como por diversas especies completas; pues la consumación del pecado está en la obra, por donde el pecado de obra tiene la especie completa. Mas su primera incoación es como la fundamentación en el corazón; y su segundo grado está en la boca, en cuanto que el hombre prorrumpe fácilmente en manifestar el concepto de su interior; y el tercer grado consiste ya en la consumación de la obra. Y así estas tres cosas difieren según los diversos grados del pecado. Mas es claro que las tres pertenecen a una especie única perfecta de pecado, puesto que provienen del mismo motivo: pues el iracundo, por su deseo de venganza, primeramente se siente perturbado en su interior; luego prorrumpe en palabras ofensivas, y en tercer lugar llega hasta los hechos injuriosos. Y lo mismo se constata en la lujuria y en cualquier otro pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo pecado del corazón conviene en la razón de oculto, y según esto se pone un grado. El cual, sin embargo, se distingue en tres grados: a saber, de pensamiento, delectación y consentimiento.

2. *A. la segunda hay que decir:* El pecado de palabra y de obra convienen en la manifestación, y por ello Gregorio los considera bajo una sola categoría. Mas Jerónimo los distingue, porque en el pecado de palabra sólo se da la manifestación, que es lo intentado, y principalmente; mas en el pecado de obra lo principalmente intentado es la satisfacción del concepto interior del corazón, mientras la manifestación sólo es una consecuencia. La costumbre y la desesperación son grados consecuentes a la especie perfecta del pecado, como la adolescencia y la juventud lo son a la generación perfecta del hombre.

3. *A la tercera hay que decir:* Los pecados de pensamiento y de palabra no se distinguen del pecado de obra cuando van unidos con él simultáneamente, sino cuando cada uno se da por separado. Como la parte del movimiento tampoco se distingue del movimiento total cuando éste es continuo, sino sólo cuando hay interrupciones en el mismo.

ARTÍCULO 8

¿Diversifican las especies de los pecados el exceso y el defecto?

De malo q.2 a.6; q.14 a.3.

Objeciones por las que parece que el exceso y el defecto no diversifican específicamente los pecados.

1. El exceso y el defecto difieren según más y menos. Pero el más y menos no diversifican la especie. Luego el exceso y el defecto no diversifican la especie de los pecados.

2. Además, como el pecado en las cosas prácticas está en desviarse de la rectitud de la razón, así también la falsedad en lo especulativo está en desviarse de la verdad de la cosa. Pero no es diversa la especie de falsedad por el hecho de que uno diga más o menos de lo que hay en la realidad. Luego tampoco se diversifica la especie del pecado por el hecho de que se aparte más o menos de la rectitud de la razón.

3. Más aún: *De dos especies no resulta una especie,* como dice Porfirio[25]. Mas el exceso y el defecto se unen en un mismo pecado: hay quienes son al mismo tiempo tacaños y pródigos: la tacañería es pecado por defecto, y la prodigalidad, por exceso. Luego el exceso y el defecto no diversifican la especie de los pecados.

En cambio está el que los contrarios

24. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 1174 a 19): S. TH., lect.5 n.2010. 25. *Isagoge,* interpretado por BOECIO, cap. «De propriis differentiae et speciei. § Proprium autem est differentiae» (CG 4 c.1 n.47.8): ML 64,150.

difieren por su especie, pues *la (razón de) contrariedad está en la forma,* según se dice en el libro X de los *Metafísicos*[26]. Ahora bien: Los vicios que difieren por exceso y por defecto son contrarios, como la tacañería y la prodigalidad. Luego difieren específicamente.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que en el pecado hay dos cosas, esto es: el acto y su desorden, en cuanto se aparta del orden de la razón y de la ley divina, la especie del pecado no se toma del desorden, que está fuera de la intención del que peca, como se dijo más arriba (a.1), sino más bien por parte del mismo acto: en cuanto se termina en el objeto, al cual se dirige la intención del que peca. Por eso, donde quiera que se dé un motivo diverso que incline la intención a pecar, allí hay una especie diversa de pecado. Mas es evidente que no es el mismo el motivo de pecar en los pecados que son por exceso y en los pecados que son por defecto, sino que más bien sus motivos son contrarios: el motivo en el pecado de intemperancia es el amor de los placeres corporales; y el motivo en el pecado de insensibilidad es el odio de los mismos. Por consiguiente, tales pecados, no sólo difieren específicamente, sino que también son contrarios entre sí.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El más y el menos, aunque no sean causa de la diversidad de la especie, sin embargo, a veces, acompañan a especies diferentes, en cuanto provienen de formas diversas, como si se dice que el fuego es más leve que el aire. De ahí que, en el libro VIII de los *Éticos,* diga el Filósofo[27] que quienes afirmaron que no hay diversas especies de amistades, por el hecho de que se dicen según el más y el menos, *no dieron crédito a un signo suficiente.* Y de este modo exceder la razón o no llegar a ella pertenece a pecados específicamente diversos, en cuanto que resultan de motivos diversos.

2. *A la segunda hay que decir:* La intención del que peca no es apartarse de la razón, y por eso el pecado por exceso y (el pecado) por defecto no convienen en la misma razón formal por el hecho de apartarse de la misma rectitud de la razón. Sino que, a veces, el que miente intenta ocultar la verdad; por ende, en cuanto a esto, no importa si dice más o menos. Mas si el apartarse de la verdad no está fuera de la intención, es evidente que entonces uno se mueve a decir más o menos por diversos motivos; y según esto es diversa la razón de la falsedad. Como se ve por el jactancioso, que, buscando la gloria, se excede en decir cosas falsas; y por el doloso, que aminora, evadiendo el pago de lo debido. De ahí también el que algunas opiniones falsas sean contrarias entre sí.

3. *A la tercera hay que decir:* Uno puede ser pródigo y avaro bajo diversos aspectos, como, por ejemplo, si uno es avaro en recibir lo que no debe y pródigo en dar lo que no debe. Pues nada impide que en el mismo sujeto se den cualidades contrarias bajo diverso aspecto.

ARTÍCULO 9

¿Se diversifican específicamente los pecados según las diversas circunstancias?

2-2 q.53 a.2 ad 3; *In Sent.* 4 d.16 q.3 a.2 q.ª3; *De malo* q.2 a.6; q.14 a.3.

Objeciones por las que parece que los vicios y pecados se diversifican según las diversas circunstancias:

1. Como dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[28], *el mal resulta de defectos particulares.* Ahora bien: Los defectos particulares son corrupción de circunstancias particulares. Luego las especies particulares de los pecados resultan de las circunstancias particulares corrompidas.

2. Además, los pecados son ciertos actos humanos. Mas los actos humanos a veces se especifican por las circunstancias, como hemos expuesto anteriormente (q.18 a.10). Luego los pecados difieren específicamente según la corrupción de las circunstancias.

3. Más aún: Las diversas especies de gula se enumeran según los términos contenidos en este verso: *precipitadamente, espléndidamente, demasiado, ardientemente, delicadamente.* Mas esto pertenece a las di-

26. ARISTÓTELES, 1.9 c.4 n.1 (BK 1055a3): S. TH., l.10 lect.5 n.2024.2025. 27. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1155 b 13): S. TH., lect.1 n.l549. 28. § 30: MG 3,729: S. TH., lect.22 n.572.

versas circunstancias: pues *precipitadamente* es antes de lo que se debe; *demasiado,* más de lo que se debe; y lo mismo vale para las otras. Luego las especies del pecado se diversifican por las diversas circunstancias.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el libro III[29] y libro IV[30] de los *Éticos:* que cada vicio peca *obrando más de lo que debe y cuando no debe,* e igualmente según todas las otras circunstancias. Luego las especies de los pecados no se diversifican por esto.

Solución. *Hay que decir:* Como se expuso antes (a.8), donde ocurre otro motivo para pecar, allí hay otra especie de pecado, ya que el motivo para pecar es el fin y el objeto. Pero ocurre a veces que hay el mismo motivo en la corrupción de las diversas circunstancias; así, el avaro se mueve por el mismo motivo para recibir cuando no debe, donde no debe y más de lo que debe, y lo mismo de las otras circunstancias; pues esto lo hace por el apetito desordenado de amontonar dinero. Y en tales (casos), la corrupción de las diversas circunstancias no diversifica la especie de los pecados, sino que pertenece a una y misma especie de pecado.

A veces acontece que la corrupción de las diversas circunstancias proviene de motivos diversos. Por ejemplo, el que uno coma precipitadamente puede provenir de que no pueda tolerar la dilación de alimentarse, por la rápida consunción del elemento húmedo (¿la fácil deshidratación?). Mas que apetezca una cantidad desmesurada de alimento puede ocurrir por la gran capacidad digestiva de su naturaleza para digerir mucho alimento. Y que uno apetezca alimentos deliciosos acontece por el apetito del placer que hay en el comer. De ahí que en estos (desórdenes) la corrupción de las diversas circunstancias ocasione diversas especies de pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal en cuanto tal es una privación; y por eso se diversifica específicamente según aquellas cosas de las que priva, igual que las demás privaciones. Pero el pecado no recibe su especificación por parte de la privación o la aversión, según hemos dicho más arriba (a.1), sino por la conversión (o tendencia) al objeto del acto.

2. *A la segunda hay que decir:* La circunstancia nunca cambia el acto en otra especie, a no ser que haya otro motivo.

3. *A la tercera hay que decir:* En las diversas especies de gula hay diversos motivos, como hemos dicho (en sol.).

29. ARISTÓTELES, c.7 n.4 (BK 1115b15): S. TH., lect.15 n.546. 30. ARISTÓTELES, c.1 (BK 1119b22): S. TH., lect.1 n.655.

CUESTIÓN 73

Comparación de los pecados entre sí

Ahora vamos a tratar de la comparación de los pecados entre sí (cf. q.71 introd.). Y acerca de esto se plantean diez problemas:

1. ¿Están unidos entre sí todos los pecados y vicios?—2. ¿Son todos iguales?—3. ¿La gravedad de los pecados se deduce (o depende) del objeto?—4. *¿O* de la importancia de las virtudes a las que se oponen los pecados?—5. ¿Los pecados carnales son más graves que los espirituales?—6, ¿La gravedad de los pecados depende (o se deduce) de sus causas?—7. ¿O de sus circunstancias?—8. ¿O de la magnitud del daño?—9. ¿O de la condición de la persona contra la cual se peca?—10. ¿Agrava el pecado la dignidad de la persona que peca?

ARTÍCULO 1

¿Están unidos entre sí todos los pecados y vicios?

In Sent. 3 d.36 a.5; 4 d.16 q.2 a.1 q.[a]2.

Objeciones por las que parece que todos los pecados están unidos entre sí:

1. Sant 2,10 dice: *Cualquiera que guarda toda la ley, pero peca contra un solo (precepto), se ha hecho reo de todos.* Mas ser reo de todos los mandamientos de la ley es lo mismo que tener todos los pecados, pues, como dice Ambrosio[1], *el pecado es transgresión de la ley divina, desobediencia de los mandamientos celestes.* Luego el que comete un pecado, está sujeto a todos los pecados.

2. Además, cada pecado excluye la virtud que se le opone. Mas quien carece de una virtud, carece de todas, como es claro por lo dicho anteriormente (q.65 a.1). Luego el que comete un pecado, queda privado de todas las virtudes. Mas el que carece de una virtud, tiene el vicio opuesto a ella. Luego el que tiene un pecado, tiene todos los pecados.

3. Más aún: Según lo expuesto anteriormente (q.65 a.1-2), todas las virtudes que convienen en un principio están unidas entre sí. Mas, así como las virtudes convienen en un principio, también los pecados: porque como *el amor de Dios, que construye la ciudad de Dios,* es el principio y raíz de todas las virtudes, así *el amor de sí mismo, que construye la ciudad de Babilonia,* es la raíz de todos los pecados, según es claro por Agustín, libro XIV *De civ. Dei*[2]. Luego también todos los vicios y pecados están unidos entre sí de modo que, quien tiene uno. tiene todos.

En cambio está (el hecho de) que algunos vicios son contrarios entre sí, como es claro por el Filósofo en el libro II de los *Éticos*[3]. Mas es imposible que los contrarios estén simultáneamente en el mismo sujeto. Luego es imposible que todos los pecados y vicios estén unidos entre sí.

Solución. *Hay que decir:* La intención del que obra según la virtud para seguir la razón es diversa de la intención del que peca, separándose de la razón[a]. Pues

1. *De Parad,* c.8: ML 14,309. 2. C.28: ML 41,436; *Enarrat. in Psalm.* ps.64,1: ML 36,775. 3. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 1108b27): S. TH., lect.10 n.358-365.

---

a ¿En qué consiste obrar contra la ley eterna y contra la razón humana? El pecado encierra una preferencia de los bienes parciales, en cuanto ésta acarrea el rechazo del orden establecido por Dios.

En este punto Tomás aborda uno de los aspectos más difíciles del pecado. Por una parte, no se puede afirmar que nadie desee el mal que le deshumaniza. Y por otra, es un hecho que el hombre elige el mal. En el acto de pecar, ¿hay intención de ponerse en contra de Dios, o

la intención de cualquiera que obra según la virtud es seguir la regla de la razón: por eso la intención de todas las virtudes tiende a lo mismo. Y por esto todas las virtudes tienen conexión entre sí en la recta razón de lo práctico, que es la prudencia, como hemos dicho anteriormente (q.65 a.1). Mas la intención del que peca no es separarse de lo que es conforme a la razón, sino más bien tender a un bien apetecible, que la especifica. Pero estos bienes a los que tiende la intención del que peca, apartándose de la razón, son diversos, no teniendo conexión ninguna entre sí: más aún, a veces son contrarios. Así que, puesto que los vicios y pecados se especifican por aquello a lo que tienden, es evidente que los pecados no tienen ninguna conexión entre sí, en aquello que les especifica. Pues no se comete el pecado acercándose de la multiplicidad a la unidad, como ocurre en las virtudes, que están unidas; sino más bien apartándose de la unidad hacia la multiplicidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Santiago habla del pecado, no como conversión (a las criaturas), que es por lo que los pecados se distinguen, según hemos dicho (q.72 a.1); sino que habla de ellos por parte de la aversión, esto es: en cuanto el hombre, pecando, se aparta del mandato de la ley. Mas todos los mandatos de la ley proceden del único y mismo (legislador), como (Santiago) mismo dice allí: por eso en todo pecado se desprecia al mismo Dios. Y bajo este aspecto dice que *quien peca contra un solo (precepto), se ha hecho reo de todos:* porque, cometiendo un solo pecado, incurre en el reato de la pena por despreciar a Dios, de cuyo desprecio proviene el reato de todos los pecados.

2. *A la segunda hay que decir:* Según expusimos más arriba (q.71 a.4), no cualquier acto de pecado elimina la virtud opuesta: pues el pecado venial no la suprime; y el pecado mortal- suprime la virtud infusa, en cuanto que separa de Dios, pero no elimina el hábito de la virtud adquirida. Mas, si se multiplican los actos tanto que se engendre el hábito contrario, se elimina el hábito de la virtud adquirida. Eliminada la cual, se elimina la prudencia: porque, cuando el hombre obra contra cualquier virtud, obra contra la prudencia. Pero no puede darse ninguna virtud moral sin la prudencia, como hemos expuesto anteriormente (q.58 a.4; q.65 a.1). Y por eso, consecuentemente, se eliminan todas las virtudes morales en cuanto al ser perfecto y formal de la virtud, que tienen por participar de la prudencia. Sin embargo, quedan inclinaciones a los actos de las virtudes, los cuales no tienen la razón de virtudes. Mas no se sigue por ello que el sujeto incurra en todos los vicios o pecados. En primer lugar, porque a una virtud se oponen muchos vicios, de modo que una virtud puede ser destruida por uno de ellos, aunque no se dé el otro. En segundo lugar, porque el pecado se opone directamente a la virtud en cuanto a la inclinación de ésta al acto, según hemos dicho anteriormente (q.71 a.1): por tanto, mientras quedan algunas inclinaciones virtuosas, no se puede decir que el sujeto tenga los vicios o pecados opuestos.

3. *A la tercera hay que decir:* El amor de Dios es congregativo[4] en cuanto que

4. Cf. *Sent.* 3 d.27 q.1 a.1; *Quodl.* 9 q.6 a.1; *In Psalm.* 26 n.3.

más bien se trata tan sólo de disfrutar de ciertos bienes inmediatos y al alcance de la mano? ¿Dónde está la verdad del pecado? La acción pecaminosa se produce mediante una elección en la que se ejerce una dinámica de «preferencia y rechazo». Los maestros medievales consagraron los términos técnicos de «conversión y aversión», al objeto de explicar el proceso del pecado. Su significación era *adhesión* a bienes parciales que acarrea el efecto de *separarse* del sentido y medida que Dios ha sellado en el orden de los mismos. Conviene notar que la terminología medieval de «conversión» y «aversión» no tiene vigencia en el lenguaje moderno corriente. Atendiendo, pues, al contenido significado, debería ser sustituido por otra nomenclatura, como, por ejemplo, *preferencia* y *rechazo.* Tomás explicaría así el mecanismo del acto pecaminoso: La persona siente un atractivo preferencial por los bienes parciales o aparentes, tales como aquellos que sólo tienen categoría de medios en relación con un fin, o aquellos bienes que, aun teniendo categoría de fin parcial, sin embargo, se los absolutiza. En ambos casos se da una *opción preferencial* que desnaturaliza la realidad humana y acarrea, a su vez, el *rechazo* del orden establecido por Dios y participado en la propia razón humana.

conduce la afectividad del hombre, de muchas cosas a una; y por eso las virtudes, producidas por el amor de Dios, están unidas entre sí. Mas el amor de sí mismo disgrega la afectividad humana hacia diversas cosas, en cuanto que uno se ama apeteciendo para sí los bienes temporales, que son múltiples y de diverso género. Y por ello los vicios y pecados, producidos por el amor de sí mismo, no están unidos entre sí.

ARTÍCULO 2

¿Son iguales todos los pecados?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.5; *Cont. Gentes* 3 c.139; *De malo* q.2 a.9.

Objeciones por las que parece que todos los pecados son iguales:

1. Esto es pecar: hacer lo que no es lícito. Pero hacer lo que no es lícito se vitupera de uno y el mismo modo en todos los casos. Luego se vitupera pecar de uno y el mismo modo. Luego un pecado no es más grave que otro.

2. Además, todo pecado consiste en que el hombre traspasa la regla de la razón, la cual se ha a los actos humanos como la regla de trazar líneas en las cosas corpóreas. Luego pecar es parecido a pasar por alto las líneas. Mas pasar por alto las líneas ocurre igualmente y de una manera, se separe uno mucho o se acerque más, porque las privaciones no admiten más y menos. Luego todos los pecados son iguales.

3. Más aún: Los pecados se oponen a las virtudes. Pero las virtudes todas son iguales, como dice Tulio en las *Parádoxis*[5]. Luego todos los pecados son iguales.

En cambio está lo que dice el Señor a Pilato, Jn 19,11: *El que me ha entregado a ti tiene mayor pecado.* Y sin embargo, consta que Pilato tuvo su pecado. Luego un pecado es mayor que otro.

Solución. *Hay que decir:* Fue opinión de los estoicos, seguida por Tulio en las *Parádoxis*[6], que todos los pecados son iguales. De aquí también provino el error de algunos herejes[7], quienes, afirmando que todos los pecados son iguales, dicen también que todas las penas del infierno son iguales. Y, en cuanto se puede ver por las palabras de Tulio, los estoicos se dejaban llevar por el hecho de considerar el pecado sólo por parte de la privación, es a saber, en cuanto es separación de la razón: de donde, estimando simplemente que ninguna privación admite más y menos, sostuvieron que todos los pecados son iguales.

Mas si lo considera uno diligentemente, verá que hay dos tipos de privación. Una que es simple y mera privación, consistente, por así decirlo, en estar corrompido: así, la muerte es privación de la vida, y las tinieblas privación de la luz. Tales privaciones no admiten más y menos, porque no ha quedado nada del hábito opuesto. Por lo tanto, no está uno menos muerto el primer día de la muerte y el tercero o cuarto que después de un año, cuando ya el cadáver está deshecho. Y análogamente, no está más en tinieblas la casa si la lámpara está cubierta con muchos velos que si lo está con uno solo que cierra el paso a toda la luz.

Hay, sin embargo, otra privación que no es simple, sino que conserva algo del hábito opuesto: la cual, a la verdad, consiste más bien en corromperse que en estar corrompido, como la enfermedad, que le priva a uno de la debida proporción de los humores, de modo, sin embargo, que quede algo de ella; en otro caso el animal no seguiría vivo; y lo mismo ocurre con la fealdad y cosas semejantes. Este tipo de privaciones admite más y menos por razón del remanente del hábito contrario: pues importa mucho respecto de la enfermedad o de la fealdad que el sujeto esté más o menos lejos de la debida proporción de los humores o de los miembros. Y lo mismo hay que decir de los vicios y pecados: ya que en ellos se da la privación de la debida conmensuración con la razón, de modo que no se elimine totalmente el orden de la razón; en otro caso *el mal, si es total, se destruye a sí mismo,* según se dice en el IV de los *Éticos*[8]: pues no po-

5. M. TULIO CICERÓN, *Paradox.* 3: DIDOT, 1,545. 6. M. TULIO CICERÓN, *Paradox.* 3: DTDOT, 1,545. ítem los ESTOICOS, S. JERÓNIMO, *Adv. Iovin.* 1.2 c.21: ML 23,329 y S. AGUSTÍN, *Epist.* 167 *Ad Hieron,* c.2: ML 33,735; *Contra mendac.* c.15: ML 40,539. 7. JOVINIANO, en S. JERÓNIMO, *Adv. Iovin.* 1.2 c.18: ML 23,327; c.31: ML 23,342. Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* § 82: ML 42,45. 8. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1126 a 12): S. TH., lect.13 n.807.808.

dría conservarse la sustancia del acto, ni la disposición afectiva del agente, a no ser que quedase algo del orden de la razón. Y por eso importa mucho para la gravedad del pecado el que se aparte más o menos de la rectitud de la razón. Y según esto hay que decir que no todos los pecados son iguales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No es lícito cometer pecados por el desorden que implican. De ahí que aquellos que implican mayor desorden sean más ilícitos y, consiguientemente, pecados más graves.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón indicada en la objeción proviene de ver el pecado como si fuese mera privación.

3. *A la tercera hay que decir:* Las virtudes son proporcionalmente iguales en un mismo sujeto. Sin embargo, una virtud precede a otra en dignidad según su especie; y una persona es también más virtuosa que otra en la misma especie de virtud, como expusimos anteriormente (q.66 a.1 y 2). Y, con todo, aunque las virtudes fuesen iguales, no se seguiría que los vicios son iguales: porque las virtudes están unidas entre sí, pero no los vicios o pecados.

ARTÍCULO 3

¿Varía la gravedad de los pecados según los objetos?

Supra q.72 a.5.

Objeciones por las que parece que la gravedad de los pecados no varía según los objetos:

1. La gravedad del pecado pertenece al modo y cualidad del mismo pecado. Pero el objeto es la materia del mismo pecado. Luego la gravedad de los pecados no varía según los objetos diversos.

2. Además, la gravedad del pecado es la intensidad de su malicia. Ahora bien, el pecado no recibe la razón de su malicia por la conversión al propio objeto, que es un cierto bien apetecible, sino más bien por la aversión (con respecto a Dios). Luego la gravedad de los pecados no varía según los diversos objetos.

3. Más aún: Los pecados que tienen objetos diversos, son de diverso género. Mas aquellas cosas que son de diverso género, no se pueden comparar, según se prueba en el libro VII de los *Físicos*[9]. Luego un pecado no es más grave que otro según la diversidad de los objetos.

En cambio está el (hecho de) que los pecados se especifican por sus objetos, como es claro por lo dicho antes (q.72 a.1). Mas entre los pecados uno es más grave que otro según su misma especie, como el homicidio comparado con el hurto. Luego la gravedad de los pecados difiere según los objetos.

Solución. *Hay que decir:* Por lo dicho anteriormente (a.2) es claro que la gravedad de los pecados varía del mismo modo que una enfermedad es más grave que otra. Así pues, como el bien de la salud consiste en cierta proporción de los humores según la conveniencia de la naturaleza del animal, así también el bien de la virtud consiste en una cierta proporción del acto humano según la conveniencia con respecto a la regla de la razón. Mas es evidente que la enfermedad es tanto más grave cuanto priva de la debida proporción de los humores con respecto a un principio superior: así, la enfermedad que proviene en el cuerpo humano del corazón, principio vital, o de algo próximo al corazón, es más peligrosa. Por lo tanto, es necesario que el pecado sea tanto más grave cuanto el desorden acontece respecto de algún principio que es más alto en el orden de la razón.

Pero la razón en las cosas prácticas ordena todo por el fin. Y por eso cuando el pecado tiene lugar en los actos humanos (que proceden) de un fin más alto, tanto más grave es el pecado. Los objetos de los actos son sus fines, como es claro por lo dicho anteriormente (q.72 a.3 ad 2). Y por eso según la diversidad de los objetos se considera la diversa gravedad de los pecados. Y es claro que las cosas exteriores se ordenan al hombre como a su fin; mas el hombre, a su vez, se ordena a Dios como a su fin. Por consiguiente, el pecado que es contra el ser mismo del hombre es más grave que el referente a las cosas exteriores, como el hurto; y aún es más grave pecado el que se comete inmediatamente contra Dios, como la infidelidad (o negación de

9. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 248 b 6): S. TH., lect.7 n.939.

la fe), la blasfemia y otros similares. Y en el ámbito de cualquiera de estos pecados un pecado es más grave que otro según que sea respecto de algo más o menos principal. Y, puesto que los pecados reciben su especificación por sus objetos, la diferencia de la gravedad que se basa en el objeto es la primera y principal, como resultante de la especie.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el objeto sea la materia sobre la cual se termina el acto, sin embargo, tiene razón de fin, en cuanto que la intención del agente se fija en él, según dijimos más arriba (q.72 a.3 ad 2). Ahora bien, la forma del acto moral depende del fin, como es claro por lo dicho anteriormente (q.18 a.6; q.72 a.6).

2. *A la segunda hay que decir:* La aversión con respecto al bien inmutable, en la que se completa la razón de mal, es una consecuencia de la conversión indebida a un bien perecedero. Por ello, la diversa gravedad de la malicia en los pecados debe seguir a la diversidad de aquellas cosas que atañen a la conversión (a las criaturas).

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los objetos de los actos humanos se relacionan entre sí: y por eso todos los actos humanos convienen de algún modo en un género, en cuanto que se ordenan al último fin. Por ello nada impide que todos los pecados se puedan comparar entre sí.

ARTÍCULO 4

La gravedad de los pecados, ¿difiere por la importancia de las virtudes a las que se oponen?

2-2 q.20 a.3; *De malo* q.2 a.10.

Objeciones por las que parece que la gravedad de los pecados no difiere según la importancia de las virtudes a las que se oponen los pecados, de modo que a una virtud mayor se oponga un pecado más grave:

1. Según dicen los Prov 15,5, *la máxima virtud está en la justicia suma.* Mas, como dice el Señor (Mt 5,20), la justicia perfecta cohíbe la ira, la cual es menor pecado que el homicidio, evitado por una justicia (o perfección) menor. Luego a la virtud máxima se opone un pecado mínimo.

2. Además, en el libro II de los *Éticos*[10], se dice que *la virtud es acerca de lo difícil y el bien:* por donde parece que la virtud mayor sea acerca de lo más difícil. Pero es menor pecado que el hombre falle en lo más difícil que si falla en lo menos difícil. Luego a mayor virtud se opone un pecado menor.

3. Más aún: La caridad es una virtud mayor que la fe y la esperanza, según se dice en 1 Cor 13,13. Mas el odio, que se opone a la caridad, es menor pecado que la infidelidad o la desesperación, opuestas a la fe y a la esperanza. Luego a mayor virtud se opone menor pecado.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el libro VIII de los *Éticos*[11]: que *lo pésimo es contrario a lo óptimo.* Mas en lo moral lo óptimo es la virtud máxima; y lo pésimo, el pecado más grave. Luego a la virtud máxima se opone el pecado más grave.

Solución. *Hay que decir:* A la virtud se opone algún pecado de dos modos. De un modo, principal y directamente; es decir, lo que es acerca del mismo objeto: pues los contrarios son acerca de lo mismo. Y de este modo a mayor virtud debe oponerse un pecado más grave. Pues así como la mayor gravedad del pecado depende (o se deduce) de su objeto, así también la importancia de la virtud: ya que ambos se especifican por el objeto, según es claro por lo dicho anteriormente (q.60 a.5; q.72 a.1). De ahí que a la máxima virtud debe ser contrario el máximo pecado, como distante de él al máximo en el mismo género.

Otro modo en que se puede considerar la oposición de la virtud al pecado (es) según cierta extensión de la virtud para impedir el pecado: pues cuanto mayor fuere la virtud, tanto más aleja al hombre del pecado, que le es contrario; de tal manera que, no sólo reprime el pecado mismo, sino también las cosas que inducen al pecado. Y así es claro que, cuanto mayor fuere una virtud, tanto más reprime también los menores pecados: así como también la salud, cuanto mayor fuere, tanto más excluye hasta las

10. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1105a9): S. TH., lect.3 n.278. 11. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1160b9): S. TH., lect.10 n.1674.

menores destemplanzas. Y de este modo, a mayor virtud se opone un menor pecado por parte del efecto (de aquélla).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dicha objeción se basa en la oposición considerada desde el punto de vista de la represión del pecado: en ese sentido, la justicia (o perfección) suma reprime aun los menores pecados.

2. *A la segunda hay que decir:* A la virtud mayor, que es acerca del bien más difícil, es directamente contrario el pecado que se refiere al mal más difícil. En ambos casos hay una cierta superioridad por el hecho de que la voluntad se muestra más inclinada al bien o al mal, en cuanto que no es vencida por la dificultad.

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad no es un amor cualquiera, sino el amor de Dios. Por consiguiente, no se le opone directamente cualquier odio, sino el odio de Dios, que es el más grave de los pecados.

ARTÍCULO 5

Los pecados carnales, ¿son menos graves que los espirituales?

2-2 q.154 a.3; *In Sent.* 3 d.33 q.1 a.3 q.[a]2 ad 3; *De verit.* q.25 a.6 ad 2; *In Is.* c.1.

Objeciones por las que parece que los pecados carnales no son menos graves que los pecados espirituales:

1. El adulterio es un pecado más grave que el hurto, pues se dice en los Prov 6,30-32: *No es gran culpa cuando uno roba; mas el que es adúltero perderá su alma por la pobreza de su corazón.* Mas el hurto pertenece a la avaricia, que es un pecado espiritual; y el adulterio, a la lujuria, que es un pecado carnal. Luego los pecados carnales son más graves.

2. Además, Agustín, a propósito del Lev[12], dice que el diablo se goza más del pecado de lujuria y de idolatría. Pero se goza más de las culpas más graves. Luego, siendo la lujuria un pecado carnal, parece que los pecados carnales son de la máxima culpabilidad.

3. Más aún: En el libro VII de los *Éticos* demuestra el Filósofo[13] que *es más vergonzoso ser incontinente en la concupiscencia que en la ira.* Mas la ira, según Gregorio, en el libro XXXI de los *Moral.*[14], es un pecado espiritual, mientras que la concupiscencia pertenece a los pecados carnales. Luego el pecado carnal es más grave que el pecado espiritual.

En cambio está lo que dice Gregorio[15]: que los pecados carnales son menos graves y de mayor infamia.

Solución. *Hay que decir:* Los pecados espirituales son de mayor gravedad que los pecados carnales. Lo cual no ha de entenderse como si cualquier pecado espiritual fuese de mayor gravedad que cualquier pecado carnal; sino que, considerada esta sola diferencia de espiritualidad y carnalidad, en igualdad de condiciones (los pecados espirituales) son más graves que los demás pecados. De lo cual se puede dar una triple razón:

La 1.[a], por parte del sujeto; pues los pecados espirituales pertenecen al espíritu, al cual corresponde tender a Dios y separarse de Él; mientras los pecados carnales se consuman en el placer del apetito carnal, al cual pertenece principalmente tender al bien corporal. Y por eso el pecado carnal[b], en cuanto tal, tiene más de conversión (a las criaturas), por lo cual implica también más apego, mientras que el pecado espiritual tiene más de aversión (con respecto a Dios), de la cual procede la razón de culpabilidad. Y por eso el pecado espiritual en cuanto tal es de mayor culpabilidad.

La 2.[a] razón se puede tomar por parte de aquel contra quien se peca. Pues el pecado carnal es contra el propio cuerpo, que, según el orden de la caridad, debe ser menos amado que Dios y el prójimo, contra quienes se peca por los pecados espirituales. Y por eso los peca-

12. La cita no es literal: se cita como lugar de referencia *De civ. Dei* 1.2 c.4 y 26: ML 41,50.74, que hablan de las liviandades paganas que iban con la idolatría; pero el «super *Lev.*» (a propósito del *Lev.)* no aparece por ninguna parte: algunos lo suprimen. 13. ARISTÓTELES, c.6 n.1.5 (BK 1149b2 b24): S. TH., lect.6 n.1385.1398. 14. C.45: ML 76,621. 15. *Moral.* 1.33 c.12: ML 76,688.

b Cf. nota a.

dos espirituales, como tales, son más graves.

La 3.ª razón se puede tomar de parte del motivo, porque el hombre peca tanto menos cuanto es más fuerte el impulso a pecar, como diremos más abajo (a.6). Ahora bien, los pecados carnales poseen un impulso más vehemente, esto es, la concupiscencia misma de la carne, que nos es innata. Por eso los pecados espirituales en cuanto tales son más graves.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El adulterio no sólo pertenece al pecado de lujuria, sino también al de injusticia. Y en cuanto a esto se puede reducir a la avaricia, como dice la *Glossa*[16] a Ef 5,5, acerca de aquello: *Todo fornicador, o impuro, o avaro.* Y entonces el adulterio es más grave que el hurto, cuanto al hombre le es más cara la esposa que los bienes que posee.

2. *A la segunda hay que decir:* La afirmación de que el diablo se alegra sobre todo del pecado de lujuria es porque ésta implica una adhesión máxima y es difícil librar al hombre de él, pues *el apetito de lo deleitable es insaciable,* como dice el Filósofo en el libro III de los *Éticos*[17].

3. *A la tercera hay que decir:* La aserción del Filósofo[18] de que es más vergonzoso ser incontinente en la concupiscencia que en la ira (es) porque (aquélla) participa menos de la razón. Y en este sentido dice también, en el libro III de los *Éticos*[19], que los pecados de intemperancia son los más reprobables, porque son acerca de aquellos placeres que nos son comunes con los brutos: de ahí que por estos pecados el hombre, en cierto modo, se vuelva animal. Y de ahí procede que, como dice Gregorio, sean de mayor infamia.

ARTÍCULO 6

¿La gravedad de los pecados depende de su causa?

De malo q.2 a.10.

Objeciones por las que parece que la gravedad del pecado no depende de la causa del mismo:

1. Cuanto mayor es la causa del pecado, tanto más fuertemente mueve a pecar; y así es más difícil resistirle. Pero el pecado es menor si es más difícil resistirle: pues pertenece a la debilidad del que peca el no resistir fácilmente al pecado; y el pecado que proviene de la debilidad se juzga más leve. El pecado, pues, no recibe su gravedad por parte de su causa.

2. Además, la concupiscencia es una causa general del pecado; por ende, la *Glossa*[20] dice, a propósito de aquello de Rom 7,7: *Pues yo no conocía la concupiscencia,* etc.: *Buena es la ley, que, prohibiendo la concupiscencia, prohíbe todo mal.* Pero por cuanto mayor concupiscencia fuere uno vencido, tanto menor es el pecado. La gravedad del pecado, pues, disminuye con la magnitud de la causa.

3. Más aún: Así como la rectitud de la razón es causa del acto virtuoso, así la falta de la misma parece ser causa del pecado. Mas cuanto mayor fuere la falta de razón, tanto menor es el pecado: de tal forma que, quienes carecen del uso de la razón, son excusados totalmente de pecado; y quien peca por ignorancia, peca más levemente. Luego la gravedad del pecado no aumenta con la magnitud de la causa.

En cambio está (el hecho de) que, multiplicada la causa, se multiplica el efecto. Luego, si la causa del pecado es mayor, el pecado será mayor.

Solución. *Hay que decir:* En el pecado, como en cualquier otro género (de cosas), se puede considerar una doble causa. Una, que es propia y esencial causa del pecado, la cual es la voluntad misma de pecar: pues (ésta) se relaciona con el acto de pecar como el árbol con su fruto, según dice la *Glossa*[21] a propósito de aquello de Mt 7,18: *No puede un árbol bueno dar malos frutos.* Cuanto esta causa fuere mayor, tanto más grave será el pecado: pues cuanto la voluntad de pecar

16. *Glossa ordin.* 6,95 E; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,209; cf. S. JERÓNIMO, *In Ephes.* l.3 super 5,5: ML 26,554. 17. ARISTÓTELES, c.12 n.7 (BK 1119 b 8): S. TH., lect.22 n.638. 18. ARISTÓTELES, *Eth.*7 c.6 n.1.5 (BK 1149b2; b24): S. TH., lect.6 n.1385.1398. 19. ARISTÓTELES, c.10 n.10.11 (BK 1118 b 2-4): S. TH., lect.20 n.616. 20. *Glossa ordin.* 6,16 E; *Glossa interlin.* 6,16v; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1416. Cf. S. AGUSTÍN, *De spir. et litt.* c.4: ML 44,204. 21. *Glossa ordin.* 5,29 B.

fuere más grande, tanto más gravemente peca uno.

Otras causas del pecado se consideran como extrínsecas y remotas; es a saber: aquellas por las que la voluntad se inclina a pecar. Y en cuanto a éstas hay que distinguir. Algunas de ellas inducen a la voluntad a pecar en consonancia con la naturaleza misma de la voluntad: como el fin, que es el objeto propio de la voluntad. Por una causa tal se agrava el pecado: pues peca más gravemente aquel cuya voluntad se inclina a pecar por la intención de un fin peor. Mas hay otras causas que inclinan a pecar a la voluntad, las cuales son extrañas a la naturaleza y orden de la voluntad, a la cual le es natural moverse libremente por sí misma, según el juicio de la razón. De ahí que las causas que disminuyen el juicio de la razón, como la ignorancia; o las que disminuyen el movimiento libre de la voluntad, como la debilidad, la violencia o el miedo, o cosas semejantes, disminuyen el pecado, como disminuyen también la voluntariedad; tanto, que, si el acto es totalmente involuntario, no tiene razón de pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dicha objeción se basa en una causa motora extrínseca, que disminuye la voluntariedad. El aumento de tal causa, efectivamente, disminuye el pecado, como hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Si bajo «concupiscencia» se incluye el movimiento mismo de la voluntad, entonces donde hay mayor concupiscencia, hay mayor pecado. Mas si por «concupiscencia» se entiende cierta pasión, que es el movimiento de la potencia concupiscible, entonces una mayor concupiscencia, anterior al juicio de la razón y movimiento de la voluntad, disminuye el pecado: porque quien peca estimulado por una concupiscencia mayor, cae por una tentación más grave: de ahí que se le culpe menos. Mas si la «concupiscencia» así entendida sigue al juicio de la razón y al movimiento de la voluntad, entonces donde hay mayor concupiscencia, hay mayor pecado: pues a veces el movimiento de la concupiscencia surge más fuerte, porque la voluntad tiende desenfrenadamente a su objeto.

3. *A la tercera hay que decir:* Dicha objeción se basa en la causa que produce el involuntario; y ésta disminuye el pecado, como hemos dicho (en sol.).

ARTÍCULO 7

¿Agrava el pecado la circunstancia?

In Sent. 4 d.16 q.3 a.2 q.ª1; *De malo* q.2 a.7.

Objeciones por las que parece que la circunstancia no agrava el pecado:

1. El pecado recibe la gravedad de su especie. Mas la circunstancia no confiere la especie al pecado, ya que es un accidente del mismo. Luego la gravedad del pecado no se deduce de su circunstancia.

2. Además, o la circunstancia es mala, o no. Si la circunstancia es mala, ella por sí misma origina una especie del mal; y si no es mala, no tiene por qué acrecentar el mal. Luego la circunstancia no acrecienta el mal de ningún modo.

3. Más aún: La malicia del pecado es parte de la aversión. Mas las circunstancias acompañan al pecado por parte de la conversión (a las criaturas). Luego no acrecientan la malicia del pecado.

En cambio está (el hecho de) que la ignorancia de la circunstancia disminuye el pecado: pues el que peca por ignorancia de la circunstancia merece el perdón, según se dice en el libro III de los *Éticos*[22]. Mas esto no sería así si la circunstancia no agravase el pecado. Luego la circunstancia agrava el pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como enseña el Filósofo, en el libro II de los *Éticos*[23], a propósito del hábito virtuoso, es connatural a cada cosa crecer por lo mismo por lo que ha sido producida. Mas es evidente que el pecado proviene del fallo de alguna circunstancia: pues el que se aparte del orden de la razón es por no observar en la acción las debidas circunstancias. Por lo tanto, es claro que el pecado, naturalmente, se agrava por la circunstancia.

Mas esto ocurre de tres modos. El primero, en cuanto que la circunstancia lo (hace) cambiar de género. El pecado

22. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1111a1): S. TH., lect.3 n.411. 23. ARISTÓTELES, c.2 n.8 (BK 1104a27): S. TH., lect.3 n.279.

de fornicación, por ejemplo, consiste en acercarse a otra (mujer) que la propia; mas, si se añade la circunstancia de que aquella a quien uno se acerca sea la esposa de otro, pasa ya a otro género de pecado, esto es, al de injusticia, en cuanto que se usurpa lo que es de otro. Y en este sentido el adulterio es un pecado más grave que la fornicación.

Otras veces, sin embargo, la circunstancia no agrava el pecado haciéndole cambiar de género, sino sólo porque multiplica la razón de pecado: si el pródigo da cuando no debe y al que no debe, peca de más maneras que si sólo diera al que no debe. Y por esto mismo, el pecado viene a ser más grave: como también la enfermedad que infecciona más partes del cuerpo es más grave. De ahí también que Tulio diga, en las *Paradoxis*[24], que *en el parricidio se cometen muchos pecados: pues se mata al que procreó a uno, al que le sustentó, al que le educó, al que le dio un puesto en la silla, en la casa y en la república.*

De un tercer modo, la circunstancia agrava el pecado: porque acrecienta la deformidad proveniente (ya) de otra circunstancia. Así, arrebatar lo ajeno constituye el pecado de hurto; mas, si se añade a esta circunstancia que uno tome mucho de lo ajeno, es un pecado más grave; aunque el tomar mucho o poco de suyo no indique razón de bueno o de malo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay algunas circunstancias que confieren especie al acto moral, como hemos expuesto antes (q.18 a.10). Sin embargo, una circunstancia que no le confiere especie puede agravarlo. Porque así como la bondad de una cosa no sólo se juzga por su especie, sino también por algún accidente; así también la malicia de un acto no sólo se juzga por su especie, sino también por la circunstancia.

2. *A la segunda hay que decir:* La circunstancia puede agravar el pecado de ambos modos. Pues, si es mala, no es necesario, sin embargo, que por ello constituya siempre una especie de pecado: pues puede añadir una razón de malicia en la misma especie, como hemos dicho (en sol.). Mas, si no es mala, puede agravar el pecado con respecto a la malicia de otra circunstancia.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón debe ordenar el acto no sólo en cuanto al objeto, sino también en cuanto a todas las circunstancias. Y por eso la corrupción de cualquiera de las circunstancias se considera como una cierta separación de la regla de la razón: como si uno actúa cuando no debe, o donde no debe. Una separación tal basta para la razón de mal. Mas a esta separación de la regla de la razón sigue la aversión con respecto a Dios, al cual el hombre debe unirse por la recta razón.

ARTÍCULO 8

¿Se incrementa la gravedad del pecado por el daño mayor?

Supra q.20 a.5; 2-2 q.64 a.7 y 8.

Objeciones por las que parece que la gravedad del pecado no se incrementa por el daño mayor:

1. El daño es un evento consiguiente al acto del pecado. Mas el evento consiguiente no añade bondad o malicia al acto, como hemos dicho anteriormente (q.20 a.5). Luego el pecado no se agrava por el daño mayor.

2. Además, el daño se encuentra sobre todo en los pecados que son contra el prójimo, porque nadie se quiere dañar a sí mismo, y a Dios nadie le puede dañar, según aquello de Job 35,6-8: *Si se multiplicaren tus iniquidades, ¿qué harás contra Él? Tu impiedad dañará al hombre, que es semejante a ti.* Si, pues, el pecado se agravase por el daño mayor, se seguiría que el pecado con que uno peca contra el prójimo sería más grave que el pecado con que se peca contra Dios o contra uno mismo.

3. Más aún: Mayor daño se le infiere a uno cuando se le priva de la vida de la gracia que cuando se le priva de la vida natural; porque la vida de la gracia es mejor que la de la naturaleza: de tal modo que el hombre debe despreciar la vida de la naturaleza para no perder la vida de la gracia. Mas aquel que induce a una mujer a fornicar, en cuanto está en él, le priva de la vida de la gracia, induciéndola al pecado mortal. Si, pues, el

24. M. TULIO CICERÓN, *Paradox.* 3: DIDOT, 1,546.

pecado fuese más grave por el mayor daño, se seguiría que un simple fornicador pecaría más gravemente que un homicida: lo cual, evidentemente, es falso. Luego el pecado no es más grave por el daño mayor.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro III *De lib. arb.*[25]: *Siendo el vicio contrario a la naturaleza, tanto más tienen de malicia los vicios cuanto más pierde de su bondad integral la naturaleza viciada.*

Solución. *Hay que decir:* El daño puede relacionarse de un modo triple con el pecado. A veces el daño que proviene del pecado está previsto y se intenta: como cuando uno hace algo con ánimo de dañar a otro, v. gr., el homicida y el ladrón. Y entonces la cantidad del daño incrementa directamente la gravedad del pecado: porque entonces el daño es de suyo objeto del pecado.

Mas a veces se prevé el daño, pero no se intenta: como si alguien, atravesando un campo para ir más pronto a fornicar, conscientemente infiere un daño a lo sembrado en el campo, aunque no con ánimo de dañar. Y así también la cantidad del daño agrava el pecado, mas indirectamente; esto es, en cuanto el que uno no evite hacer daño a sí mismo o a otro —(cosa) que simplemente no querría— proviene de la voluntad muy inclinada al mal.

Otras veces, sin embargo, el daño ni se prevé ni se intenta. Y entonces, si su relación al pecado es accidental, no agrava directamente el pecado; mas por la negligencia en considerar los perjuicios que pudieran seguirse, se imputan a uno como pena los males que acontecen sin intentarlos, si se ocupaba (uno) en una cosa ilícita. Mas si el daño se sigue de suyo al acto del pecado, agrava directamente el pecado, aunque no sea intentado ni previsto: porque todo lo que de suyo acompaña al pecado, pertenece de algún modo a la misma especie del pecado. Si alguno, por ejemplo, fornica públicamente, se sigue el escándalo de muchos: lo que agrava directamente el pecado, aunque él no lo intente ni acaso lo prevea.

Sin embargo, la cosa parece ser distinta respecto del daño penal, en el que incurre el que peca. Tal daño, si es accidental al pecado y no está previsto ni intentado, no agrava el pecado, ni se sigue una mayor gravedad de ese pecado: por ejemplo, si uno va corriendo a cometer un homicidio, tropieza y se hace daño en un pie. Mas si tal daño se sigue de suyo al acto del pecado, aunque acaso no sea previsto ni intentado, entonces un mayor daño no hace más grave el pecado, sino que, al contrario, un pecado más grave provoca un daño más grave. Así, un infiel, que no oyó nada de las penas del infierno, sufrirá una pena más grave por un pecado de homicidio que por un pecado de hurto. Pero puesto que esto (la pena de infierno) ni lo intenta ni lo prevé, su pecado no se agrava por ello —cosa que ocurre al creyente, el cual parece pecar más gravemente por el hecho mismo de despreciar mayores penas para cumplir su voluntad—. Mas la gravedad de este daño sólo es causada por la gravedad del pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El evento consiguiente, si está previsto e intentado, acrecienta la bondad o malicia del acto, como hemos dicho anteriormente (q.20 a.5) al tratar de la bondad y malicia de los actos exteriores.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el daño agrave el pecado, no se sigue que sólo se agrave el pecado por el daño; sino que, por el contrario, el pecado es más grave por el desorden, como hemos dicho más arriba (a.2 y 3). De ahí que el mismo daño agrave el pecado en cuanto hace que el acto sea más desordenado. Por consiguiente, no se sigue que, si el daño tiene lugar sobre todo en los pecados contra el prójimo, que dichos pecados sean los más graves: pues hay mayor desorden en los pecados contra Dios y en algunos que son contra sí mismo. Sin embargo, se puede decir que, aunque a Dios nadie le puede dañar en cuanto a su ser, con todo, se puede atentar contra aquellas cosas que son de Dios, v. gr., extirpando la fe, violando las cosas sagradas, que son pecados gravísimos. También hay quien a veces se infiere un daño a sabiendas y voluntariamente, como es claro por los que se suicidan, aunque en definitiva ordenen esto

25. C.14: ML 32,1291.

a algún bien aparente, por ejemplo, a librarse de alguna angustia.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento no concluye por dos razones. La primera porque el homicida intenta directamente el daño del prójimo; mas el fornicador, que provoca a la mujer, no intenta el daño, sino el placer. Segunda, porque el homicida es causa directa y suficiente de la muerte corporal; mas nadie puede ser para otro causa directa y suficiente de la muerte espiritual, pues nadie muere espiritualmente sino pecando por propia voluntad.

ARTÍCULO 9

¿Se agrava el pecado por razón de la persona contra la cual se peca?

2-2 q.65 a.4; 3 q.80 a.5; *In 1 Cor.* c.11 lect.7.

Objeciones por las que parece que el pecado no se agrava por la condición de la persona contra la cual se peca:

1. Si ello fuese así, se agravaría sobre todo por el hecho de que alguien peque contra algún varón justo y santo. Mas por esto no se agrava el pecado: pues se lastima menos por una injuria inferida al virtuoso, que lo tolera ecuánimemente, que a otros, quienes sufren daño escandalizados aun interiormente. Luego la condición de la persona contra la cual se peca no agrava el pecado.

2. Además, si la condición de la persona agravase el pecado, se agravaría especialmente por el parentesco, porque, como dice Tulio en las *Parádoxis*[26], *matando a un esclavo se peca una vez; en el parricidio se cometen muchos pecados.* Mas el parentesco de la persona parece que no agrava el pecado, ya que cada uno es para sí mismo el más afín y, sin embargo, peca menos quien se infiere a sí mismo un daño que si se lo infiriese a otro, v. gr., si mata uno su caballo, que si mata el caballo de otro, como es claro por el Filósofo en el libro V de los *Éticos*[21]. Luego el parentesco de la persona no agrava el pecado.

3. Más aún: La condición de la persona que peca agrava el pecado principalmente por razón de la dignidad o del conocimiento, según aquello de Sab 6,7: *los poderosos serán castigados poderosamente,* y de Lc 12,47: *el siervo, que conoce la voluntad de su señor y no la cumple, recibirá muchos acotes.* Luego, por una razón similar, habida cuenta de la persona contra la cual se peca, agravaría más el pecado la dignidad y el conocimiento (o preparación) de la persona contra la cual se peca. Mas no parece pecar más gravemente el que injuria a una persona más rica o más poderosa que a un pobre, porque *no hay acepción de personas ante Dios* (Rom 2,11), según cuyo juicio se mide la gravedad del pecado. Luego la condición de la persona contra la cual se peca no agrava el pecado.

En cambio está el (hecho de) que en la Sagrada Escritura se vitupera especialmente el pecado cometido contra los siervos de Dios, como en el libro III de los Reyes 19,14: *Tus altares los destruyeron y a tus profetas los mataron a espada.* Se vitupera también especialmente el pecado cometido contra las personas afines, según aquello de Miq 7,6: *El hijo deshonra al padre y la hija se levanta contra su madre.* También se vitupera especialmente el pecado que se comete contra personas constituidas en dignidad, como es claro por Job 34,18: *Quien dice al rey, apóstata; que llama impíos a los jefes.* Luego la condición de la persona contra la cual se peca agrava el pecado.

Solución. *Hay que decir:* La persona contra la cual se peca es en cierto modo objeto del pecado. Pero hemos dicho más arriba (a.3) que la primera gravedad del pecado se deduce del objeto; del cual tanto mayor gravedad se espera en el pecado cuanto su objeto es un fin más principal.

Ahora bien: Los fines principales de los actos humanos son Dios, el sujeto mismo y el prójimo: pues todo lo que hacemos lo nacemos por alguno de éstos, aunque también entre ellos el uno se subordine al otro. Por parte de estos tres se puede, pues, considerar mayor o menor la gravedad en el pecado, según la persona contra la cual se peca. Primero por parte de Dios, al cual tanto más unida está una persona cuanto es más virtuosa o sagrada. Y por ello la injuria inferida a tal persona redunda más en

26. M. TULIO CICERÓN, *Paradox.* 3: DIDOT, 1,546. 27. ARISTÓTELES, c.11 n.7 (BK 1138a28): S. TH., lect.17 n.1097.

Dios, según aquello de Zac 2,8: *El que os tocare, toca las niñas de mis ojos.* Por eso el pecado resulta más grave por el hecho de pecar contra una persona más unida a Dios por razón de la virtud o por razón de su oficio.

Por parte de sí mismo es evidente que tanto más gravemente peca uno cuanto pecare contra una persona más unida (a sí), ya por afinidad natural, por los beneficios o por otro vínculo cualquiera; pues parece pecar más contra sí mismo y, por tanto, peca más gravemente, según aquello del Eclo 14,5: *El que es malo para sí, ¿para quién será bueno?*

Por parte del prójimo, tanto más gravemente peca uno cuanto el pecado afecta a más (personas). Y por eso el pecado que se comete contra una persona pública, como el rey o el príncipe, que representa a todo el pueblo, es más grave que el que se comete contra una persona privada. De ahí que en Éx 22,28 se diga especialmente: *No maldecirás al príncipe de tu pueblo.* E igualmente, la injuria que se hace a alguna persona famosa parece ser más grave por el hecho de redundar en escándalo y turbación de muchos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel que infiere una injuria al virtuoso, en cuanto está en él, le perturba tanto interior como exteriormente. Mas que éste no se turbe interiormente, se debe a su bondad, la cual no aminora el pecado del injuriante.

2. *A la segunda hay que decir:* El daño que uno se infiere a sí mismo en las cosas que están bajo el dominio de su propia voluntad, como (por ejemplo) en lo que posee, tiene menos razón de pecado que si se lo infiriese a otro, pues lo hace por voluntad propia. Mas en las cosas que no son del dominio de la voluntad, como las naturales y los bienes espirituales, es mayor pecado inferirse a sí mismo un daño: pues peca más gravemente el que se mata a sí mismo que el que mata a otro. Mas puesto que las cosas de nuestros parientes no están sujetas al dominio de nuestra voluntad, cuanto a los daños inferidos a las cosas de ellos no concluye el argumento de que se peque menos respecto de ellas, a no ser que ellos mismos lo quieran o lo aprueben.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay acepción de personas si Dios castiga más gravemente al que peca contra personas más dignas: lo hace así porque esto (dicho pecado) redunda en daño de muchos.

ARTÍCULO 10

¿Agrava el pecado la dignidad del que peca?

Infra q.89 a.3; *In Hebr.* q.10 lect.3; *De malo* q.7 a.10 ad 5.

Objeciones por las que parece que la dignidad de la persona que peca no agrava el pecado:

1. El hombre se engrandece porque se adhiere a Dios, según aquello de Eclo 25,13: *¡Cuán grande es quien encontró la sabiduría y la ciencia! Mas no está sobre el que teme a Dios.* Ahora bien; cuanto uno se adhiere más a Dios, tanto menos se le imputa algo pecaminoso, pues en el 2 Par 30,18-19 se dice: *El Señor bueno será propicio a todos aquellos que buscan de todo corazón al Señor, Dios de sus padres, y no les imputará que estén menos santificados.* Luego el pecado no se agrava por la dignidad de la persona que peca.

2. Además, *no hay acepción de personas ante Dios* (Rom 2,11). Luego no castiga más a uno que a otro por el mismo pecado. Luego el pecado no se agrava por la dignidad de la persona que peca.

3. Más aún: Nadie debe obtener daño del bien. Mas lo obtendría (alguien) si lo que hace se le imputase más a culpa. Luego por la dignidad de la persona que peca no se agrava el pecado.

En cambio está lo que dice Isidoro en el libro II *De summo Bono*[29]: *Tanto mayor se conoce ser el pecado cuanto en más se tiene al que peca.*

Solución. *Hay que decir:* Existe un doble pecado. Uno subrepticio o inesperado, basado en la debilidad de la naturaleza humana. Tal pecado se imputa menos a aquel que es mayor en virtud, porque es menos negligente en reprimir tales pecados, que, sin embargo, no puede evitar del todo la debilidad humana. Otros pecados proceden de la deliberación. Y estos pecados se imputan a uno tanto más cuanto es más excelente. Esto

28. *Sent.* 1.2 c.18: ML 83,621.

puede ser por cuatro razones. Primero, porque los más excelentes pueden resistir más fácilmente, en cuanto que exceden (a los demás) en conocimiento y en virtud. Por donde dice el Señor, en Lc 12,47, que *el siervo que conoce la voluntad de su señor y no la hace, recibirá muchos azotes.* Segundo, por la ingratitud: porque todo bien con el que uno es engrandecido, es un beneficio de Dios, respecto del cual el hombre se hace ingrato pecando. Y en cuanto a esto, cualquier superioridad o excelencia, también en los bienes temporales, agrava el pecado, según aquello de Sab 6,7: *Los poderosos serán atormentados poderosamente.* Tercero, por la incompatibilidad especial entre el acto pecaminoso y la dignidad de la persona: como si, por ejemplo, violase la justicia el príncipe, que está puesto como guarda de la justicia, y si fornicase un sacerdote, que ha hecho voto de castidad. Cuarto, por el ejemplo o escándalo, pues como dice Gregorio en las *Pastoral.*[29]: *la culpa se extiende impetuosamente con el ejemplo cuando el pecador es honrado por reverencia a su grado* (o dignidad). Además los pecados de los grandes llegan al conocimiento de muchos; y la gente los lleva con más indignación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La autoridad aducida habla de aquellas cosas que se hacen negligentemente por sorpresa de la debilidad humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no tiene acepción de personas si castiga más a los más excelentes: pues su superioridad contribuye a la gravedad del pecado, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La persona superior no obtiene daño (alguno) del bien que posee, sino de su mal uso.

29. P.1 c.2: ML 77,16.

CUESTIÓN 74

Sujeto del pecado

A continuación vamos a tratar del sujeto de los vicios o pecados (cf. q.71 introd.). Y respecto de esto se plantean diez problemas:

1. ¿Puede la voluntad ser sujeto del pecado?—2. ¿Es sólo la voluntad sujeto del pecado?—3. ¿Puede ser sujeto del pecado la parte sensual del hombre?—4. ¿Puede (ésta) ser sujeto de pecado mortal?—5. ¿Puede ser sujeto del pecado la razón?—6. ¿Está la delectación morosa o no morosa en la razón inferior como en su sujeto?—7. ¿Está en la razón superior como en su sujeto el pecado de consentimiento en el acto?—8. ¿Puede ser sujeto del pecado mortal la razón inferior?—9. ¿Puede ser sujeto del pecado venial la razón superior?—10. ¿Puede darse el pecado venial en la razón superior acerca de su propio objeto?

ARTÍCULO 1

¿Es sujeto del pecado la voluntad?

2-2 q.20 a.2; *De malo* q.7 a.1 ad 16.

Objeciones por las que parece que la voluntad no puede ser sujeto del pecado:

1. Dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[1] que el mal es ajeno a la voluntad y a la intención. Pero el pecado tiene razón de mal. Luego el pecado no puede estar en la voluntad.

2. Además, la voluntad es apetencia del bien o de lo que parece tal. Mas por querer el bien la voluntad no peca. Pero el hecho de que quiera un bien aparente, que no es un bien verdadero, parece pertenecer más a un fallo de la potencia aprehensiva (del entendimiento) que a un fallo de la voluntad. Luego el pecado no está de ningún modo en la voluntad.

3. Más aún: La misma cosa no puede ser sujeto del pecado y su causa eficiente, porque la causa eficiente y la material no coinciden, como se dice en el libro II de los *Físicos*[2]. Mas la voluntad es la causa eficiente del pecado: pues *la primera causa de pecar es la voluntad,* según dice Agustín en el libro *De duabus animab.*[3] Luego no es sujeto del pecado.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro de las *Retract.*[4]: que *la voluntad es con lo que se peca y se vive rectamente.*

Solución. *Hay que decir:* El pecado es un acto, como hemos dicho anteriormente (q.21 a.1; q.71 a.1 y 6). Mas entre los actos, unos pasan a la materia exterior, como quemar y cortar: tales actos tienen por materia y sujeto aquello a lo que pasa la acción, según dice el Filósofo en el libro III de los *Físicos*[5]: que *el movimiento y el acto del móvil (provienen) del que mueve.*

Sin embargo, hay otros actos que no pasan a la materia exterior, sino que son inmanentes al agente, como desear y conocer: y actos tales son todos los actos morales, ya sean actos de las virtudes, ya de los pecados. Por tanto, es necesario que el sujeto propio del acto del pecado sea la potencia que es principio del acto[a]. Mas, como sea propio de los actos morales el ser voluntarios, según expusimos anteriormente (q.1 a.1; q.18 a.6 y 9), se sigue que la voluntad, que es el principio de los actos voluntarios, ya bue-

1. § 32: MG 3,732: S. TH., lect.22 n.585. 2. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 198 a 24): S. TH., lect.11 n.242. 3. C.10.11: ML 42,104.105; cf. *De lib. arb.* 1.3 c.17: ML 32,1295. 4. L.1 c.9: ML 32,596. 5. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 202a13): S. TH., lect.4 n.304-306.

a Cf. cuestión 71 nota *a*.

nos, ya malos, que son los pecados, es el principio de los pecados. Y por consiguiente, se sigue que el pecado está en la voluntad como en su sujeto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal es ajeno a la voluntad, porque la voluntad no tiende a él bajo la razón de mal. Pero, puesto que algún mal es bien aparente, por ello a veces la voluntad apetece el mal. Y en este sentido es como está el mal en la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Si el fallo de la potencia aprehensiva no estuviese sujeto a la voluntad de ningún modo, no habría pecado ni en la voluntad ni en la potencia aprehensiva, como es claro por los que tienen una ignorancia invencible. Y así queda (claro) que también el fallo de la potencia aprehensiva, sujeto a la voluntad, se reputa como pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento aquel es procedente en cuanto a las causas eficientes cuyas acciones pasan a la materia exterior y que no se mueven a sí mismas, sino a otras. Lo contrario ocurre en la voluntad. Por consiguiente, el argumento no concluye.

ARTÍCULO 2

¿Sólo la voluntad es sujeto del pecado?

2-2 q.10 a.2; *In Sent. 2* d.41 q.2 a.2; *De malo* q.2 a.2 y 3.

Objeciones por las que parece que la voluntad sola es sujeto del pecado:

1. Dice Agustín, en el libro *De duabus animab.*[6], que *no se peca sino con la voluntad.* Pero el pecado está como en su sujeto en la potencia con que se peca. Luego sola la voluntad es sujeto del pecado.

2. Además, el pecado es un cierto mal contra la razón. Mas el bien y el mal pertenecientes a la razón son objeto de la voluntad sola. Luego la voluntad sola es sujeto del pecado.

3. Más aún: Todo pecado es un acto voluntario; porque, como dice Agustín en el libro *De lib. arb.*[7], *el pecado de tal modo es voluntario que, si no es voluntario, no es pecado.* Mas los actos de las demás potencias no son voluntarios sino en cuanto son movidos por la voluntad. Pero esto no basta para que sean sujeto del pecado: porque, según eso, también los miembros externos, que son movidos por la voluntad, serían sujeto del pecado; lo cual, evidentemente, es falso. Luego sola la voluntad es sujeto del pecado.

En cambio está que el pecado es contrario a la virtud. Y los contrarios son acerca de lo mismo. Mas también otras potencias del alma fuera de la voluntad son sujetos de virtudes, como hemos dicho anteriormente (q.56 a.3 y 4). Luego no es la voluntad sola el sujeto del pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como es claro por lo dicho arriba (a.1), todo aquello que es principio de un acto voluntario es sujeto de pecado. Mas se dicen actos voluntarios no sólo los elícitos de la voluntad, sino también los imperados por ella, según dijimos antes (q.6 a.4), tratando del voluntario. Por tanto, no sola la voluntad puede ser sujeto del pecado, sino todas aquellas potencias que pueden ser movidas a sus actos por la voluntad, o refrenadas (por ella) con respecto a los mismos. Esas mismas potencias también son sujeto de hábitos morales buenos y malos: porque acto y hábito pertenecen al mismo sujeto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se peca sino con la voluntad como primer motor; mas con las otras potencias se peca como movidas por ella.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien y el mal pertenecen a la voluntad como objetos propios de ella; pero las otras potencias tienen un determinado bien y mal, por razón del cual pueden ser sujeto de la virtud, del vicio y del pecado, en cuanto participan de la voluntad y de la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Los miembros del cuerpo no son principios, sino sólo órganos de los actos, por donde se comparan al alma que los mueve como el esclavo, que es movido y no mueve. Mas las potencias interiores apetitivas se han a la razón como personas libres: porque se mueven y son movidas,

6. C.10: ML 42,104. 7. L.3 c.18: ML 32,1295; *De vera relig.* c.14: ML 34,133.

según es claro por lo que se dice en el libro I de los *Políticos*[8]. Además, los actos de los miembros externos son acciones que pasan a la materia exterior: como es claro en la acción de golpear, en el pecado de homicidio. Y por esto la razón no es la misma.

ARTÍCULO 3

¿Puede haber pecado en la parte sensual?

In Sent. 2 d.24 q.3 a.2; *De verit.* q.25 a.5; *De malo* q.7 a.6; *Quodl.* 4 q.11 a.1.

Objeciones por las que parece que en la parte sensual no puede haber pecado:

1. El pecado es propio del hombre, que es alabado y vituperado por sus actos. Mas la parte sensual es común a nosotros y a los brutos. Luego en la parte sensual no puede haber pecado.

2. Además, *ninguno peca en aquello que no puede evitar,* como dice Agustín en el libro *De lib. arb.*[9] Pero el hombre no puede evitar que los actos de la parte sensual sean desordenados, pues la parte sensual está en corrupción permanente mientras vivimos en esta vida mortal, y de ahí que sea significada por la serpiente, como dice Agustín en el libro XII *De Trinitate*[10]. Luego el desorden del movimiento de la parte sensual no es pecado.

3. Más aún: Aquello que el hombre mismo no hace, no se le imputa como pecado. Mas *parece que nosotros mismos sólo hacemos aquello que hacemos con deliberación,* como dice el Filósofo en el libro IX de los *Éticos*[11]. Luego el movimiento de la parte sensual, que es sin deliberación, no se le imputa al hombre como pecado.

En cambio está lo que dice Rom 7,15: *No hago el bien que quiero, sino que el mal que odio, eso es lo que hago.* Lo cual explica Agustín[12] acerca del mal de la concupiscencia, que consta ser un movimiento de la parte sensual. Luego en la parte sensual hay algún pecado.

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos más arriba (a.2), el pecado puede darse en cualquier potencia (o facultad) cuyo acto pueda ser voluntario y desordenado, en lo cual consiste la razón de pecado[b]. Mas es evidente que el acto de la parte sensual puede ser voluntario, en cuanto la parte sensual, esto es, el apetito sensitivo, por naturaleza, puede ser movida por la voluntad. Por donde queda (claro) que en la parte sensitiva puede haber pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque algunas facultades de la parte sensitiva nos sean comunes con los brutos, sin embargo, en nosotros tienen una especial excelencia por su unión con la razón: así nosotros, sobre los otros animales, tenemos en la parte sensitiva la cogitativa y la reminiscencia, como hemos dicho en la primera parte (q.78 a.4). Y de un modo similar tiene también en nosotros el apetito sensitivo cierta excelencia sobre los animales; esto es: que le es natural obedecer a la razón. Y en este sentido puede ser principio de actos voluntarios, y, por consiguiente, sujeto de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La permanente corrupción de la parte sensual ha de entenderse en cuanto al fómite, que nunca desaparece totalmente en esta vida: pues el pecado original desaparece en cuanto al reato, pero perdura su efecto. Mas tal corrupción del fómite no impide que el hombre pueda refrenar cada uno de los movimientos desordenados de la parte sensual si los presiente, v. gr., apartando el pensamiento a otras cosas. Mas, mientras el hombre aparta el pensamiento a otra cosa, puede surgir también acerca de eso mismo algún movimiento desordenado, así como cuando uno, queriendo evitar los movimientos de la concupiscencia, transfiere su pensamiento de los placeres de la carne a la especulación de la ciencia, a veces se levanta algún movimiento imprevisto de vanagloria. Y así, por razón de la suso-

8. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b4): S. TH., lect.3 n.64. 9. L.3 c.18: ML 32,1295. 10. C.12.13: ML 42,1007.1009; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.24 q.7 (QR 1,455). Cf. también O. LOTTIN, *La Doctrine Morale des Mouvements premiers de l´appétit sensitif aux XII[me] et XIII[me] siècles:* AHD 6 (1931) 49. 11. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 1168b35): S. TH., lect.9 n.1871. 12. *Serm. ad popul.,* serm.30 c.2.3: ML 38,188.189; *Contra Iuliann.* 1.3 c.26: ML 44,733.

b Cf. cuestión 71 nota *a*.

dicha corrupción, no puede uno evitar todos los movimientos. Pero sólo esto basta para que se dé la razón de pecado voluntario: que pueda evitar cada uno de ellos.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquello que uno hace sin la deliberación de la razón, no lo hace él mismo plenamente: pues nada obra allí lo que es principal en el hombre. Luego no es plenamente un acto humano. Y por consiguiente, no puede ser plenamente acto de virtud o de pecado, sino algo imperfecto en el género de éstos. De ahí que tal movimiento de la parte sensual, que previene a la razón, sea pecado venial, el cual es imperfecto en el género de pecado.

ARTÍCULO 4

¿Puede haber pecado mortal en la parte sensual?

In Sent. 2 d.24 q.3 a.2 ad 3; *De verit.* q.25 a.5; *De malo* q.7 a.6; *Quodl.* 4 q.11 a.1.

Objeciones por las que parece que en la parte sensual puede haber pecado mortal:

1. El acto se conoce por el objeto. Pero ocurre que se peca mortalmente acerca de los objetos de la parte sensual, v. gr., acerca de los placeres de la carne. Luego el acto de la parte sensual puede ser pecado mortal. Y así en la parte sensual se da el pecado mortal.

2. Además, el pecado mortal es contrario a la virtud. Ahora bien, en la parte sensual puede haber virtud: pues la templanza y la fortaleza son virtudes de la parte irracional, como dice el Filósofo en libro III de los *Éticos*[13]. Luego en la parte sensual puede darse el pecado mortal, puesto que es natural que los contrarios se den acerca de los mismos.

3. Más aún: El pecado venial es disposición para el mortal. Mas la disposición y el hábito están en el mismo (sujeto). Luego, como el pecado venial está en la parte sensual, según hemos dicho (a.3 ad 3), también podrá estar en ella el pecado mortal.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro de las *Retract.* [14] y tenemos en la *Glossa*[15] a Rom 7,14: *El movimiento desordenado de la concupiscencia* (que es pecado de sensualidad) *puede darse también en aquellos que están en gracia,* en los cuales, sin embargo, no hay pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Así como el desorden que destruye el principio de la vida corporal, causa la muerte corporal; así también el desorden que destruye el principio de la vida espiritual, que es el fin último, causa la muerte espiritual del pecado mortal, como se ha dicho más arriba (q.72 a.5). Mas ordenar algo al fin no corresponde a la parte sensual, sino a la razón; y el desorden con respecto al fin no corresponde sino a aquella (potencia) a la que pertenece ordenar al fin. Por tanto, el pecado mortal no puede darse en la parte sensual, sino en la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El acto de la parte sensual puede concurrir al pecado mortal; sin embargo, el acto del pecado mortal no tiene su razón de ser pecado mortal porque sea cosa de la parte sensual, sino por ser cosa de la razón, a la cual pertenece ordenar al fin. Y por eso el pecado mortal no se atribuye a la parte sensual, sino a la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* Tampoco el acto de la virtud se verifica por lo que tiene de la parte de la sensualidad, sino más bien por lo que tiene de la razón y de la voluntad[c], a la cual corresponde elegir: pues el acto de la virtud moral no es sin elección. De ahí que siempre, con el acto de la virtud moral, que perfecciona la facultad apetitiva, va también el acto de la prudencia, que perfecciona la facultad racional. Y lo mismo ocurre también acerca del pecado mortal, como hemos dicho (ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* La disposición se relaciona triplemente con aquello a lo que dispone. A veces es lo mismo y está en el mismo sujeto: así la ciencia incoada se dice ser disposición para la ciencia perfecta. A veces está en el mismo sujeto, pero no es lo mismo:

13. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 1117b23): S. TH., lect.19 n.595. 14. L.1 c.23: ML 32,621. 15. *Glossa ordin.* 6,17 E; *Glossa* PEDRO LOMBARDO: ML 191,1421.

c Cf. cuestión 73 nota *a*.

así el calor es disposición para la forma del fuego. Mas a veces ni es lo mismo ni está en el mismo sujeto: como ocurre en aquellas cosas que se relacionan mutuamente de modo que por una se llegue a la otra, v. gr., la buena imaginación es disposición para la ciencia, que está en el entendimiento. Y de este modo el pecado venial, que está en la parte sensual, puede ser disposición para el pecado mortal, que está en la razón.

ARTÍCULO 5

¿Puede haber pecado en la razón?

In Sent. 2 d.24 q.3 a.3; *De verit.* q.15 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado no puede darse en la razón:

1. El pecado de cualquier potencia es un fallo de la misma. Pero el fallo (o falta) de razón no es pecado, sino que más bien excusa de pecado: pues la ignorancia le excusa a uno de pecado. Luego la razón no puede ser sujeto de pecado.

2. Además, el sujeto primero del pecado es la voluntad, como hemos dicho (a.1). Mas la razón precede a la voluntad, ya que es su rectora. Luego en la razón no puede haber pecado.

3. Más aún: No puede haber pecado a no ser acerca de aquello que está en nuestra potestad. Pero la perfección y el defecto de la razón no son cosas que estén en nuestra potestad: pues algunos son naturalmente deficientes en cuanto a la razón; y otros, sagaces. Luego en la razón no hay pecado.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro XII *De Trinit.*[16]: que el pecado existe en la razón inferior y en la superior.

Solución. *Hay que decir:* El pecado de cualquier potencia consiste en un acto de la misma, como es claro por lo dicho (a. 1.2 y 3). Mas la razón tiene un doble acto. Uno, según su propia esencia con relación a su objeto propio, que es conocer lo verdadero. Mas el otro acto de la razón le corresponde en cuanto es rectora de las otras potencias. Y de ambos modos acontece darse el pecado en la razón. En primer lugar, por error en el conocimiento de lo verdadero: lo cual se le imputa a uno como pecado cuando padece ignorancia o error acerca de aquello que puede y debe saber. Segundo, cuando impera actos desordenados de las potencias inferiores, o también por no refrenarlas después de deliberar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dicha objeción se basa en el fallo de la razón perteneciente al acto propio, acerca de su objeto propio: y esto cuando es falta de conocimiento de lo que uno no puede saber. Entonces tal falta de la razón no es pecado, sino que excusa de pecado: como es claro en los actos de los locos. Mas si la falta de la razón está en aquello que el hombre puede y debe saber, no se excusa totalmente de pecado, sino que la misma falta se le imputa como pecado. El fallo que consiste solamente en dirigir las otras potencias siempre se le imputa como pecado, porque puede obviarlo por su acto propio.

2. *A la segunda hay que decir:* Como expusimos anteriormente (q.17 a.1) al tratar de los actos de la voluntad y de la razón, en cierto modo la voluntad mueve y precede a la razón; y la razón, en cierto modo, a la voluntad: de ahí que el movimiento de la voluntad puede calificarse de racional, y el acto de la razón puede calificarse de voluntario. Y en conformidad con esto se da el pecado en la razón: ya en cuanto que su fallo es voluntario, ya en cuanto que el acto de la razón es principio del acto de la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta a ella es clara por lo dicho (ad 1).

ARTÍCULO 6

¿Está en la razón el pecado de delectación morosa?

In Sent. 2 d.24 q.3 a.1; *De verit.* q.15 a.4.

Objeciones por las que parece que el pecado de delectación morosa no está en la razón[17]:

1. La delectación implica un movimiento de la facultad apetitiva, como he-

16. C.12: ML 42,1008. 17. En cuanto al planteamiento de éste y los siguientes problemas hasta el fin de la cuestión, cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.24 c.5-13 (QR 1,453-460) y S. ALBERTO MAGNO, *Summa de creat.* 1 tr.4 c.69 a.3 (BO 34,700).

mos dicho más arriba (q.31 a.1). Mas la facultad apetitiva se distingue de la razón, que es una facultad aprehensiva. Luego la delectación morosa no está en la razón.

2. Además, por los objetos se puede saber a qué potencia pertenece el acto por el cual la potencia se ordena al objeto. Mas a veces la delectación morosa versa acerca de los bienes sensibles, y no acerca de los bienes de la razón. Luego el pecado de delectación morosa no está en la razón.

3. Más aún: Algo se califica de moroso por su larga duración en el tiempo. Pero la larga duración temporal no es *razón* para que algún acto pertenezca a determinada potencia. Luego la delectación morosa no pertenece a la razón.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro XII *De Trinit.*[18]: que *el consentimiento en los halagos (de la pasión), si se mantiene en la sola delectación del pensamiento, pienso que hay que considerarlo como si la mujer sola comiese el alimento prohibido.* Mas por «la mujer» se entiende la razón inferior, como allí expone él mismo. Luego el pecado de la delectación morosa está en la razón.

Solución. *Hay que decir:* Según ya hemos expuesto (a.5), el pecado acontece estar en la razón a veces en cuanto la razón es rectora de los actos humanos. Mas es evidente que la razón no sólo es rectora de los actos externos, sino también de las pasiones interiores. Y por eso, cuando falla la razón en la dirección de las pasiones interiores, se dice que hay pecado en la razón, como también cuando falla en la dirección de los actos externos. Mas en la dirección de las pasiones internas falla de dos modos. Uno, cuando impera las pasiones ilícitas: v. gr., cuando uno deliberadamente provoca en sí mismo un movimiento de ira o concupiscencia. El otro, cuando no refrena el movimiento ilícito de la pasión: como cuando alguien, después de haber considerado deliberadamente que el movimiento insurgente de la pasión es desordenado, no obstante se entretiene en él y no lo echa afuera. Y en este sentido se dice que el pecado de delectación morosa está en la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La delectación, en efecto, está en la facultad apetitiva como en su principio próximo; pero en la razón está como en el móvil principal, en el sentido que hemos dicho arriba (a.1): que las acciones que no pasan a la materia exterior están en sus principios como en el propio sujeto.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón tiene su propio acto elícito acerca de su propio objeto; pero tiene la dirección respecto de todos los objetos de las facultades inferiores, que pueden ser dirigidas por ella. Y en este sentido pertenece también a la razón la delectación en los objetos sensibles.

3. *A la tercera hay que decir:* La delectación se dice morosa, no por la prolongación en el tiempo, sino porque la razón deliberante se detiene en ella y no la rechaza, *reteniendo y dando vueltas con gusto a aquello que, nada más llegó al ánimo, debió rechazarse,* como dice Agustín en el libro *XII De Trinitate*[19].

ARTÍCULO 7

¿Se verifica en la razón superior el pecado de consentimiento en el acto?

Supra q.15 a.4; *In Sent. 2* d.24 q.3 a.1; *De verit.* q.15 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado de consentimiento en el acto no se verifica en la razón superior:

1. Consentir es un acto de la facultad apetitiva, como anteriormente se ha expuesto (q.15 a.1). Mas la razón es una facultad aprehensiva. Luego el pecado de consentimiento en el acto no se verifica en la razón superior.

2. Además, la razón superior *se aplica a contemplar y consultar las razones eternas,* como dice Agustín en el libro XII *De Trinit.*[20] Mas a veces se consiente en el acto sin consultar las razones eternas: pues no siempre piensa el hombre en las cosas divinas cuando consiente en algún acto. Luego el pecado de consentimiento en el acto no siempre se verifica en la razón superior.

3. Más aún: Así como el hombre puede regular los actos exteriores por las razones eternas, así también (puede re-

18. C.12: ML 42,1007-1008. 19. C.12: ML 42,1008. 20. C.7: ML 42,1005.

gular) las delectaciones internas o las otras pasiones. Mas el consentimiento en la delectación sin *determinarse a cumplirlo* pertenece a la razón inferior, como dice Agustín en el libro XII *De Trinit.*[21] Luego también el consentimiento en el acto del pecado a veces debe atribuirse a la razón inferior.

4. Y todavía más: Así como la razón superior excede a la inferior, así la razón excede a la facultad imaginativa. Mas a veces el hombre procede a obrar por la aprehensión de la facultad imaginativa, sin deliberación alguna de la razón: como cuando uno mueve la mano o el pie sin pensarlo previamente. Luego también a veces la razón inferior puede consentir en el acto del pecado sin la razón superior.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro XII *De Trinit.*[22]: *Si en el consentimiento de usar mal de las cosas que se perciben por los sentidos corporales, se discierne cualquier pecado, de modo que, si se pudiese, se cumpliera también materialmente, debe entenderse que la mujer ha dado el alimento ilícito al varón,* por el cual se significa la razón superior. Luego pertenece a la razón superior consentir en el acto del pecado.

Solución. *Hay que decir:* El consentimiento implica un cierto juicio de aquello en que se consiente: pues así como la razón especulativa juzga y dictamina acerca de las cosas inteligibles, así también la razón práctica juzga y dictamina acerca de las prácticas. Mas hay que tener en cuenta que en todo juicio la sentencia última corresponde al tribunal supremo: como vemos (también) en lo especulativo que la última sentencia sobre alguna proposición se da por recurso a los primeros principios. Mientras queda algún principio más alto, aún es posible examinar por él aquello de que se disputa: por ende, aún está el juicio en suspenso, como no dada aún la sentencia final.

Mas es evidente que los actos humanos se pueden regular por la regla de la razón humana[d], que se toma de las cosas creadas, las cuales conoce el hombre naturalmente; y más allá aún, por la regla de la ley divina, como hemos dicho anteriormente (q.15 a.3). Mas, siendo superior la regla de la ley divina, es lógico que la última sentencia, por la cual, finalmente, se termina el juicio, pertenezca a la razón superior, que atiende a las razones eternas. Mas, cuando hay que juzgar de muchas cosas, el juicio último es de lo último que viene. Pero en los actos humanos lo último que viene es el acto mismo; y la delectación es un preámbulo que induce al acto. Por eso a la razón superior pertenece propiamente el consentimiento en el acto; y a la razón inferior, cuyo juicio es inferior, pertenece el juicio previo, que versa sobre la delectación[e]. Aunque también pueda juzgar de la delectación la razón superior: porque lo que está sujeto al juicio del inferior, está también sujeto al juicio del superior; pero no a la inversa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Consentir es un acto de la facultad apetitiva, no de un modo absoluto, sino consiguientemente a un acto de la razón que delibera y juzga, como hemos dicho anteriormente (q.15 a.3); pues el consentimiento termina en esto: en que la voluntad tiende a lo que ha dictado la razón. Por lo tanto, el consentimiento se puede atribuir a la voluntad y a la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* Por el hecho mismo de que la razón superior no dirija los actos humanos según la ley divina, impidiendo el acto del pecado, se dice que ella misma consiente, piense o no piense en la ley eterna. Si piensa en la ley de Dios, por su acto la desprecia; si no piensa en ella, la descuida por una cierta omisión. Por tanto, (resulta) de todas las maneras que el consentimiento en el acto del pecado procede de la ra-

21. C.12: ML 42,1008. 22. C.12: ML 42,1008.

d Cf. cuestión 71 notas *a* y *e*.

e Los términos *razón superior* y *razón inferior* están tomados de S. Agustín, como advierte Santo Tomás en la primera parte (q.79 a.9). Se refieren a dos funciones de la razón. La *razón superior* juzga de la conducta conforme a los valores esenciales del hombre, los cuales tienen su raíz en la voluntad de Dios creador. En cambio, la *razón inferior* juzga conforme a valores parciales, inmediatos y perentorios, sin cuidar de los valores esenciales.

zón superior, porque, como dice Agustín en el libro XII *De Trinit.*[23], *no es posible determinarse eficazmente con la mente a perpetrar una acción mala si aquella intención de la mente, en la que está la suma potestad de mover los miembros a obrar o impedirles de ello, no cede a la acción o la sirve.*

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la razón superior puede dirigir o refrenar el acto exterior, considerando la ley eterna, (puede hacerlo) también con la delectación interior. Sin embargo, antes de que se llegue al juicio de la razón superior, a veces la razón inferior, en seguida que la sensualidad propone la delectación, la acepta, deliberando según las razones temporales: y entonces el consentimiento en la delectación pertenece a la razón inferior. Mas, si persevera uno en tal consentimiento consideradas las razones eternas, ya tal consentimiento pertenece a la razón superior.

4. *A la cuarta hay que decir:* La aprehensión de la facultad imaginativa es repentina y sin deliberación; y por ello puede producir algún acto antes de que la razón superior o inferior tenga también tiempo de deliberar. Mas el juicio de la razón inferior es con deliberación, que requiere tiempo, en el cual también puede deliberar la razón superior. Por lo tanto, si no reprime por su deliberación el acto de pecar, se le imputa.

ARTÍCULO 8

¿Es pecado mortal el consentimiento en la delectación?

Infra q.88 a.5 ad 2; *In Sent. 2* d.24 q.3 a.4: *De verit.* q.15 a.4; *Quodl.* 12 q.22 a.1.

Objeciones por las que parece que el consentimiento en la delectación no es pecado mortal:

1. Consentir en la delectación corresponde a la razón inferior, a la cual no pertenece atender a las razones eternas o a la ley divina y, por consiguiente, tampoco separarse de ellas. Mas todo pecado mortal consiste en la aversión de la ley divina, como es claro por la definición de pecado mortal de Agustín, puesta anteriormente (q.71 a.6). Luego el consentimiento en la delectación no es pecado mortal.

2. Además, consentir en algo no es malo, a no ser que sea malo aquello en que se consiente. Mas *aquello por lo cual una cosa es tal, es superior a ella (en eso mismo)*[24], o al menos no menor. Por consiguiente, aquello en que se consiente no puede ser menos malo que el consentimiento. Pero la delectación sin obra no es pecado mortal, sino sólo venial. Luego tampoco es pecado mortal el consentimiento en la delectación.

3. Más aún: Las delectaciones difieren en bondad y malicia según la diferencia de las acciones, como dice el Filósofo en el libro X de los *Éticos*[25]. Pero una acción es el pensamiento interior y otra el acto exterior, como la fornicación. Luego también la delectación consiguiente al acto interior del pensamiento difiere tanto en malicia de la delectación de la fornicación cuanto difiere el pensamiento interior del acto exterior. Y, consiguientemente, también difiere del mismo modo el consentir en uno u otro. Mas el pensamiento interior no es pecado mortal; ni tampoco el consentimiento en el pensamiento. Luego, consiguientemente, tampoco el consentimiento en la delectación.

4. Todavía más: El acto externo de la fornicación o del adulterio no es pecado mortal por razón de la delectación, que también se da en el acto matrimonial; sino por razón del desorden de dicho acto. Mas aquel que consiente en la delectación, no por eso consiente en el desorden del acto. Luego no parece que peque mortalmente.

5. Además, el pecado de homicidio es más grave que el de simple fornicación. Pero consentir en la delectación consiguiente al pensamiento de homicidio no es pecado mortal. Luego mucho menos será pecado mortal consentir en la delectación consiguiente al pensamiento de fornicación.

6. Y también, Agustín dice que la oración dominical se recita a diario para la remisión de los pecados veniales[26]. Mas (el mismo) Agustín enseña que el consentimiento en la delectación hay que

23. C.12: ML 42,1008. 24. ARISTÓTELES, *Post.* 1.1 c.2 n.5 (BK 79a29-32): S. TH., lect.4 n.42. 25. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1175b26): S. TH., lect.8 n.2050. 26. *Enchirid.* c.71: ML 40,265; *De fide et oper.* c.26: ML 40,228.

borrarlo por la oración dominical, pues en el libro XII *De Trinit.*[27] dice que *esto es mucho menor pecado que si se determinase ponerlo por obra; y por eso también hay que pedir perdón de tales pensamientos, golpearse el pecho y decir: «perdónanos nuestras deudas»*. Luego el consentimiento en la delectación es pecado venial.

En cambio está lo que Agustín añade poco después: *El hombre entero se condenará, a no ser que por la gracia del Mediador se le perdonen aquellas cosas que, sin voluntad de ponerlas por obra, mas, sin embargo, con ánimo de deleitarse en ellas, se estima ser sólo pecados de pensamiento.* Mas ninguno se condena sino por el pecado mortal. Luego el consentimiento en la delectación es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* En cuanto a esto hubo diversas opiniones. Algunos[28] dijeron que el consentimiento en la delectación no es pecado mortal, sino sólo venial. Mas otros[29] dijeron que es pecado mortal: y esta opinión es más común y más verosímil. Hay, pues, que tener en cuenta que, siendo toda delectación consecuencia de una acción, como se dice en el libro X de los *Éticos*[30], y que toda delectación tiene su objeto, cualquier delectación se puede relacionar con dos cosas: con la acción consiguiente y con el objeto en el que uno se deleita. Mas acaece que una acción puede ser objeto de delectación como cualquier otra cosa: porque la acción misma puede considerarse como bien y fin, en el que uno, deleitándose, descansa. Y a veces, ciertamente, la misma acción que acompaña a la delectación es objeto de delectación: en cuanto la facultad apetitiva, cuyo es el deleitarse, se vuelve sobre la acción misma como sobre un bien; por ejemplo, cuando uno piensa y se deleita de eso mismo que piensa en cuanto es grato ese pensamiento. Mas a veces la delectación consiguiente a una acción, v. gr., un pensamiento, tiene por objeto otra acción como cosa pensada; y entonces tal delectación proviene de la inclinación del apetito, no, ciertamente, al pensamiento, sino a la acción pensada.

Así, pues, uno que piensa en la fornicación se puede deleitar de dos cosas: primero, del pensamiento mismo; y segundo, de la fornicación pensada. Mas la delectación acerca del pensamiento mismo se deriva de la inclinación del apetito al pensamiento mismo. Y el pensamiento mismo de suyo no es pecado mortal; más aún, a veces es sólo venial, cuando uno piensa inútilmente; y a veces, sin pecado de todo, v. gr., cuando piensa útilmente en ella, como cuando quiere predicar o disputar de ello. Y por tanto, consiguientemente, la afección y delectación que es tal acerca de la fornicación no es pecado mortal por su género; sino que a veces es pecado venial; y a veces, nulo. Por tanto, tampoco es pecado mortal el consentimiento en tal delectación. Y en este sentido la primera opinión es verdadera.

Mas, que uno pensando en la fornicación se deleite del acto mismo pensado, ello procede de que su afecto está inclinado a dicho acto. De ahí que el que uno consienta en tal delectación no es otra cosa que consentir en que su afecto esté inclinado a la fornicación: pues ninguno se deleita sino en aquello que es conforme a su apetito. Pero es pecado mortal que uno elija por deliberación que su afecto se conforme con cosas que de suyo son pecado mortal. Por lo tanto, tal consentimiento en la delectación del pecado mortal es pecado mortal, como sostiene la segunda opinión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El consentimiento en la delectación puede ser, no sólo de

27. C.12: ML 42,1008. 28. Parece referirse a S. Alberto Magno; cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de creat.* 1 tr.4 q.69 a.3 (BO 34,713 b): «Entonces no se juzga morosa en aquel juicio, o no ser cuando empieza a mover la razón al consentimiento en la acción o a gozar de la delectación»; cf. *Sed contra* 2 (BO 34,709). El mismo ALBERTO MAGNO, *In Sent. 2* d.24 a.13: «Entonces la mujer come venialmente» (BO 27,412 a). Más claramente aún expresa su sentencia en la *Summa Theol. 2* tr.15 q.94 a.6: «Adhuc quaeritur» (BO 33,208 b) y «Ad ultimum quod quaeritur» (BO 33,209 b). 29. *In Sent. 2* d.24 c.3 a.4: «Como dice el MAESTRO y las palabras de AGUSTÍN parecen sonar» (cf. *De Trinit.* 1.12 c.12: ML 42,1008 y *De Genes. contra manich.* 1.2 c.14: ML 34,207). Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent. 2* d.24 p.2 a.2 q.2 (QR 2,599ss), quien recuerda también la sentencia susodicha de Alberto Magno, y dice de esta opinión: «Ha de mantenerse la vía más segura, cualquiera que sea la verdad de la cosa» (p.602 b). 30. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 1175a5): S. TH., lect.6 n.2025-2026.

la razón inferior, sino también de la superior, como hemos dicho (a.7). Y con todo también la misma razón inferior puede separarse de las razones eternas. Porque, aunque no atiende a ellas para regular en conformidad con las mismas, lo cual es propio de la razón superior; sin embargo, atiende a ellas como regulada por las mismas. Y así puede pecar mortalmente, separándose de ellas. Pues los actos de las facultades inferiores, y también los de los miembros externos, pueden ser pecado mortal en cuanto falla la ordenación de la razón superior que los regula en conformidad con las leyes eternas.

2. *A la segunda hay que decir:* El consentimiento en un pecado que es venial por su género, es pecado venial. Y según esto se puede concluir que el consentimiento en la delectación que versa sobre el pensamiento vano de la fornicación, es pecado venial. Mas la delectación que se da en el acto mismo de la fornicación es pecado mortal por su género. Pero que antes del consentimiento sea sólo pecado venial, es accidental; esto es, por la imperfección del acto. Esta imperfección cesa por el consentimiento deliberado que sobreviene. De ahí que por él sea llevado a su naturaleza, (de modo) que venga a ser pecado mortal.

3. *A la tercera hay que decir:* Dicha objeción se basa en la delectación que tiene el pensamiento por objeto.

4. *A la cuarta hay que decir:* La delectación que tiene el acto exterior por objeto no puede darse sin complacencia en el acto exterior como tal, aun cuando no decida uno ponerlo por obra por la prohibición de algún superior. Por ende, el acto viene a ser desordenado y, consiguientemente, la delectación será desordenada.

5. *A la quinta hay que decir:* También es pecado mortal el consentimiento en la delectación que proviene de la complacencia en el acto mismo de homicidio pensado. Mas no el consentimiento en la delectación que proviene de la complacencia del pensamiento sobre el homicidio.

6. *A la sexta hay que decir:* La oración dominical no sólo hay que decirla contra los pecados veniales, sino también contra los mortales.

ARTÍCULO 9

¿Puede haber pecado venial en la razón superior en cuanto rectora de las facultades inferiores?

In Sent. 2 d.24 q.3 a.5; *De verit.* q.15 a.5; *De malo* q.7 a.5.

Objeciones por las que parece que en la razón superior, en cuanto rectora de las facultades inferiores —esto es, en cuanto consiente en el acto del pecado—, no puede darse el pecado venial:

1. En el libro XII *De Trinit.* [31] dice Agustín que *la razón superior se aplica a las razones eternas.* Mas pecar mortalmente es por apartarse de las razones eternas. Luego parece que en la razón superior no puede darse otro pecado que el mortal.

2. Además, en la vida espiritual la razón superior tiene la categoría de principio, como también el corazón en la vida corporal. Pero las enfermedades del corazón son mortales. Luego los pecados de la razón superior son mortales.

3. Más aún: El pecado venial resulta mortal si se comete por desprecio. Mas no parece ser sin desprecio el que uno deliberadamente peque también venialmente. Ahora bien, siendo siempre el consentimiento de la razón superior con deliberación de la ley divina, parece que no puede ser sin pecado mortal, a causa del desprecio de la ley divina.

En cambio está (el hecho de) que el consentimiento en el acto del pecado pertenece a la razón superior, como hemos dicho más arriba (a.8). Mas el consentimiento en el acto del pecado venial es pecado venial. Luego en la razón superior puede darse pecado venial.

Solución. *Hay que decir:* Según enseña Agustín, en el libro XII *De Trinit.*[32], la razón superior *se aplica a contemplar y a consultar las razones eternas:* a contemplarlas (o considerarlas) en cuanto a su verdad; y a consultarlas en cuanto que por las razones eternas juzga y ordena todo lo demás; y a esto corresponde el que consienta en un acto o disienta de él, deliberando por las razones eternas. Mas

31. C.7: ML 42,1005. 32. C.7: ML 42,1005.

ocurre que el desorden del acto en que consiente (en el pecado venial), no es contrario a las razones eternas, puesto que no es con separación del fin último, como es la contrariedad del pecado mortal, sino fuera de ellas, como el acto del pecado venial. Por tanto, cuando la razón superior consiente en un acto de pecado venial, no se separa de las razones eternas. Por consiguiente, no peca mortalmente, sino venialmente.

Respuesta a las objeciones: 1. Y con esto está clara la respuesta a la primera objeción.

2. *A la segunda hay que decir:* Se da una doble enfermedad del corazón. Una que ataca a su mismo ser, inmutando su complexión natural: tal enfermedad siempre es mortal. Mas hay otra enfermedad del corazón debida a algún desorden del mismo o de su movimiento, o de algunas de las cosas que le rodean: tal enfermedad no siempre es mortal. Semejantemente se da pecado mortal en la razón superior siempre que se suprime la ordenación misma de la razón superior a su propio objeto, que son las razones eternas. Mas cuando (sólo) hay un desorden en cuanto a esto, no es pecado mortal, sino venial.

3. *A la tercera hay que decir:* El consentimiento deliberado en el pecado no siempre es desprecio de la ley divina, sino solamente cuando el pecado es contrario a la ley divina.

ARTÍCULO 10

¿Puede haber pecado venial en la razón superior considerada en sí misma?

In Sent. 2 d.24 q.3 a.5; *De verit.* q.15 a.5; *De malo* q.7 a.1 ad 12; a.5.

Objeciones por las que parece que en la razón superior, considerada en sí misma, esto es, en cuanto atiende a las razones eternas, no puede darse el pecado venial:

1. El acto de una potencia no se ve que falle si no es por estar desordenado en cuanto a su objeto. Mas el objeto de la razón superior son las razones eternas, de las cuales no cabe desordenarse sino por el pecado mortal. Luego en la razón superior, considerada en sí misma, no puede darse el pecado venial.

2. Además, siendo la razón una facultad deliberativa, el acto de la razón siempre es con deliberación. Ahora bien, todo movimiento desordenado en lo que se refiere a Dios, si es con deliberación, es pecado mortal. Luego en la razón superior considerada en sí misma nunca se da el pecado venial.

3. Más aún: A veces acaece que el pecado por sorpresa es venial; pero el pecado con deliberación es pecado mortal, por el hecho de que la razón deliberante recurre a algún bien mayor, obrando contra el cual peca más gravemente: cuando, por ejemplo, la razón delibera acerca de un acto deleitable desordenado, que es contra la ley de Dios, peca más gravemente consintiendo que si sólo considerase que es contra la virtud moral. Pero la razón superior no puede recurrir a algo más alto que su propio objeto. Luego si el movimiento por sorpresa no es pecado mortal, tampoco la deliberación subsiguiente le hará que sea pecado mortal: lo cual claramente es falso. Luego en la razón superior, considerada en sí misma, no puede darse el pecado venial.

En cambio está (el hecho de que) el movimiento repentino contra la fe es pecado venial. Y pertenece a la razón superior considerada en sí misma. Luego en la razón superior, considerada en sí misma, puede darse el pecado venial.

Solución. *Hay que decir:* La razón superior se refiere de un modo a su objeto y de otro modo a los objetos de las facultades regidas por ella. No se refiere a los objetos de las facultades inferiores sino en cuanto consulta las razones eternas a propósito de ellas. Por consiguiente, no se refiere a ellas sino por vía de deliberación. Ahora bien, el consentimiento deliberado en aquello que es mortal por su género, es pecado mortal. Y, por tanto, la razón superior peca siempre mortalmente si son pecado mortal los actos de las facultades inferiores en que consiente.

Mas acerca del objeto propio tiene dos actos; esto es: la simple mirada (o intuición) y la deliberación, en cuanto que consulta también las razones eternas acerca de su propio objeto. Respecto de la simple mirada (o intuición) puede tener algún movimiento desordenado acerca de las cosas divinas, como cuando

uno experimenta un movimiento repentino contra la fe. Y aunque el pecado de infidelidad sea pecado mortal por su género, sin embargo, el movimiento repentino de infidelidad es pecado venial. Porque el pecado mortal no es más que contra la ley de Dios. Mas algo de lo que pertenece a la fe puede repentinamente presentársele a la razón bajo alguna otra formalidad antes de que consulte o pueda consultar sobre ello la razón eterna, esto es, la ley de Dios: como si alguien de repente ve la resurrección de los muertos como imposible según la naturaleza y, al mismo tiempo que lo ve, se resiste (a creerla) antes de que tenga tiempo de deliberar qué es lo que, según la ley divina, nos ha propuesto la tradición para creer. Mas, si después de esta deliberación persiste el movimiento de infidelidad, es pecado mortal.

Por consiguiente, acerca del objeto propio, aunque sea pecado mortal por su género, la razón superior puede pecar venialmente en los movimientos repentinos; o también mortalmente por el consentimiento deliberado. Mas, en aquellas cosas que pertenecen a las facultades inferiores, siempre peca mortalmente en las que son mortales por su propio género; mas no en las que según su género son pecados veniales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado que es contra las razones eternas, aunque sea pecado mortal por su género, sin embargo, puede ser pecado venial por la imperfección del acto repentino, como hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* En las cosas prácticas, a la razón, cuya es la deliberación, pertenece también la simple mirada (o intuición) de aquello de lo que procede la deliberación: como también en las especulativas corresponde a la razón silogizar y formar proposiciones. Y por eso también la razón puede tener movimientos repentinos.

3. *A la tercera hay que decir:* Una misma cosa puede ser objeto de diversas consideraciones, de las que una es superior a la otra; así, la existencia de Dios puede considerarse o en cuanto es cognoscible por la razón humana, o en cuanto se cree por la revelación divina, que es una consideración más alta. Y por eso, aunque el objeto de la razón superior sea algo altísimo según la naturaleza de la cosa, sin embargo, es aún reducible a alguna consideración más alta. Por esta razón, lo que en el movimiento repentino no era pecado mortal, viene a ser pecado mortal por la deliberación que lo lleva a una consideración más alta, según hemos expuesto arriba (en sol.).

CUESTIÓN 75

Las causas del pecado en general

A continuación vamos a tratar de las causas del pecado: primero en general (q.75) y luego en especial (q.76).

En cuanto a lo primero se plantean cuatro problemas:

1. ¿Tiene causa el pecado?—2. ¿Tiene una causa interior?—3. ¿Tiene alguna causa exterior?—4. ¿Un pecado es causa de otro pecado?

ARTÍCULO 1

¿Tiene causa el pecado?

1 q.49 a.1; *In Sent. 2* d.34 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado no tiene causa:

1. El pecado tiene razón de mal, como hemos dicho (q.71 a.6). Pero el mal no tiene causa, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*[1] Luego el pecado no tiene causa.

2. Además, causa es aquello *a lo que se sigue algo por necesidad.* Mas lo que es por necesidad no parece sea pecado, pues todo pecado es voluntario. Luego el pecado no tiene causa.

3. Más aún: Si el pecado tiene causa, o tiene por causa el bien, o el mal. Pero no el bien: porque el bien no produce más que bien: pues *no puede el árbol bueno dar frutos malos,* como se dice en Mt 7,18. E igualmente tampoco el mal puede ser causa del pecado: porque el mal de la pena sigue al pecado; y el mal de la culpa es el pecado mismo. El pecado, pues, no tiene causa.

En cambio está (el hecho y axioma de) que todo lo que existe (o sucede) tiene causa, pues, como dice Job 5,6: *nada se hace en la tierra sin causa.* Pero el pecado se hace, pues es *un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios*[2]. Luego el pecado tiene causa.

Solución. *Hay que decir:* El pecado es un acto desordenado. Por parte, pues, del acto tiene su causa directa, como cualquier otro acto. Mas por parte del desorden tiene causa del mismo modo que pueden tener causa la negación o la privación. Pero a la negación de algo se puede asignar una doble causa. Primero, la falta de causa, esto es, la negación de la causa misma es causa de la negación en sí: quitada la causa, se quita el efecto; así, la causa de la oscuridad es la ausencia del sol. Segundo, la causa de la afirmación a la que sigue la negación, es accidentalmente causa de la negación consiguiente: así el fuego, causando calor en virtud de su tendencia principal, consiguientemente, es causa de la privación del frío. El primero de estos (modos de causalidad) puede bastar para la mera negación. Mas, como el desorden del pecado y cualquier mal no sea mera negación, sino privación de aquello que a una cosa le compete naturalmente y debe tener, es necesario que tal desorden tenga una causa agente accidental: pues lo que es natural y se debe tener nunca faltaría sino por alguna causa que lo impide. Y según esto hay costumbre de decir que el mal —que consiste en cierta privación— tiene una causa deficiente, o eficiente accidental.

Mas toda causa accidental se reduce a otra esencial (o directa). Como, pues, el pecado por parte del desorden tenga una causa eficiente accidental, mas por parte del acto tenga una causa eficiente esencial (o directa), síguese que el desorden del pecado resulta de la causa misma del acto. Así pues, la voluntad carente de la dirección de la regla de la razón[a] y de la

1. § 30: MG 3,732: S. TH., lect.22 n.576.

2. S. AGUSTÍN, *Contra Faust.* 1.22 c.27: ML 42,418.

---

a Cf. cuestión 73 nota *a.*

ley divina, tendiendo a un bien mudable, es causa directa del acto del pecado, e indirecta del desorden del acto, que está fuera de su intención: pues la falta de orden en el acto proviene del defecto de dirección en la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado no sólo denota la privación misma del bien, que es el desorden, sino que denota el acto bajo tal privación, la cual tiene razón de mal. Y de qué modo tenga causa, lo acabamos de decir (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Si aquella definición de causa ha de verificarse universalmente, debe entenderse acerca de la causa suficiente y no impedida. Pues acontece que una cosa es causa suficiente de otra y, sin embargo, su efecto no se sigue necesariamente por un impedimento que sobreviene; en otro caso se seguiría que todas las cosas sucederían por necesidad, como es claro por el libro VI de los *Metafísicos* [3]. Así pues, aunque el pecado tenga su causa, sin embargo, no se sigue que sea necesaria: porque el efecto puede ser impedido.

3. *A la tercera hay que decir:* Según hemos expuesto (en sol.), la causa del pecado es la voluntad, que no aplica la regla de la razón o de la ley divina. Mas esto, que consiste en no emplear la regla de la razón o de la ley divina, de suyo no tiene razón de mal —ni de pena ni de culpa— antes de que se aplique a la acción. Por donde, según esto, la causa del primer pecado no es mal alguno, sino un bien falto de algún otro bien.

ARTÍCULO 2

¿Tiene el pecado una causa interior?

1 q.49 a.1; *In Sent.* 2 d.34 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado no tiene una causa interior:

1. Lo que es más interior a una cosa siempre está presente. Si, pues, el pecado tuviera una causa interior, el hombre pecaría siempre, ya que, puesta la causa, se sigue el efecto.

2. Además, una cosa no es causa de sí misma. Mas los movimientos internos del hombre son pecado. Luego no son causa del pecado.

3. Más aún: Todo lo que hay dentro del hombre o es natural o voluntario. Pero lo que es natural no puede ser causa del pecado: porque el pecado es *contra la naturaleza*, como dice el Damasceno [4]. Y lo que es voluntario, si es desordenado, ya es pecado. Luego ninguna cosa interior puede ser la causa del primer pecado.

En cambio está lo que dice Agustín [5]: que *la voluntad es la causa del pecado.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (a.1), la causa directa del pecado debe considerarse por parte del acto mismo. Mas puede indicarse una causa interior y mediata del acto humano y otra inmediata. La causa inmediata del acto humano es la razón y la voluntad, según la cual el hombre es libre en su albedrío. La causa remota es la aprehensión de la parte sensitiva y también el apetito sensitivo. Así pues, como la voluntad se mueve a algo según la razón por el juicio de ésta, así también el apetito sensitivo se inclina a algo por la aprehensión de los sentidos. Y esta inclinación a veces arrastra a la voluntad y a la razón, como se verá más abajo (q.77 a.1). Por consiguiente, se puede señalar una causa interior doble del pecado. Una próxima, por parte de la razón y de la voluntad; y otra remota, por parte de la imaginación y del apetito sensitivo.

Mas, como dijimos arriba (a.1) que la causa del pecado es un bien aparente que mueve con carencia del motivo debido, esto es, de la regla de la razón o de la ley divina, ese mismo motivo, que es el bien aparente, pertenece a la aprehensión del sentido y al apetito. Pero la ausencia misma de la regla debida pertenece a la razón, a la cual corresponde por naturaleza considerar dicha regla. Mas la perfección misma del acto voluntario del pecado pertenece a la voluntad; de modo que el mismo acto de la voluntad, supuestas estas premisas, ya es un cierto pecado.

3. ARISTÓTELES, 1.5 c.3 n.1 (BK 1027a29): S. TH., 1.6 lect.3 n.1191. 4. *De fide orth.*, 1.2 c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976; 1.4 c.20: MG 94,1196. 5. *De lib. arb.* 1.3 c.17: ML 32,1294; *De duabus an.*, c.10.11: ML 42,104.105.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que es intrínseco como potencia natural siempre se da; mas lo que es intrínseco como acto interior de la facultad apetitiva o aprehensiva no siempre se da. La misma potencia, que es la voluntad, es causa potencial del pecado; pero se reduce al acto por los movimientos previos, tanto de la parte sensitiva primero, como de la razón después. Pues la razón a veces falla en la consideración de la regla debida, por el hecho de que se le propone algo apetecible según el sentido, y el apetito sensitivo se inclina a ello. Y así la voluntad cumple el acto del pecado. Mas, puesto que los movimientos previos no siempre están en acto, tampoco el pecado está siempre en acto.

2. *A la segunda hay que decir:* No todos los movimientos interiores son de la esencia del pecado, el cual consiste principalmente en el acto de la voluntad, sino que algunos preceden y otros siguen al pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquello que es causa del pecado como potencia que realiza el acto, es natural. También el movimiento de la parte sensitiva, del que se sigue el pecado, a veces es natural, como cuando uno peca por el apetito del alimento. Mas el pecado resulta innatural por el hecho de apartarse de la regla natural que el hombre debe tener en cuenta según su naturaleza.

ARTÍCULO 3

¿Tiene causa exterior el pecado?

Infra q.80 a.1 y 3; *De malo* q.3 a.3 y 4.

Objeciones por las que parece que el pecado no tiene causa exterior:

1. El pecado es un acto voluntario. Mas lo voluntario es de las cosas que hay en nosotros; y así no tienen causa exterior. Luego el pecado no tiene causa exterior.

2. Además, así como la naturaleza es un principio interior, así también lo es la voluntad. Pero el pecado en las cosas naturales nunca acaece sino por una causa interior: por ejemplo, los partos de monstruos provienen de la corrupción de algún principio interior. Luego tampoco en lo moral puede darse el pecado sino por una causa interior. El pecado, pues, no tiene una causa exterior.

3. Más aún: Multiplicada la causa, se multiplica el efecto. Pero cuanto son más y mayores las cosas que exteriormente inducen a pecar, tanto menos se le imputa a uno como pecado aquello que obra desordenadamente. Luego nada exterior es causa del pecado.

En cambio está lo que se dice en los Núm 31,16: *¿Acaso no son éstas las que engañaron a los hijos de Israel y les hicieron prevaricar contra el Señor con el pecado de Fogor?* Luego algo exterior puede ser causa que hace pecar.

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos arriba (a.2), la causa interior del pecado es la voluntad, como consumadora del acto del pecado; y la razón, en cuanto que carece de la regla debida; y el apetito sensitivo, que inclina (al mal). Así, pues, una cosa externa puede ser causa del pecado de tres modos: o porque mueva inmediatamente a la voluntad misma; o porque mueva a la razón; o porque mueva al apetito sensitivo. Mas a la voluntad no la puede mover nadie si no es Dios, según hemos dicho anteriormente (q.9 a.6), y Dios no puede ser causa del pecado, como demostraremos más abajo (q.79 a.1). Por donde resta que ninguna cosa exterior puede ser causa del pecado a no ser en cuanto mueva a la razón, como el hombre o el demonio que persuade a pecar; o moviendo el apetito sensitivo, como lo mueven algunas cosas sensibles externas. Mas ni la persuasión exterior mueve necesariamente a la razón en las cosas prácticas; ni tampoco mueven necesariamente al apetito sensitivo las cosas propuestas exteriormente, a no ser que acaso esté dispuesto de algún modo; y con todo, tampoco el apetito sensitivo mueve necesariamente a la razón y la voluntad. Por consiguiente, algo exterior puede ser una cierta causa que mueva a pecar, induciendo, aunque no suficientemente, al pecado. Pues la causa única que realiza suficientemente el pecado, es sólo la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por el hecho de que las cosas exteriores que mueven a pecar no induzcan (a ello) suficientemente y por necesidad, se sigue que queda en nosotros el poder pecar y no pecar.

2. *A la segunda hay que decir:* Por el

hecho de que se ponga una causa interior del pecado, no se excluyen las exteriores: pues lo exterior no es causa del pecado sino mediante la causa interior, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Multiplicadas las causas exteriores que inclinan a pecar, se multiplican los actos de pecado: pues muchas de esas causas inclinan a pecar y muchas veces. Mas, sin embargo, disminuye la razón de culpa, que consiste en que algo sea voluntario y esté en nuestra facultad.

ARTÍCULO 4

¿Un pecado es causa de otro pecado?

In Sent. 2 d.36 a.1; d.42 q.2 a.1 y 3; *De malo* q.8 a.1; *In Rom.* c.1 lect.7.

Objeciones por las que parece que un pecado no es causa de otro pecado:

1. Cuatro son los géneros de causas, y ninguno parece convenir con que un pecado sea causa de otro pecado. Pues el fin tiene razón de bien, lo cual no compete al pecado, que por esencia es malo. Y por la misma razón, el pecado tampoco puede ser causa eficiente: porque el mal no es una causa operante, sino que es *débil e impotente,* como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*[6] Y la causa material y formal parecen tener lugar sólo en los cuerpos naturales, que están compuestos de materia y forma. Luego el pecado no puede tener causa material y formal.

2. Además, *producir una cosa semejante a sí es propio del ser perfecto,* como se dice en el libro IV de los *Meteor.*[7] Pero el pecado, por su misma naturaleza, es imperfecto. Luego un pecado no puede ser causa de otro pecado.

3. Más aún: Si la causa de este pecado es otro, por la misma razón la causa de este otro será otro pecado, y así se iría hasta el infinito, lo cual es absurdo. Luego un pecado no es causa de otro pecado.

En cambio está lo que dice Gregorio, comentando a *Ezequiel*[8], *el pecado que no se borra pronto por la penitencia es pecado y causa de pecado.*

Solución. *Hay que decir:* Teniendo el pecado causa por parte del acto, un pecado puede ser causa de otro del mismo modo que un acto humano puede ser causa de otro. Sucede, pues, que un pecado puede ser causa de otro según los cuatro géneros de causas. Primero, según el modo de la causa eficiente o motora, tanto directa como indirectamente. Indirecta, como el que remueve un impedimento se dice móvil indirecto; cuando, pues, alguien, por un acto pecaminoso, pierde la gracia, o la caridad, o el pudor, o cualquiera otra cosa que le retraía del pecado, cae por eso mismo en otros pecados; y así, el primer pecado es causa indirecta de otros pecados. Directamente, como cuando por un acto pecaminoso se dispone uno a cometer más fácilmente otro acto similar; pues los actos son causa de las disposiciones y los hábitos, que inclinan a actos semejantes. Según el género de causa material, un pecado es causa de otro en cuanto le prepara la materia: así, la avaricia prepara la materia para el litigio, que generalmente es por las riquezas acumuladas. Según el género de causa final, un pecado es causa de otro en cuanto que, por motivo de un pecado, alguien comete otro pecado: como cuando uno cae en la simonía por la ambición; o en la fornicación, por el hurto. Y, puesto que en lo moral el fin proporciona la forma, según hemos expuesto anteriormente (q.1 a.3; q.18 a.6), de ahí se sigue también que un pecado es la causa formal de otro: Por lo tanto, en el acto de fornicación que se comete por el hurto, la fornicación es como lo material, y el hurto, como lo formal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado en cuanto desordenado tiene razón de mal; pero en cuanto es un cierto acto, tiene por fin algún bien, al menos aparente. Y así, por parte del acto puede ser causa de otro pecado tanto final como eficiente; aunque no por parte del desorden. El pecado tiene materia no de la cual, sino acerca de la cual (es); y forma la tiene por el fin. Por ello un pecado puede decirse causa de otro pecado según los cuatro géneros de causas, como hemos dicho (en sol.).

6. § 31: MG 3,732: S. TH., lect.22 n.579. 7. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 380a14): S. TH., lect.4 n.319. 8. L.1 hom.11: ML 76,915.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado es imperfecto con imperfección moral en cuanto a su desorden; pero en cuanto acto puede tener la perfección de la naturaleza, y así puede ser causa de otro pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* No toda causa del pecado es pecado. Por ende, no es necesario proceder hasta el infinito, sino que se puede llegar a algún pecado primero cuya causa no sea otro pecado.

CUESTIÓN 76

De las causas del pecado en especial: la ignorancia

Ahora vamos a tratar de las causas del pecado en especial. Primero, de las causas internas (q.76-78); segundo, de las exteriores (q.79-83); y tercero, de los pecados que son causa de otros pecados (q.84).

El primer apartado de éstos se subdivide en tres partes: pues en primer lugar trataremos de la ignorancia (q.76), que es causa del pecado por parte de la razón; en segundo lugar, de la debilidad o pasión, que es causa del pecado por parte del apetito sensitivo (q.77); y en tercer lugar, de la malicia, que es causa del pecado por parte de la voluntad (q.78).

En cuanto a lo primero se plantean cuatro problemas:

1. ¿La ignorancia es causa de pecado?—2: ¿Es pecado la ignorancia?—3. ¿Excusa totalmente de pecado?—4. ¿Disminuye el pecado?

ARTÍCULO 1

¿Puede ser causa de pecado la ignorancia?

Infra a.3; *In Ethic.* 3 lect.3; *De malo* q.3 a.6.

Objeciones por las que parece que la ignorancia no puede ser causa de pecado:

1. Porque lo que no es, no es causa de nada. Pero la ignorancia es «no ser», pues es una cierta privación de conocimiento. Luego la ignorancia no es causa de pecado.

2. Además, las causas del pecado se toman por razón de la conversión (a las criaturas), como ,es claro por lo dicho anteriormente (q.75 a.1). Mas la ignorancia parece referirse a la aversión. Luego no debe considerarse como causa de pecado.

3. Más aún: Todo pecado se verifica en la voluntad, como hemos dicho más arriba (q.74 a.1). Pero la voluntad no se va sino tras algo conocido, porque el objeto de la voluntad es el bien conocido. Luego la ignorancia no puede ser causa de pecado.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De natura et gratia*[1]: que *algunos pecan por ignorancia.*

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo, en el libro VIII de los *Físicos*[2], la causa motora es doble: una directa y otra indirecta. Es directa la que mueve por su propia fuerza; así, el principio generativo es una causa que mueve (los elementos) graves y ligeros. Y es indirecta si remueve un impedimento, o es ella misma la remoción del impedimento. Y de este modo la ignorancia puede ser causa del acto pecaminoso: pues es la privación del conocimiento perfectivo de la razón que impide el acto pecaminoso, en cuanto que dirige los actos humanos.

Pero hay que tener en cuenta que la razón es rectora de los actos humanos según un doble conocimiento: esto es, universal y particular. Pues, razonando sobre lo que debe hacer, emplea un silogismo, cuya conclusión es el juicio, o elección u operación. Mas las acciones tienen lugar en (el terreno de) los singulares. Por donde la conclusión del silogismo práctico es singular. Mas una proposición singular no se deduce de una universal sino mediante alguna proposición singular; así, uno es impedido del acto del parricidio porque sabe que no se debe matar al padre propio y porque sabe que éste es su padre. La ignorancia de una y otra cosa puede ser causa del parricidio; esto es, la del principio universal, que es una cierta regla de la razón, y la de la circunstancia singular.

1. C.67: ML 44,287; cf. *De lib. arb.* 1.3 c.18: ML 32,1295. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 254b7): S. TH., lect.7 n.1022.

Por donde se ve claro que no es causa del pecado cualquier ignorancia del que peca, sino sólo aquella que sustrae el conocimiento impeditivo del acto pecaminoso. Por lo tanto, si la voluntad de uno estuviese dispuesta de tal manera que no se contuviese del acto del parricidio aun si reconociese a su padre, el no saber que es su padre no sería para éste causa del pecado, sino algo concomitante del mismo. Y, por ende, ese tal no peca *por ignorancia,* sino que peca *ignorando,* según el Filósofo, en el libro III de los *Éticos*[3].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El no ser no puede ser causa directa de algo; pero puede ser causa indirecta, como remoción de los impedimentos.

2. *A la segunda hay que decir:* Como el conocimiento, de que priva la ignorancia, considera el pecado por parte de la conversión (a las criaturas), así también la ignorancia es causa del pecado por parte de la conversión (a ellas), como causa que remueve lo que impide.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad no puede ir tras aquello que es totalmente desconocido; pero, si hay algo que en parte es conocido y en parte desconocido, la voluntad puede quererlo. Y de este modo es la ignorancia causa del pecado; por ejemplo, cuando uno sabe que es un hombre aquel a quien mata, pero no sabe que es su padre; o cuando uno sabe que un acto es deleitable, mas no sabe que sea pecado.

ARTÍCULO 2

¿Es pecado la ignorancia?

Supra q.74 a.1 ad 2; a.5; 2-2 q.53 a.2 ad 2; *In Sent.* 2 d.22 q.2 a.1; d.42 q.2 a.2, q.ª3 ad 3; 4 d.9 a.3 q.ª2 ad 1; *Quodl.* 1 q.9 a.3; *In Ethic.* 3 lect.11; *De malo* q.3 a.7.

Objeciones por las que parece que la ignorancia no es pecado:

1. El pecado es *un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios,* como hemos expuesto anteriormente (q.71 a.6). Mas la ignorancia no implica acto alguno, ni interior ni exterior. Luego la ignorancia no es pecado.

2. Además, el pecado se opone más directamente a la gracia que al conocimiento. Pero la privación de la gracia no es pecado, sino más bien una pena consiguiente al pecado. Luego la ignorancia, que es privación de conocimiento, no es pecado.

3. Más aún: Si la ignorancia es pecado, no lo es sino en cuanto voluntaria. Mas si la ignorancia es pecado en cuanto es voluntaria, el pecado parece más bien consistir en el acto mismo de la voluntad que en la ignorancia. Luego la ignorancia no será pecado, sino más bien algo consiguiente al pecado.

4. Todavía más: Todo pecado se borra por la penitencia y, fuera del pecado original, no hay ningún pecado que, suprimida la culpa, permanezca en acto. Mas la ignorancia no desaparece con la penitencia, sino que permanece en acto aun quitado todo el reato. Luego la ignorancia no es pecado, a no ser que sea el original.

5. Y también, si la ignorancia fuese pecado, pecaría uno tanto tiempo cuanto permaneciese la ignorancia. Mas la ignorancia permanece continuamente en el ignorante. Luego el ignorante pecaría continuamente. Lo cual, evidentemente, es falso, pues entonces la ignorancia sería el pecado más grave. Luego la ignorancia no es pecado.

En cambio está (el hecho de) que nada merece castigo si no es pecado. Mas la ignorancia merece castigo, según aquello de 1 Cor 14,38: *Si alguno ignora, será ignorado.* Luego la ignorancia es pecado.

Solución. *Hay que decir:* La ignorancia difiere de la nesciencia en que la nesciencia denota mera negación de conocimiento; por ende, si uno no posee el conocimiento de algunas cosas, se puede decir que no las sabe, y en este sentido pone Dionisio nesciencia en los ángeles, c.7 *De cael. hier.*[4] Mas la ignorancia implica privación de conocimiento: esto es, cuando le falta a uno el conocimiento de aquellas cosas que tiene aptitud para conocer por su naturaleza. Y algunas de éstas está uno obligado a saber: aquellas sin cuyo conocimiento no puede cumplir bien el acto debido. Por consiguiente, todos están obligados a saber en general

3. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1110b25): S. TH., lect.3 n.409. 4. § 3: MG 3,209; cf. *De ecclesiast. hier.* c.6 p.3 § 6: MG 3,537.

las cosas de la fe y los preceptos universales del derecho; y cada uno, las cosas tocantes a su estado u oficio. Mas hay ciertas cosas que, aunque uno sea naturalmente capaz de conocer, sin embargo, no está obligado a saberlas, excepto en algún caso, v. gr., los teoremas de la geometría y los singulares contingentes.

Ahora bien, es evidente que cualquiera que descuida tener o hacer lo que está obligado a tener o hacer, peca por omisión. Por lo tanto, la ignorancia de aquello que uno debe saber es pecado por la negligencia. Mas no se le imputa a uno como negligencia el que no sepa aquello que no puede saber. De ahí que la ignorancia de esto se llame invencible: porque no se puede superar por el empeño (o diligencia). Y por eso tal ignorancia, no siendo voluntaria, ya que no está en nuestra facultad el superarla, no es pecado. Por lo cual es evidente que ninguna ignorancia invencible es pecado. Mas es pecado la ignorancia vencible si es respecto de aquellas cosas que uno está obligado a saber; pero no si es de lo que no está obligado a saber.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como hemos indicado más arriba (q.71 a.6 ad 1) en la expresión *dicho, hecho o deseo* hay que entender también las negaciones correlativas, en conformidad con lo cual la omisión tiene razón de pecado. Y así, la negligencia por la cual la ignorancia es pecado está contenida bajo aquella definición del pecado, en cuanto que se pasa por alto algo que se debió decir, hacer o desear para adquirir el conocimiento debido.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la privación de la gracia, de suyo, no sea pecado, sin embargo, como la ignorancia, puede tener razón de pecado por la negligencia en prepararse para ella. Y sin embargo, en cuanto a esto, es diferente, porque el hombre puede adquirir algún conocimiento por sus actos; mas la gracia no se adquiere por nuestros actos, sino por donación de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en el pecado de transgresión el pecado no consiste en el solo acto de la voluntad, sino en el acto querido, imperado por la voluntad; así, en el pecado de omisión, no sólo es pecado el acto de la voluntad, sino también la misma omisión, en cuanto que es voluntaria de algún modo. De esta manera es pecado la negligencia misma de saber o la inconsideración.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque quitado el reato (de la culpa) por la penitencia permanezca la ignorancia, en cuanto es privación de conocimiento, sin embargo, no queda la negligencia, por la cual la ignorancia es pecaminosa.

5. *A la quinta hay que decir:* Como en los demás pecados de omisión, uno sólo peca de hecho en el tiempo en que obliga el precepto afirmativo; y así ocurre también con el pecado de ignorancia. El ignorante, pues, no peca continuamente, sino sólo cuando es tiempo de adquirir el conocimiento que debe tener.

ARTÍCULO 3

¿Excusa totalmente de pecado la ignorancia?

Supra q.19 a.6; 2-2 q.59 a.4 ad 1; 3 q.47 a.5 ad 3; *In Sent.* 2 d.22 q.2 a.2; d.41 q.2 a.1 ad 3; 4 d.9 a.3 q.ª2; *In De div. nom.* c.4 lect.22; *In* 7 *Tim.* c.1 lect.3; *Quodl.* 8 q.6 a.5; *In Ethic.* 3 lect.11; 5 lect.13; *De malo* q.3 a.8; *In Rom.* c.1 lect.7.

Objeciones por las que parece que la ignorancia excusa totalmente de pecado:

1. Como dice Agustín[5], todo pecado es voluntario. Pero la ignorancia es causa de involuntariedad, como hemos expuesto anteriormente (q.6 a.8). Luego la ignorancia excusa totalmente de pecado.

2. Lo que uno hace sin intención, lo hace accidentalmente. Mas la intención no puede tener por objeto lo desconocido. Luego lo que se hace por ignorancia es accidental en los actos humanos. Pero lo que es accidental no confiere especie. Nada, pues, que se haga por ignorancia debe estimarse pecado o virtud en los actos humanos.

3. Más aún: El hombre es sujeto de la virtud y del pecado en cuanto está dotado de razón. Mas la ignorancia excluye el conocimiento, por el cual se perfecciona la razón. Luego la ignorancia excusa totalmente de pecado.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De lib. arb.*[6]: que *algunas cosas hechas por ignorancia, justamente son condena-*

5. *De vera relig.* c.14: ML 34,133. 6. L.3 c.18: ML 32,1295.

das. Mas sólo se condenan justamente aquellas cosas que son pecado. Luego algunas cosas hechas por ignorancia son pecado. Luego la ignorancia no excusa totalmente de pecado.

Solución. *Hay que decir:* La ignorancia, por su misma naturaleza, hace que el acto realizado con ella sea involuntario. Mas ya hemos dicho (a.1 y 2) que la ignorancia se dice causar el acto que el conocimiento opuesto hubiera impedido. Y así, tal acto, si se diese el conocimiento, sería contrario a la voluntad, que es lo que implica la palabra involuntario. Mas si el conocimiento del cual está uno privado por la ignorancia no impidiese el acto, por la inclinación de la voluntad hacia el mismo, la ignorancia de tal conocimiento no hace al hombre involuntario, sino «no volente» (que no quiere), como se dice en el libro III de los *Éticos*[7]. Y tal ignorancia, que no es causa del acto pecaminoso, como hemos dicho (a.1), porque no causa voluntariedad, no excusa de pecado. La misma razón vale para la ignorancia que no es causante del acto pecaminoso, sino consiguiente o concomitante (del mismo). Sin embargo, la ignorancia que es causa del acto por causar la involuntariedad, por su misma naturaleza excusa del pecado, ya que la voluntariedad es esencial al pecado.

Pero el que a veces no excuse totalmente de pecado puede ocurrir por dos razones. Primero, por parte de la cosa misma ignorada. Pues en tanto la ignorancia excusa de pecado en cuanto se ignora que algo es pecado. Mas puede ocurrir que uno ignore alguna circunstancia del pecado que, si la conociera, se retraería de pecar, entre o no entre dicha circunstancia en la razón de pecado; y no obstante aún queda en su conocimiento algo por lo que sabe que aquello es un acto pecaminoso. Como si uno, al herir a alguien, sabe que es un hombre —lo cual basta para la razón de pecado—; pero no sabe que es su padre, lo cual es una circunstancia que constituye una nueva especie de pecado. O acaso ignora que aquél, defendiéndose, le va a herir a él mismo a su vez; circunstancia ésta que no pertenece a la razón de pecado, mas que, de haberla conocido, le habría impedido herir. Por lo tanto, aunque ese tal peque por ignorancia, sin embargo, no se le puede excusar de pecado, porque aún le queda el conocimiento del pecado. En segundo lugar puede ocurrir esto por parte de la misma ignorancia; esto es, porque la misma ignorancia es voluntaria: o directamente, como cuando uno intencionadamente quiere ignorar algunas cosas para pecar más libremente; o indirectamente, como cuando uno, por la molestia o por otras ocupaciones, descuida aprender aquello por lo que se retraería de pecar. Tal negligencia hace que la ignorancia misma sea voluntaria y pecado, mientras sea de aquellas cosas que debe y puede saber. Y por tanto, tal ignorancia no excusa totalmente de pecado.

Mas si es tal la ignorancia que sea totalmente involuntaria o porque es invencible, o porque es de aquello que no está uno obligado a saber, tal ignorancia excusa totalmente de pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda ignorancia es causa de involuntariedad, como hemos dicho (en sol. y q.6 a.8). Por consiguiente, no toda ignorancia excusa totalmente de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* En la medida que queda voluntariedad en el que ignora, en ésa queda la intención de pecar. Y por este lado su pecado no será accidental.

3. *A la tercera hay que decir:* Si fuese tal la ignorancia que privara totalmente del uso de la razón, excusaría totalmente de pecado, como en (el caso de) los furiosos y dementes. Mas no siempre es tal la ignorancia que causa el pecado. Y así no siempre excusa totalmente de pecado.

ARTÍCULO 4

¿Disminuye la ignorancia el pecado?

Supra q.73 a.6; 2-2 q.59 a.4 ad 1; *In Sent. 2* d.22 q.2 a.2; *In De div. nom.* c.4 lect.22; *In 1 Tim.* c.1 lect.3; *In Ethic. 5* lect.13; *De malo* q.3 a.8.

Objeciones por las que parece que la ignorancia no disminuye el pecado:

1. Aquello que es común a todo pecado no disminuye el pecado. Pero la ignorancia es común a todo pecado, pues dice el Filósofo, en el libro III de los

7. ARISTÓTELES, c.1 n.13 (BK 1110b23): S. TH., lect.3 n.408.

Éticos[8], que *todo (hombre) malo es ignorante.* Luego la ignorancia no disminuye el pecado.

2. Además, un pecado añadido a otro pecado lo hace mayor. Mas la ignorancia misma es pecado, como hemos dicho (a.2). Luego no disminuye el pecado.

3. Más aún: No corresponde a la misma cosa agravar y disminuir el pecado. Pero la ignorancia agrava el pecado, pues a propósito de aquello del Apóstol: *¿No sabes que la benignidad de Dios,* etc. (Rom 11,4), dice Ambrosio[9]: *Si (lo) ignoras, pecas gravísimamente.* Luego la ignorancia no disminuye el pecado.

4. Todavía más: Si alguna ignorancia disminuye el pecado, esto parece que debiera ser de aquella que quita totalmente el uso de la razón. Mas una tal ignorancia no disminuye el pecado, sino que más bien lo aumenta, pues dice el Filósofo, en el libro III de los *Éticos*[10], que *el ebrio merece doble increpación.* Luego la ignorancia no disminuye el pecado.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que todo pecado es voluntario, en tanto puede la ignorancia disminuir el pecado en cuanto disminuya la voluntariedad; mas si no disminuye la voluntariedad, no disminuirá el pecado de ningún modo. Mas es evidente que la ignorancia que excusa totalmente de pecado, porque quita totalmente la voluntariedad, no disminuye el pecado, sino que lo quita totalmente. Mientras que la ignorancia que no es causa del pecado, sino que es concomitante del mismo, ni lo disminuye ni lo aumenta. Sólo, pues, puede disminuir el pecado aquella ignorancia que es causa del mismo, y sin embargo, no excusa totalmente de él.

Mas sucede a veces que tal ignorancia es directa y esencialmente voluntaria: como cuando uno libremente ignora algo para pecar más libremente. Tal ignorancia parece que acrecienta la voluntariedad y el pecado: pues el acrecentamiento de la fuerza de la voluntad para pecar proviene de que uno quiere sufrir el daño de la ignorancia por la libertad de pecar. Otras veces la ignorancia que es causa del pecado no es voluntaria directamente, sino indirecta o accidentalmente: como cuando uno no quiere fatigarse en el estudio, de lo cual se sigue que es ignorante; o cuando uno quiere beber vino inmoderadamente, de lo cual se sigue la embriaguez y la carencia de discreción. Tal ignorancia disminuye la voluntariedad y, consiguientemente, el pecado. Pues cuando no se sabe que una cosa es pecado, no se puede decir que la voluntad se vaya directamente y de suyo tras el pecado, sino accidentalmente. Por tanto, se da en ello menor desprecio y, consiguientemente, menor pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ignorancia en razón de la cual toda persona mala es ignorante, no es causa del pecado, sino algo que sigue a la causa: esto es, a la pasión o hábito que inclina al pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Un pecado añadido a otros aumenta el número de pecados, mas no siempre produce un pecado mayor; porque posiblemente no coinciden en lo mismo, sino que son diversos. Y (hasta) puede ocurrir, si el primero disminuye al segundo, que ambos juntos no tengan tanta gravedad como tendría uno solo. Así, el homicidio es un pecado más grave perpetrado por un hombre sobrio que si lo hubiera cometido uno ebrio, aunque éstos sean dos pecados porque la embriaguez disminuye la gravedad del pecado siguiente más que lo que implica su propia gravedad.

3. *A la tercera hay que decir:* El dicho de Ambrosio se puede entender de la ignorancia afectada. O puede entenderse del género del pecado de ingratitud, en la cual lo sumo consiste en que el hombre tampoco reconozca los beneficios. O de la ignorancia de la incredulidad, que arruina el fundamento del edificio espiritual.

4. *A la cuarta hay que decir:* El ebrio merece doble increpación por el doble pecado que comete: la embriaguez y el pecado que de ella se siga. Sin embargo, la embriaguez aminora el pecado siguiente, por razón de la ignorancia adjunta, y acaso más que sea la gravedad de la misma embriaguez, como hemos

8. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1110b28): S. TH., lect.3 n.410. 9. Cf. *Glossa ordin.* 6,6 F; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1338. 10. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 1113b31): S. TH., lect.11 n.505.

dicho (ad 2). O puede decirse que aquel dicho se aduce por la disposición de un tal Pitaco, legislador, quien decretó que *a los borrachos, si hiriesen a alguien, se les castigara más gravemente, no atendiendo a la venia (o indulgencia) a la que en cierto modo los borrachos son más acreedores, sino a la utilidad, pues los ebrios injurian a más que los sobrios,* como es claro por el Filósofo, en el libro II de los *Políticos*".

11. ARISTÓTELES, c.9 n.9 (BK 1274 b18): S. TH., lect.17 n.347.

CUESTIÓN 77

Causa del pecado por parte del apetito sensitivo

Vamos a considerar ahora la causa del pecado por parte del apetito sensitivo: si las pasiones del alma son causa del pecado (cf. q.76 introd.). Y acerca de esto se plantean ocho problemas:

1. ¿Puede la pasión del apetito sensitivo mover o inclinar a la voluntad?—2. ¿Puede prevalecer sobre la razón contra su conocimiento?—3. ¿El pecado proveniente de la pasión es un pecado de debilidad?—4. ¿Es causa de todo pecado la pasión que es el amor de sí mismo?—5. De las tres cosas que pone la 1 Jn 2,16: *la concupiscencia de los ojos, la concupiscencia de la carne y la soberbia de la vida.*—6. ¿Disminuye el pecado la pasión que lo causa?—7. ¿Lo excusa totalmente?—8. ¿Puede ser mortal el pecado cometido por pasión?

ARTÍCULO 1

¿Es movida la voluntad por la pasión del apetito sensitivo?

Supra q.9 a.2; q.10 a.3; *De verit.* q.22 a.9 ad 6.

Objeciones por las que parece que la voluntad no es movida por la pasión del apetito sensitivo:

1. Ninguna potencia pasiva es movida más que por su objeto. Mas la voluntad es juntamente potencia pasiva y activa, en cuanto es *motriz y movida,* como dice el Filósofo, en el libro III *De anima*[1], hablando en general de la facultad apetitiva. Luego, no siendo el objeto de la voluntad la pasión del apetito sensitivo, sino más bien el bien de la razón, parece que la pasión del apetito sensitivo no mueve a la voluntad.

2. Además, el principio motor superior no es movido por el inferior: como el alma no es movida por el cuerpo. Mas la voluntad, que es el apetito racional, se ha al apetito sensitivo como el principio motor superior al inferior, pues dice el Filósofo, en el libro III *De anima*[2], que *el apetito racional mueve al apetito sensitivo como en los cuerpos celestes una esfera mueve a la otra.* Luego la voluntad no puede ser movida por la pasión del apetito sensitivo.

3. Más aún: Ningún ser inmaterial puede ser movido por uno material. Pero la voluntad es una potencia inmaterial: no se vale de ningún órgano material, puesto que está en la razón, como se enseña en el libro III *De anima*[3]. Y el apetito sensitivo es una facultad material, cual fundada en un órgano corporal. Luego la pasión del apetito sensitivo no puede mover al apetito intelectivo.

En cambio está lo que dice Dan 13,56: *La concupiscencia trastornó tu corazón.*

Solución. *Hay que decir:* La pasión del apetito sensitivo no puede arrastrar o mover a la voluntad directamente, pero puede (hacerlo) indirectamente. Y esto de dos modos. Uno, por una manera de abstracción. Pues, radicando todas las potencias del alma en la única esencia de la misma, es necesario que, cuando una potencia se concentra en su acto, la otra afloje, o también se vea totalmente impedida en el propio. Ya porque toda la fuerza dispersada en muchas cosas deviene menor; de donde, por el contrario, cuando se concentra sobre una, se puede dispersar menos a otras cosas. Ya porque en las obras anímicas se requiere cierta atención que, si se aplica con vehemencia a una cosa, no puede atender

1. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433b16): S. TH., lect.15 n.381. 2. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 434a12): S. TH., lect.16 n.843. 3. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. TH.,

vehementemente a la otra. Y de este modo, por cierta distracción, cuando se fortalece el apetito sensitivo en relación con una pasión, es necesario que afloje, o sea totalmente impedido, el movimiento propio del apetito racional, que es la voluntad.

El segundo modo es por parte del objeto de la voluntad, que es el bien aprehendido por la razón. Como es evidente por los dementes, el juicio y la aprehensión de la razón, y también el juicio de la facultad estimativa, son impedidos por la aprehensión vehemente y desordenada de la imaginación. Pues es claro que la pasión del apetito sensitivo sigue a la aprehensión de la imaginación; como también el juicio del gusto sigue a la disposición de la lengua. Por donde vemos que las personas dominadas por una pasión no apartan fácilmente su imaginación de aquellas cosas sobre las que están afectadas. De ahí que, en consecuencia, frecuentemente el juicio de la razón siga a la pasión del apetito sensitivo y, consiguientemente, el movimiento de la voluntad, a cuya naturaleza corresponde seguir el juicio de la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la pasión del apetito sensitivo no sea directamente objeto de la voluntad, dicha pasión del apetito sensitivo produce cierto cambio acerca del juicio sobre el objeto de la voluntad, como hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El superior no es movido directamente por el inferior; pero puede serlo indirectamente, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir* algo parecido.

ARTÍCULO 2

¿Puede ser vencida la razón por la pasión contra su propio conocimiento?

In Ethic. 7 lect.3; *De malo* q.3 a.9.

Objeciones por las que parece que la razón no puede ser vencida por la pasión contra su propio conocimiento:

1. El más fuerte no es vencido por el más débil. Pero el conocimiento, por su certeza, es lo más fuerte de lo que hay en nosotros. Luego no puede ser vencido por la pasión, que *es débil y pasa pronto*[4].

2. Además, la voluntad no versa sino sobre el bien real o aparente. Mas cuando la pasión arrastra a la voluntad a aquello que verdaderamente es bueno, no inclina a la razón contra su conocimiento. Y cuando la arrastra a aquello que es un bien aparente y no real, la arrastra a lo que le parece a la razón: pues lo que le parece a la razón pertenece a su conocimiento. Luego la pasión nunca inclina a la razón contra su conocimiento.

3. Más aún: Si se dice que arrastra a la razón conocedora de algo en (cuanto) universal para que juzgue lo contrario en particular, en contra (está) que, si la proposición universal y particular se oponen, se oponen contradictoriamente: como *todo hombre* y *no todo hombre.* Mas dos opiniones que son de cosas contradictorias son contrarias, como se dice en el libro II de los *Peri Herm.*[5] Si, pues, uno sabiendo una cosa en (cuanto) universal, pensare lo opuesto en singular, se seguiría que simultáneamente tendría opiniones contrarias: lo cual es imposible.

4. Todavía más: Quien conoce lo universal, conoce también lo singular que ve estar contenido bajo lo universal; así, quien sabe que toda mula es estéril, sabe que este animal es estéril con tal que sepa que es una mula, como es evidente por lo que se dice en el libro I de los *Poster.*[6] Mas aquel que conoce algo en (cuanto) universal, v. gr., que no hay que cometer ninguna fornicación, sabe que este singular —v. gr., que este acto es de fornicación— está contenido en el universal. Luego parece que lo sabe también en particular.

5. Y también, según el Filósofo[7], *lo que hay en las palabras son signos del pensamiento del alma.* Pero el hombre dominado por la pasión, frecuentemente manifiesta que lo que eligió es malo, también en particular. Luego también tiene conocimiento en particular. Así, pues, parece

4. ARISTÓTELES, *Cat.* c.6 n.12 (BK 9b28). 5. ARISTÓTELES, 1.1 c.14 n.10 (BK 23b40): ARISTÓTELES, *Perih.* c.1 n.2 (BK 16a3): S. TH., lect.2 n.12.

que las pasiones no pueden arrastrar a la razón contra el conocimiento universal, pues no es posible que tenga un conocimiento universal y juzgue lo contrario en particular.

En cambio está lo que dice el Apóstol, Rom 7,23: *Veo en mis miembros otra ley que repugna a la ley de mi mente y que me tiene cautivo en la ley del pecado.* Mas la ley que reside en los miembros es la concupiscencia, de la cual había hablado antes, y puesto que la concupiscencia es una pasión, parece que la pasión arrastra a la razón también contra lo que sabe.

Solución. *Hay que decir:* Fue opinión de Sócrates, según dice el Filósofo en el libro VII de los *Éticos*[8], que el conocimiento no puede ser vencido nunca por la pasión. De ahí que sostuviera que todas las virtudes son ciencia; y todos los pecados, ignorancia[9]. En lo cual, a la verdad, en cierto modo, tenía razón. Puesto que, siendo el objeto de la voluntad el bien real o aparente, nunca se movería la voluntad al mal, si aquello que no es bueno no se le presentase a la razón como bueno de alguna manera; y por esto, la voluntad nunca tendería al mal a no ser por alguna ignorancia o error de la razón. De ahí que se diga en los Prov 14,22: *Yerran los que obran el mal.* Mas, como es evidente por la experiencia que muchos obran contra aquellas cosas de las que tienen conocimiento —lo cual se confirma también por la autoridad divina, según aquello de Lc 12,47: *El siervo que conoció la voluntad de su señor y no la cumplió será azotado con muchos azotes;* y en Sant 4,17 se dice: *Aquel que sabe hacer el bien y no lo hace, comete pecado*—, no dijo toda la verdad, sino que es necesario distinguir, como enseña el Filósofo en el libro VII de los *Éticos*[10].

Dirigiéndose, pues, el hombre en la recta operación por un doble conocimiento, esto es, el universal y el particular[a], basta el fallo de uno de ellos para impedir la rectitud de la obra y de la voluntad, como hemos dicho más arriba (q.76 a.1). Pues acontece que tenga conocimiento de un modo universal, v. gr., de que no hay que cometer ningún adulterio, pero que, sin embargo, no sepa en particular que no hay que hacer este acto, que es fornicación. Y basta esto para que la voluntad no siga el conocimiento universal de la razón. En segundo lugar hay que tener en cuenta que nada impide saber habitualmente algo que, sin embargo, no se considera actualmente.

Mas el que uno no considere en particular lo que sabe habitualmente, a veces sólo ocurre por falta de atención; por ejemplo, cuando uno, sabiendo la geometría, no se preocupa de pensar en las conclusiones de la geometría, que al punto podría considerar fácilmente. Pero a veces no tiene uno en cuenta lo que conoce habitualmente por razón de algún impedimento que le sobreviene; como por alguna ocupación exterior o por alguna enfermedad corporal. Y de este modo, el que está dominado por una pasión no considera en particular lo que conoce de un modo universal, en cuanto que la pasión impide tal consideración.

Y la impide de tres modos. Primero, por una cierta distracción, como hemos expuesto más arriba (a.1). Segundo, por contrariedad: porque la pasión frecuentemente inclina a lo contrario de lo que sabe por el conocimiento universal. Tercero, por una cierta alteración corporal, a causa de la cual la razón queda ligada de algún modo para no poder prorrumpir libremente en su acción, así como también el sueño y la embriaguez, produciendo una transmutación corporal, encadenan el uso de la razón. Que esto ocurra con las pasiones es evidente por el hecho de que, a veces, cuando las pasiones se intensifican mucho, el hombre pierde totalmente el uso de la razón; pues muchos enloquecieron por el exceso de amor y de ira. Y de este modo, la pasión arrastra a la razón a juzgar en particular contra el conocimiento que tiene en general.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

8. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 1145b23): S. TH., lect.2 n.1313. 9. ARISTÓTELES, ibid. y 1.6 c.13 n.3.5 (BK 1144b19; b28): S. TH., lect.11 n.1282.1284. 10. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 1146b31): S. TH., lect.3 n.1338.

a Cf. cuestión 73 nota *a*.

primera hay que decir: El conocimiento universal, que es certísimo, no tiene su primacía en el obrar, sino más bien el conocimiento particular, ya que las acciones son acerca de los singulares. Por lo tanto, no es extraño que en las cosas prácticas la pasión obre contra el conocimiento universal, faltando la consideración particular.

2. *A la segunda hay que decir:* El hecho mismo de que a la razón le parezca bueno algo que no lo es, ocurre por alguna pasión. Y, sin embargo, este juicio particular está en contra del conocimiento universal de la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* No puede darse que uno tenga simultáneamente en acto un conocimiento y opinión verdadera de una (proposición) universal afirmativa y una opinión falsa de una (proposición) particular negativa, o viceversa. Pero puede muy bien ocurrir que uno tenga un conocimiento habitual verdadero de una (proposición) universal afirmativa, y en acto una opinión falsa de una particular negativa: pues el acto no contraría directamente al hábito, sino al acto.

4. *A la cuarta hay que decir:* A quien tiene el conocimiento en universal, la pasión le impide poder deducir de esa universal y llegar a la conclusión; sino que deduce de otra universal, sugerida por la inclinación de la pasión, y bajo ella concluye. De ahí que el Filósofo diga en el libro VII de los *Éticos*[11] que el silogismo del incontinente tiene cuatro proposiciones: dos universales, de las cuales una es de la razón —v. gr., no hay que cometer ninguna fornicación— y otra es la de la pasión —v. gr., hay que buscar el placer—. La pasión, pues, encadena la razón para que no asuma la primera y concluya por medio de ella; y por tanto, perdurando aquélla, asume la segunda y concluye bajo su influjo.

5. *A la quinta hay que decir:* Así como el borracho a veces puede proferir palabras que contienen sentencias profundas, las cuales él no puede discernir, impedido por la embriaguez, así también el que está dominado por la pasión, aunque con la boca diga que no hay que hacer eso, sin embargo, interiormente, en su ánimo, piensa que hay que hacerlo, como se dice en el libro VII de los *Éticos*[12].

ARTÍCULO 3

¿Se puede llamar pecado de debilidad al cometido por pasión?

Infra. q.85 a.3 ad 4; *De malo* q.3 a.9; *In Ps.* 6.

Objeciones por las que parece que el pecado cometido por pasión no se debe llamar pecado de debilidad:

1. La pasión es un cierto movimiento vehemente del apetito, como hemos dicho (a.1). Mas un movimiento vehemente demuestra más bien fuerza que debilidad. Luego el pecado (cometido) por pasión no debe llamarse de debilidad.

2. Además, la debilidad del hombre se constata sobre todo atendiendo a lo que en él es más frágil. Mas esto es la carne, por donde se dice en el salmo 77,39: *Se acordó de que son carne.* Luego se debe llamar pecado de debilidad, más bien, al que proviene de algún defecto del cuerpo, que no al que lo es por una pasión del alma.

3. Más aún: No parece que el hombre pueda ser débil con respecto a aquellas cosas que están sujetas a su voluntad. Mas hacer o no hacer aquello a lo que inclina la pasión depende de la voluntad del hombre, según aquello de Gén 4,7: *Bajo ti estará tu apetito, y tú serás señor de él.* Luego el pecado (cometido) por pasión no es de debilidad.

En cambio está el que Tulio, en el libro IV *De tuscul. quaest.*[13], llama *enfermedades* a las pasiones del alma. Mas las enfermedades, con otro nombre, se llaman flaquezas. Luego el pecado (cometido) por pasión debe llamarse de debilidad.

Solución. *Hay que decir:* La causa propia del pecado es por parte del alma, en la cual principalmente está el pecado. Y puede hablarse de enfermedad del alma a semejanza de las enfermedades del cuerpo. Mas se dice que el cuerpo del hombre está enfermo cuando está debilitado o impedido en la ejecución de su propia actividad por algún desorden de sus par-

11. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 1147a24): S. TH., lect.3 n.1347. 12. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 1147a18): S. TH., lect.3 n.1343.1344. 13. M. TULIO CICERÓN, c.14 (DIDOT, 4,31).

tes, de modo que los humores y miembros del sujeto no se sometan a la virtud rectora y motriz del organismo. De ahí que se califique de enfermo el miembro cuando no puede realizar la acción de un miembro sano: como el ojo cuando no puede ver claramente, según dice el Filósofo en el libro X de las *Histor. de los animales*[14]. Por donde se habla de enfermedad del alma cuando está impedida en su propia acción a causa de algún desorden de sus partes.

Mas así como las partes del cuerpo se dicen desordenadas cuando no siguen el orden de la naturaleza, así también se dicen desordenadas las partes del alma cuando no se someten al orden de la razón; pues la razón es la fuerza rectora de las partes del alma. Así, pues, se dice que se da el pecado de debilidad cuando la facultad concupiscible o irascible se ve afectada por alguna pasión fuera del orden de la razón, y por esto se le presenta un impedimento a la acción debida del hombre. De ahí que el Filósofo, en el libro I *Ethic.*[15], compare al incontinente con el paralítico, cuyos miembros se mueven en sentido contrario de lo que él dispone.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como en el cuerpo, cuanto es más fuerte el movimiento contra el orden de la naturaleza, tanto mayor es la enfermedad; así cuanto más fuerte fuere el movimiento de la pasión contra el orden de la razón, tanto mayor será la enfermedad del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado consiste principalmente en el acto de la voluntad, que no es impedido por la enfermedad del cuerpo; pues un enfermo corporal puede tener una voluntad pronta para hacer algo. Mas (por el contrario) es impedido por la pasión, como hemos dicho arriba (a.1). De ahí que, cuando se dice que el pecado es por debilidad, ha de referirse más a la enfermedad del alma que a la del cuerpo. Sin embargo, la misma enfermedad del alma se dice también de la carne, en cuanto que las pasiones se levantan en nosotros por la debilidad de la carne; porque el apetito sensitivo es una facultad que se sirve de un órgano corporal.

3. *A la tercera hay que decir:* Está, ciertamente, en la potestad de la voluntad consentir o no consentir en aquellas cosas a las que le inclina la pasión; y, por lo tanto, se dice que nuestro apetito está bajo nosotros. Sin embargo, dicho consentimiento o disentimiento de la voluntad está obstaculizado por la pasión del modo dicho (a.1).

ARTÍCULO 4

¿El principio de todo pecado es el amor de sí mismo?

Infra q.84 a.2 ad 3; 2-2 q.25 a.7 ad 1; q.153 a.5 ad 3; *In Sent. 2* d.42 q.2 a1.; *De malo* q.8 a.1 ad 19.

Objeciones por las que parece que el amor de sí mismo no es el principio de todo pecado:

1. Lo que es de suyo bueno y debido, no es la causa propia del pecado. Mas el amor de sí mismo, de suyo, es bueno y debido; de ahí que se le mande al hombre que ame al prójimo como a sí mismo (Lev 19,18). Luego el amor de sí mismo no puede ser la causa propia del pecado.

2. Además, el Apóstol dice en Rom 7,8: *El pecado, tomando ocasión por medio del precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencia:* donde la *Glossa*[16] dice que *buena es la ley, la cual, al prohibir la concupiscencia, prohíbe todo mal;* lo cual se dice porque la concupiscencia es la causa de todos los pecados. Mas la concupiscencia es una pasión distinta del amor, como se explicó anteriormente (q.23 a.4; q.30 a.2). Luego el amor de sí mismo no es la causa de todos los pecados.

3. Más aún: A propósito de aquello del Salmo (79,17): *Abrasada por el fuego y dispersada,* dice Agustín[17]: que *todo pecado es por amor que inflama de mala manera, o por temor que humilla de mala manera.* Por consiguiente, no es sólo el amor de sí mismo la causa de todo pecado.

4. Todavía más: Así como el hombre a veces peca por el amor desordenado de sí mismo, así también peca a veces por el amor desordenado del prójimo.

14. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 633b20). 15. ARISTÓTELES, c.13 n.15 (BK 1102b18): S. TH., lect.20 n.238. 16. *Glossa ordin.* 6,16 E; *Glossa interlin.* 6,16v; *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1416; cf. S. AGUSTÍN, *De spir. et litt.* c.4: ML 44,204. 17. *Enarr. in Psalm.* ps.79, super vers. 17: ML 36,1027.

Luego el amor de sí mismo no es causa de todo pecado.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro XIV *De civit. Dei*[18]: que *el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios levanta la ciudad de Babilonia.* Mas por cualquier pecado pertenece uno a la ciudad de Babilonia. Luego el amor de sí mismo es causa de todo pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto anteriormente (q.75 a.1), la causa propia y directa del pecado hay que tomarla por parte de la conversión al bien mudable; y a este respecto, en verdad, todo acto pecaminoso proviene de algún apetito desordenado de algún bien temporal. Mas el que uno apetezca desordenadamente algún bien temporal proviene de que se ama desordenadamente a sí mismo; pues esto es amar a uno, querer el bien para él. Por lo tanto, es evidente que el amor desordenado de sí mismo es la causa de todo pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor ordenado de sí mismo, es decir, que quiera para sí el bien conveniente, es debido y natural. Mas el amor desordenado de sí mismo, que lleva hasta el desprecio de Dios, se propone (en el En cambio o sed cont.) según Agustín ser la causa del pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La concupiscencia, por la cual apetece uno para sí el bien, se reduce al amor de sí mismo como a su causa, según hemos dicho ya (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El amar se dice tanto del bien que uno se desea a sí mismo como de sí mismo, para quien desea el bien. Así pues, el amor, en cuanto se dice de aquello que se desea, v. gr., cuando uno dice que le apetece el vino o desea el dinero, admite como causa el temor, que corresponde a la evasión del mal. Pues todo pecado proviene o del apetito desordenado de un bien o de la huida desordenada de un mal. Mas ambas cosas se reducen al amor de sí mismo. Pues por esto uno apetece el bien o rehúye el mal: porque se ama a sí mismo.

4. *A la cuarta hay que decir:* El amigo es *otro yo*[19]. Y por eso el pecado que se comete por amor al amigo, parece que se comete por amor a sí mismo.

ARTÍCULO 5

¿Es adecuado afirmar que las causas del pecado son la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que no es adecuado afirmar que las causas de los pecados son *la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida:*

1. Porque, según el Apóstol, 1 Tim c. último (6,10): *la raíz de todos los males es la codicia.* Pero la soberbia de la vida no está contenida bajo la codicia. Luego no debe ponerse entre las causas de los pecados.

2. Además, la concupiscencia de la carne se excita sobre todo por la visión de los ojos, según aquello de Dan 13,56: *La belleza te engañó.* Luego no se debe contradistinguir la concupiscencia de los ojos de la concupiscencia de la carne.

3. Más aún: La concupiscencia es el apetito de lo deleitable, como hemos dicho antes (q.30 a.1). Mas la delectación ocurre no sólo en cuanto a la vista, sino también según los otros sentidos. Luego debería ponerse también la concupiscencia del oído y de los otros sentidos.

4. Todavía más: Así como uno es inducido a pecar por el deseo desordenado del bien, también lo es por rehuir desordenadamente el mal, según hemos dicho (a.4 ad 3). Mas aquí no se enumera nada que pertenezca a la huida del mal. Luego esa enumeración de las causas del pecado es insuficiente.

En cambio está lo que dice la 1 Jn 2,16: *Todo lo que hay en el mundo es o concupiscencia de la carne, o concupiscencia de los ojos, o soberbia de la vida.* Se dice que algo está en el mundo por el pecado; de donde allí mismo (5,10) dice que *el mundo en-*

18. C.28: ML 41,436; *Enarr. in Psalm.* ps.64, super v.1: ML 36,773. 19. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.9 c.4 n.5; c.9 n.10 (BK 1166a31; 1170b7): S. TH., lect.4.11 n.1811.1909.

b Cf. cuestión 73 nota *a*.

tero está en poder del Maligno. Por consiguiente, las tres cosas susodichas son las causas del pecado.

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (a.4), el amor desordenado de sí mismo es la causa de todo pecado[c]. Mas en el amor de sí mismo está incluido el apetito desordenado del bien: pues cada uno desea el bien para aquel a quien ama. Por tanto, es evidente que el apetito desordenado del bien es la causa de todo pecado. Pero el bien es doblemente objeto del apetito sensible, en el cual están las pasiones del alma: primero, de un modo absoluto, en cuanto que es objeto de la (parte) concupiscible; segundo, bajo la razón de arduo, en cuanto es objeto de la irascible, como dijimos más arriba (q.23 a.1).

Mas hay una doble concupiscencia, según expusimos anteriormente (q.30 a.3). Una natural, cuyas son las cosas con que se sustenta la naturaleza del cuerpo, ya en cuanto a la conservación del individuo, v. gr., la comida y la bebida, y cosas semejantes; ya en cuanto a la conservación de la especie, como (ocurre) en las cosas venéreas. El apetito desordenado de (todo) esto se llama *concupiscencia de la carne.* Otra es la concupiscencia anímica; esto es: de aquellas cosas que no procuran sustento o delectación por los sentidos de la carne, sino que son deleitables por la aprehensión de la imaginación o por una percepción similar, como son el dinero, el ornato de los vestidos y cosas semejantes. Esta concupiscencia anímica se llama *concupiscencia de los ojos:* ya se tome como concupiscencia de los ojos mismos, esto es, de la visión, que se realiza por medio de los ojos, de modo que se refiera a la curiosidad, según lo que Agustín expone en el libro X de las *Confes.*[20]; ya se refiera a la concupiscencia de las cosas que externamente se presentan a los ojos, de modo que designe la codicia, según explican otros.

Mas el apetito desordenado del bien arduo pertenece a *la soberbia de la vida:* pues la soberbia es el apetito desordenado de excelencia, como diremos más abajo (q.84 a.2; 2-2 q.162 a.1).

Y así es claro que todas las pasiones que son causa del pecado se pueden reducir a estas tres, pues todas las pasiones de la (parte) concupiscible se reducen a las dos primeras; y a la tercera, todas las de la irascible, la cual no se divide en dos, porque todas las pasiones de la irascible se adaptan a la concupiscencia espiritual (o anímica).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La codicia, en cuanto que generalmente implica el apetito de cualquier bien, abarca también la soberbia de la vida. Pero se dirá más abajo (q.84 a.1) de qué modo la codicia, en cuanto es un vicio especial denominado avaricia, es la raíz de todos los pecados.

2. *A la segunda hay que decir:* No se denomina aquí concupiscencia de los ojos la concupiscencia de todas las cosas que se pueden ver con los ojos, sino sólo la de aquellas en las que no se busca la delectación carnal, que está en relación con el tacto, sino únicamente la delectación de los ojos, esto es, de cualquier facultad aprehensiva.

3. *A la tercera hay que decir:* El sentido de la vista es el más excelente de todos los sentidos y que se extiende a más cosas, como se dice en el libro I *Metaphys.*[21] Y por eso su nombre se aplica a todos los otros sentidos y también a las aprehensiones internas, según dice Agustín en el libro *De verbis Domini*[22].

4. *A la cuarta hay que decir:* La huida del mal es causada por el apetito del bien, como hemos dicho anteriormente (q.25 a.2; q.29 a.2). Por eso se ponen sólo las pasiones que inclinan al bien como causas de aquellas que proceden desordenadamente en la huida del mal.

ARTÍCULO 6

¿La pasión atenúa el pecado?

Supra q.24 a.3 ad 3; q.73 a.6; *De verit.* q.26 a.7 ad 1; *In Ethic.* 5 lect.13.

Objeciones por las que parece que el pecado no se atenúa por la pasión:

20. C.35: ML 32,802. 21. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 980a23): S. TH., lect.1 n.5. 22. *Serm. ad popul.,* serm.112 c.6: ML 38,646.

c Cf. cuestión 73 nota *a.*

1. Acrecentada la causa, aumenta el efecto; si lo cálido disuelve, lo más cálido disuelve más. Pero la pasión es causa del pecado, como hemos expuesto (a.1, 2, 3 y 4). Luego cuanto más intensa sea la pasión tanto mayor es el pecado. Así pues, la pasión no disminuye el pecado, sino que lo aumenta.

2. Además, como se ha la pasión buena al mérito, así se ha la pasión mala al pecado. Mas la pasión buena aumenta el mérito, pues tanto más parece merecer uno cuanto socorre al pobre con mayor misericordia. Luego también la pasión mala más bien agrava el pecado que lo atenúa.

3. Más aún: Tanto más gravemente peca uno cuanto comete el pecado con una voluntad más intensa. Mas la pasión que impulsa a la voluntad le hace tender más vehementemente al acto pecaminoso. Luego la pasión agrava el pecado.

En cambio está el que la pasión misma de la concupiscencia se llama tentación de la carne. Pero tanto menos peca uno cuanto es derribado por mayor tentación, como es claro por Agustín[23] Luego la pasión disminuye el pecado.

Solución. *Hay que decir:* El pecado esencialmente consiste en un acto del libre albedrío, que es *una facultad de la voluntad y de la razón*[24]. Y la pasión es un movimiento del apetito sensitivo. Pero el apetito sensitivo puede relacionarse con el libre albedrío antecedente y consecuentemente. Antecedentemente, en cuanto que la pasión del apetito sensitivo arrastra o inclina a la razón y a la voluntad, como hemos dicho más arriba (a.1 y 2; q.9 a.2; q.10 a.3). Consecuentemente, en cuanto que el movimiento de las facultades superiores, si es vehemente, redunda en las inferiores; pues la voluntad no puede moverse intensamente hacia algo sin que se excite alguna pasión en el apetito sensitivo.

Si, pues, se considera la pasión en cuanto precede al acto pecaminoso, entonces es necesario que aminore el pecado. Pues el acto en tanto es pecado en cuanto es voluntario y está en nuestra potestad. Mas se dice estar algo en nuestra potestad por la razón y la voluntad. Por tanto, cuanto más obran algo por sí mismas la voluntad y la razón, no por impulso de la pasión, es más voluntario y en nuestra potestad. Y en este sentido la pasión disminuye el pecado, en cuanto disminuye la voluntariedad. Mas la pasión consecuente no disminuye el pecado, sino que lo aumenta más: o más bien es señal de su magnitud, esto es: en cuanto demuestra la intensidad de la voluntad respecto del acto pecaminoso. Y en este sentido es verdad que cuanto uno peca con mayor liviandad o concupiscencia, tanto más peca.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La pasión es causa del pecado por parte de la conversión (a las criaturas). Mas la gravedad del pecado se mide más bien por parte de la aversión (de Dios); la cual a la verdad se sigue de dicha conversión accidentalmente, esto es, al margen de la intención del que peca. Pero las causas indirectas (o accidentalmente) aumentadas no acrecientan los efectos, sino sólo las directas.

2. *A la segunda hay que decir:* La pasión buena, consiguiente al juicio de la razón, acrecienta el mérito. Mas, si le precede, de modo que se mueva a obrar bien más por pasión que por el juicio de la razón, tal pasión disminuye la bondad y lo laudable del acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque el movimiento de la voluntad excitado por la pasión sea más intenso, sin embargo, así no es tan propio de la voluntad como si se moviera a pecar por la razón sola.

ARTÍCULO 7

¿Excusa totalmente de pecado la pasión?

Infra a.8 ad 3; *In Ethic.* 5 lect.13; *De malo* q.3 a.10.

Objeciones por las que parece que la pasión excusa totalmente de pecado:

1. Todo lo que es causa de involuntariedad, excusa totalmente de pecado. Mas la concupiscencia de la carne, que es una cierta pasión, es causa de involuntariedad según aquello de Gal 5,17: *La carne apetece contra el espíritu, de modo que no hagáis todo lo que queréis.* Luego la pasión excusa totalmente de pecado.

23. *De civit. Dei* 1.14 c.12: ML 41,420.
1,452).

2. Además, la pasión causa cierta ignorancia en cuanto a lo particular, según hemos dicho (a.2). Mas la ignorancia de lo particular excusa totalmente de pecado, como se expuso anteriormente (q.19 a.6). Luego la pasión excusa totalmente de pecado.

3. Más aún: La enfermedad del alma es más grave que la del cuerpo. Pero la enfermedad del cuerpo excusa totalmente de pecado, como es claro en los frenéticos. Luego mucho más la pasión, que es enfermedad del alma.

En cambio está que el Apóstol, en Rom 7,5, habla de las pasiones *de los pecados,* no por otra razón que porque son causa de pecados. Lo cual no ocurriría si excusasen totalmente de pecado. Luego las pasiones no excusan totalmente de pecado.

Solución. *Hay que decir:* Un acto que por su género es malo, sólo se excusa totalmente de pecado si viene a ser totalmente involuntario. Por consiguiente, si la pasión es tal que haga totalmente involuntario el acto que le sigue, excusará totalmente de pecado; en otro caso, no.

Respecto de lo cual parece que hay que considerar dos cosas. Primero, que algo puede ser voluntario en sí mismo, v. gr., cuando la voluntad tiende a ello directamente; o en su causa: cuando la voluntad tiende a la causa y no al efecto, como es claro en el que se embriaga voluntariamente —pues por eso se le imputa como si fuese voluntario lo que comete estando ebrio—. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que una cosa puede decirse voluntaria directa o indirectamente. Directamente es aquello a lo que tiende la voluntad; indirectamente, aquello que la voluntad pudo impedir y no impidió.

Según esto, pues, hay que distinguir. Porque la pasión a veces es tan grande que quita totalmente el uso de la razón: como se ve en los que están fuera de sí por el amor o por la ira. Y entonces, si tal pasión desde el principio fue voluntaria, el acto se imputa como pecado, porque es voluntario en su causa, como dijimos también de la embriaguez. Mas si la causa no fue voluntaria, sino natural, como si uno por enfermedad u otra causa parecida cae en tal pasión que le priva totalmente del uso de la razón (entonces) el acto se vuelve totalmente involuntario, y, por consiguiente, excusa totalmente de pecado.

Pero a veces la pasión no es tan grande que sustraiga el uso de la razón. Y entonces la razón puede eliminar la pasión, volviéndose a otros pensamientos; o impedir que logre su efecto, porque los miembros no se aplican a la acción sino por el consentimiento de la razón, según hemos dicho anteriormente (q.17 a.9). Por consiguiente, tal pasión no excusa totalmente de pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El dicho (del Apóstol) *de modo que no hagáis lo que queráis* no hay que referirlo a las cosas que se realizan por un acto externo, sino al movimiento interior de la concupiscencia: pues desearía uno no anhelar nunca el mal. Así también se expone lo que dice en Rom 7,15: *el mal que odio, es lo que hago.* O puede referirse a la voluntad que precede a la pasión: como se ve por los continentes, que obran contra su propósito por su concupiscencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La ignorancia (de lo) particular que excusa totalmente es la ignorancia de una circunstancia que uno no puede conocer puesta la debida diligencia. Mas la pasión es causa de la ignorancia de la ley en particular al impedir la aplicación del conocimiento universal a un acto particular. Y esta pasión puede rechazarla la voluntad, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La enfermedad del cuerpo es involuntaria. Sí sería análogo si fuese voluntaria: como hemos dicho de la embriaguez (en sol.), que es una cierta enfermedad corporal.

ARTÍCULO 8

¿Puede ser mortal el pecado cometido por pasión?

De malo q.3 a.10.

Objeciones por las que parece que el pecado cometido por pasión no puede ser mortal:

1. El pecado venial se contradistingue del mortal. Ahora bien; el pecado que procede de debilidad es venial, ya que lleva en sí el motivo de la venia (o indulgencia). Así que, puesto que el pecado cometido por pasión proviene de la debilidad, parece que no puede ser mortal.

2. Además, la causa es superior al efecto. Mas la pasión no puede ser pecado mortal: pues el pecado mortal no está en la parte sensual, como expusimos anteriormente (q.74 a.4). Luego el pecado cometido por pasión no puede ser mortal.

3. Más aún: La pasión aparta de la razón, como es claro por lo dicho (a.1 y 2). Pero es cosa de la razón convertirse a Dios o apartarse de Él, en lo cual consiste la razón de pecado mortal. Luego el pecado que es por pasión no puede ser mortal.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 7,5: *las pasiones de los pecados obran en nuestros miembros para fructificar para la muerte*. Mas esto es propio del pecado mortal, fructificar para la muerte. Luego el pecado cometido por pasión puede ser mortal.

Solución. *Hay que decir:* El pecado mortal, como hemos dicho más arriba (q.72 a.5), consiste en la aversión del último fin, que es Dios. Tal aversión pertenece a la razón deliberante, a la que corresponde también ordenar al fin. Eso, pues, sólo puede ocurrir —esto es: que la inclinación del alma que contraríe al último fin no sea pecado mortal—, porque la razón deliberante no pueda intervenir: como acontece en los movimientos repentinos. Mas cuando uno procede por pasión al acto pecaminoso o al consentimiento deliberado, eso no sucede repentinamente. Por tanto, la razón deliberante puede hacer frente: puede, pues, eliminar o al menos impedir la pasión, como hemos dicho (a.7; q.10 a.3 ad 2). Luego, si no lo hace, es pecado mortal; así, vemos que muchos homicidios y adulterios se cometen por pasión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo venial se dice de tres modos: 1) Por la causa, esto es, porque tiene alguna causa (o motivo) de venia, que aminora el pecado: y así se dice venial el pecado de fragilidad e ignorancia. 2) Por el evento (del perdón); así, todo pecado, por la penitencia, deviene venial, esto es, que ha conseguido la venia. 3) Se puede calificar de venial por su mismo género, v. gr., una palabra ociosa. Sólo este venial se opone al mortal; y la objeción se basa en el primero.

2. *A la segunda hay que decir:* La pasión es causa del pecado por parte de la conversión (a las criaturas): Mas que sea mortal es por parte de la aversión, que accidentalmente sigue a la conversión, como hemos dicho (a.6 ad 1). Por tanto, el argumento no concluye.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón no es siempre totalmente impedida por la pasión en su acto: de ahí que le quede el libre albedrío para que pueda separarse de Dios o convertirse a Él. Mas si se le quitara (a uno) totalmente el uso de la razón, ya no habría ni pecado mortal ni venial.

CUESTIÓN 78

La malicia como causa del pecado

Ahora vamos a tratar de la causa del pecado por parte de la voluntad, esto es, de la malicia (cf. q.76 introd.). Y en cuanto a esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Puede uno pecar por verdadera malicia, esto es, de propósito?—2. ¿El que peca por hábito, peca por verdadera malicia?—3. ¿El que peca por verdadera malicia, peca por hábito?—4. ¿El que peca por verdadera malicia, peca más gravemente que el que peca por pasión?

ARTÍCULO 1

¿Peca alguien por verdadera malicia?

In Sent. 2 d.43 a.1; *In Mt* c.12; *De malo* q.2 a.8 ad 4; q.3 a.12; a.14 ad 7 y 8.

Objeciones por las que parece que ninguno peca de propósito o por verdadera malicia:

1. La ignorancia se opone a la intención calculada. Mas *todo (hombre) malo es ignorante*, según el Filósofo[1]; y Prov 14,22 dice: *Yerran los que obran el mal*. Luego ninguno peca por verdadera malicia.

2. Además, en el capítulo 4 *De div. nom.* dice Dionisio[2] que *ninguno obra intentando el mal*. Mas esto es lo que parece ser pecar por malicia: intentar el mal pecando; pues lo que está fuera de la intención es como accidental y no califica al acto. Luego ninguno peca por malicia.

3. Más aún: La misma malicia es pecado. Si, pues, la malicia es causa de pecado, se seguiría que un pecado es causa de otro pecado hasta el infinito; lo cual es absurdo. Ninguno, pues, peca por malicia.

En cambio está lo que dice Job 34,27: *Como de propósito se apartaron de Dios y no quisieron comprender sus caminos*. Pero apartarse de Dios es pecar. Luego algunos pecan de propósito o por verdadera malicia.

Solución. *Hay que decir:* El hombre, como cualquier otro ser, tiene naturalmente el apetito del bien. Por ello, el que su apetito se desvíe hacia el mal sucede por causa de alguna corrupción o desorden en alguno de los principios humanos: pues así se da el fallo en las acciones de los seres naturales. Mas los principios de los actos humanos son el entendimiento y el apetito, tanto racional, que se llama voluntad, como el sensitivo. Así pues, en los actos humanos, el pecado, como puede acontecer a veces por falta del entendimiento —v. gr., cuando se peca por ignorancia— y por falta del apetito sensitivo —v. gr., cuando uno peca por pasión—, así también (puede darse) por falta de la voluntad, que es el desorden de la misma.

El desorden de la voluntad está en amar más lo que es un bien menor. Mas es lógico que uno prefiera sufrir detrimento en un bien menos amado por poseer otro más amado; como cuando uno, aun a sabiendas, quiere sufrir la amputación de un miembro para conservar la vida, que ama más. Y, de este modo, cuando una voluntad desordenada ama más un bien temporal (v. gr., las riquezas o el placer) que el orden de la razón o de la ley divina, o el amor de Dios, o algo semejante, se sigue que quiere sufrir menoscabo en alguno de los bienes espirituales para poseer algún bien temporal. Ahora bien, el mal no es otra cosa que la privación de algún bien. Y así es como uno a sabiendas quiere un mal es-

1. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.3 c.1 n.14 (BK 1110b28): S. TH., lect.3 n.409. 2. § 19: MG 3,716; § 31: MG 3,732; S. TH., lect.14.22 n.477.580-581.

piritual[a], el cual es mal simplemente, por el que queda privado del bien espiritual, para poseer un bien temporal. Por eso se dice pecar por cierta malicia o de propósito, como eligiendo el mal a sabiendas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ignorancia, en efecto, a veces excluye el conocimiento por el que uno sabe plenamente que lo que hace es malo; y entonces se dice que peca por ignorancia. Mas a veces excluye el conocimiento por el que uno sabe que esto ahora es malo, v. gr., cuando se peca por pasión. Pero a veces excluye el conocimiento por el que uno sabe que este mal no hay que soportarlo para conseguir aquel bien, sabiendo, sin embargo, que eso es malo; así se dice que ignora el que peca por verdadera malicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Nadie intenta el mal por sí mismo; puede intentarse para evitar otro mal o para conseguir otro bien, como hemos dicho (en sol.). Y en tal caso uno preferiría conseguir el bien directamente intentado sin sufrir detrimento de otro bien. Por ejemplo, algún lascivo (que) quisiera gozar del placer sin ofender a Dios; mas propuestas las dos cosas[b], prefiere incurrir en la ofensa de Dios, pecando, que verse privado del placer.

3. *A la tercera hay que decir:* La malicia por la cual se dice que uno peca puede entenderse de la malicia habitual; en este sentido, el Filósofo[3] llama *malicia* al hábito malo, como *virtud* al bueno. Y así se dice que uno peca por malicia porque peca por la inclinación del hábito. Puede también entenderse de la malicia actual; y así se dice que uno peca por malicia, en cuanto que peca por la elección del mal. O también que se llame malicia alguna culpa precedente, de la cual nace otra subsiguiente, como cuando uno impugna por envidia la gracia fraterna. Y entonces no es que una cosa sea causa de sí misma, sino que el acto interior es causa del exterior. Y un pecado es causa de otro pecado, pero no hasta el infinito; pues se puede llegar a algún primer pecado que no es causado por algún otro anterior, como es claro por lo dicho antes (q.75 a.4 ad 3).

ARTÍCULO 2

El que peca por hábito, ¿peca por verdadera malicia?

In Sent. 2 d.42 a,2.

Objeciones por las que parece que el que peca por hábito, peca por verdadera malicia:

1. El pecado cometido por verdadera malicia parece que es gravísimo. Mas a veces se comete algún pecado leve por hábito, v. gr., cuando se dice una palabra ociosa. Luego no todo pecado que procede de un hábito procede de verdadera malicia.

2. Además, *los actos que proceden de un hábito son semejantes a los actos que engendraron el hábito,* como se dice en el II de los *Éticos*[4]. Mas los actos que preceden a un hábito vicioso no se cometen por verdadera malicia. Luego tampoco los pecados que proceden de un hábito se cometen por verdadera malicia.

3. Más aún: Cuando uno comete un pecado por verdadera malicia, se alegra después de haberlo cometido, según aquello de Prov 2,14: *Quienes se alegran cuando obran mal y se regocijan en las cosas pésimas.* Y esto porque a cada uno le es agradable conseguir lo que busca y hacer lo que en cierto modo le es connatu-

3. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.5 n.3 (BK 1105b28-31) S. TH., lect.5 n.298-300. 4. ARISTÓTELES, c.2 n.8.9 (BK 1104a27; a.33): S. TH., lect.2 n.264.

a *Pecar con verdadera malicia* significa elegir directamente lo malo (cf. 2-2 q.14 a.1). Sucede cuando la voluntad se inclina por sí misma al mal. Se trata de un aspecto del pecado distinto al que peca movido por lo deleitable que aprecia en lo malo. En tal caso, la persona se siente movida a lo malo, no por sí misma, sino por un aspecto relativamente bueno, aunque sea parcial y pasajero. En cambio, *pecar con verdadera malicia* es una opción directa por el mal sin atenuantes, ¿Cómo es posible? El mecanismo consiste en quitar de en medio los obstáculos que hacen lo malo no apetecible, como cuando ya no se espera nada de esta vida ni de la otra, o cuando la frustración definitiva del infierno ha perdido todo su significado (cf. a.3). Es la pérdida del sentido auténtico de la vida.

b Cf. cuestión 73 nota *a*.

ral por el hábito. Mas los que pecan por hábito se duelen después del pecado cometido; pues, como se dice en el libro IX de los *Éticos*[5], *se llenan de pesar los depravados,* esto es, los que tienen un hábito vicioso. Luego los pecados que proceden de hábito no se cometen por verdadera malicia.

En cambio está que se llama pecado de verdadera malicia al cometido por elección del mal. Ahora bien, para cada uno es elegible aquello a lo que se inclina por su propio hábito, como se dice en el libro VI de los *Éticos*[6] a propósito del hábito virtuoso. Luego el pecado cometido por hábito es pecado de verdadera malicia.

Solución. *Hay que decir:* No es lo mismo pecar teniendo un hábito que pecar por hábito. Pues el usar el hábito no es necesario, sino que depende de la voluntad del que lo tiene. De ahí que el hábito se defina diciendo que *es aquello que usa uno cuando quiere*[7]. Y así como puede ocurrir que, teniendo uno un hábito vicioso, proceda a un acto virtuoso —porque su razón no está totalmente corrompida por el hábito malo, sino que queda íntegro algo de ella, de lo cual proviene que el pecador haga algunas cosas buenas—; así también puede ocurrir que uno, teniendo un hábito, a veces no obre por medio de él, sino por la pasión que se levanta o también por ignorancia. Mas siempre que usa el hábito vicioso, necesariamente peca por verdadera malicia. Porque al que tiene un hábito le es de suyo amable lo que es conveniente según el propio hábito; pues se le hace connatural en cierto modo, en cuanto que la costumbre y el hábito se convierten en (una segunda) naturaleza. Mas lo que le conviene a uno según el hábito vicioso es algo que excluye un bien espiritual. De lo cual se sigue que elija uno el mal espiritual para conseguir un bien que le es conveniente en conformidad con su hábito. Y esto es pecar por verdadera malicia. Por tanto, es evidente que quienquiera que peca por hábito, peca por verdadera malicia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los pecados veniales no eliminan el bien espiritual, que es la gracia de Dios o la caridad. De ahí que no sean males en sentido absoluto, sino sólo relativamente. Y por eso sus hábitos tampoco pueden ser males absolutos, sino relativos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los actos que proceden de los hábitos son semejantes específicamente a los actos con que se generan los hábitos; sin embargo, difieren de ellos como lo perfecto de lo imperfecto. Y tal es la diferencia del pecado cometido por verdadera malicia y el pecado cometido por alguna pasión.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien peca por hábito siempre se alegra de aquello que obra por el hábito mientras use el hábito. Pero como puede no usar el hábito, sino pensar en otra cosa con su razón, que no está totalmente corrompida, puede ocurrir que, no usando el hábito, se duela de lo que cometió por el hábito. Sin embargo, es frecuente que estos tales se duelan del pecado, no porque de suyo les desagrade el pecado, sino por algún daño en el que incurren por él.

ARTÍCULO 3

El que peca por verdadera malicia, ¿peca por hábito?

In Sent. 2 d.43 a.2; *In Mt.* c.12.

Objeciones por las que parece que el que peca por verdadera malicia peca por hábito:

1. Dice el Filósofo, en el libro V de los *Éticos*[8] que no es (cosa) de cualquiera hacer lo injusto de la manera que lo hace el injusto (esto es, por elección), sino sólo del que tiene el hábito. Pero pecar por verdadera malicia es pecar por elección de lo malo, como hemos dicho (a.1). Luego pecar por verdadera malicia no es más que del que tiene el hábito.

2. Además, Orígenes, en el libro I *Peri archon.*[9], dice que *no se arruina y se pierde uno repentinamente, sino que necesariamente decae uno paulatinamente y por partes.* Pero la mayor caída parece ser el que uno peque por verdadera malicia. Luego

5. ARISTÓTELES, c.4 n.10 (BK 1166b24): S. TH., lect.4 n.1818. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 1139a32): S. TH., lect.2 n.1133. 7. Cf. S. AGUSTÍN, *De bono coniug.* c.21: ML 40,390; AVERROES, *In De an.* 3 com.18. 8. ARISTÓTELES, c.6 n.12 (BK 1134a17; a.20): S. TH., lect.11 n.1000.1001. 9. C.3: MG 11,155.

el que uno llegue a pecar por verdadera malicia no ocurre al principio en seguida, sino por una larga costumbre, por la que puede engendrarse un hábito.

3. Más aún: Siempre que alguien peca por verdadera malicia es necesario que la voluntad misma se incline al mal que elige. Mas por la naturaleza de esta misma potencia el hombre no se inclina al mal, sino, por el contrario, al bien. Luego si elige el mal, debe ser por algo que sobreviene, que es la pasión o el hábito. Pero cuando uno peca por pasión no peca por verdadera malicia, sino por debilidad, como hemos dicho (q.77 a.3). Luego siempre que uno peca por verdadera malicia tiene que pecar por hábito.

En cambio (está el hecho de que) como se ha el hábito bueno a la elección de lo bueno, así se ha el hábito malo a la elección de lo malo. Mas a veces uno que no tiene el hábito de la virtud elige lo que es bueno según la virtud. Luego también a veces uno que no tiene el hábito vicioso puede elegir el mal; lo cual es pecar por verdadera malicia.

Solución. *Hay que decir:* La relación de la voluntad con el bien no es la misma que con el mal. Pues por la misma naturaleza de su fuerza se inclina al bien de la razón como a su objeto propio; de ahí que todo pecado se diga contra la naturaleza. Luego el que la voluntad se incline por elección hacia algún mal, debe acontecer por otro motivo. A veces ocurre por falta de la razón, como cuando uno peca por ignorancia; mas a veces por el impulso del apetito sensitivo, como cuando peca por pasión. Mas ninguna de estas dos cosas es pecar por verdadera malicia; sino que sólo peca uno por verdadera malicia cuando la voluntad por sí misma se mueve al mal, cosa que puede acontecer de dos modos. El primero porque el sujeto tiene alguna disposición corrompida que le inclina al mal, de modo que según esa disposición le es a uno cuasi conveniente y semejante alguna cosa mala, y a ésta, por razón de la conveniencia, tiende la voluntad como a un bien; pues cada cosa de suyo tiende a lo que le es conveniente. Tal disposición corrupta o es algún hábito adquirido por la costumbre, que se convierte en (una segunda) naturaleza; o es una disposición mórbida por parte del cuerpo: como en el que, por la corrupción de la naturaleza en sí mismo, tiene ciertas disposiciones naturales a algunos pecados.

En segundo lugar acontece (también) que la voluntad, removido algún impedimento, tiende por sí misma a algún mal. Por ejemplo, se retrae de pecar, no porque el pecado de suyo le desagrade, sino por la esperanza de la vida eterna y por temor del infierno; desaparecida la esperanza por la desesperación, o el temor por la presunción, se sigue el que peque por verdadera malicia, como sin freno.

Así, pues, es claro que el pecado de verdadera malicia siempre presupone en el hombre algún desorden, que, sin embargo, no siempre es un hábito. Por consiguiente, no es necesario que quienquiera que peca por verdadera malicia peque por hábito.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Obrar como el injusto, no sólo es hacer cosas injustas por verdadera malicia, sino también con placer y sin resistencia grave de la razón. La cual no es propio sino de aquel que tiene el hábito.

2. *A la segunda hay que decir:* No llega uno en seguida a caer de modo que peque por verdadera malicia, sino que se presupone algo, lo cual no siempre es un hábito, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Aquello por lo que la voluntad se inclina al mal no siempre es un hábito o una pasión, sino algunas otras cosas, como hemos dicho (en sol.).

4. *A la cuarta* (del En cambio) *hay que decir:* No es semejante la razón de la elección del bien y la de la elección del mal. Porque el mal no se da sin el bien de la naturaleza; mas el bien puede darse perfectamente sin el mal de la culpa.

ARTÍCULO 4

Quien peca por verdadera malicia, ¿peca más gravemente que quien peca por pasión?

In Sent. 2 d.43 a.4; *In Ethic. 1* lect.8; *De malo* q.3 a.13.

Objeciones por las que parece que quien peca por verdadera malicia no peca más gravemente que quien peca por pasión:

1. La ignorancia excusa de pecado total o parcialmente. Pero es mayor la

ignorancia en aquel que peca por verdadera malicia que en el que peca por pasión, pues el que peca por verdadera malicia sufre la ignorancia del principio, que es la máxima, como dice el Filósofo en el libro VII de los *Éticos*[10], pues tiene una estima equivocada del fin, que es el principio en las cosas prácticas. Luego es más excusable quien peca por verdadera malicia que quien peca por pasión.

2. Además, cuanto mayor es lo que le impulsa a uno a pecar, tanto menos peca; como es claro por el que se hunde en el pecado por un mayor ímpetu de la pasión. Mas el que peca por verdadera malicia es impulsado por el hábito, cuyo impulso es más fuerte que el de la pasión. Luego el que peca por verdadera malicia peca menos que el que peca por pasión.

3. Más aún: Pecar por verdadera malicia es pecar por elección del mal. Mas quien peca por pasión, también elige el mal. Luego no peca menos que quien peca por verdadera malicia.

En cambio está el hecho de que el pecado que se comete de propósito, por eso mismo merece un castigo mayor, según aquello de Job 34,26-27: *Como a impíos los hirió en el lugar de los que ven (la luz) los que se apartaron de Él como de propósito.* Mas la pena no se aumenta sino por la gravedad de la culpa. Luego el pecado se agrava por el hecho de cometerse de propósito, esto es, por verdadera malicia.

Solución. *Hay que decir:* El pecado cometido por verdadera malicia es más grave que el pecado cometido por pasión por una triple razón. Primero, puesto que el pecado consiste principalmente en la voluntad, tanto más grave es el pecado, en igualdad de condiciones, cuanto el movimiento pecaminoso es más propio de la voluntad. Mas cuando se peca por verdadera malicia el movimiento pecaminoso es más propio de la voluntad, que se mueve por sí misma al mal, que cuando se peca por pasión, como movido a pecar por un cierto impulso extrínseco. Por donde el pecado se agrava por el hecho mismo de ser por malicia; y tanto más cuanto mayor fuere la malicia. Mientras que disminuye el que es por pasión; y tanto más cuanto más vehemente fuere la pasión.

Segundo, porque la pasión, que inclina a la voluntad a pecar, pasa pronto; y así el sujeto, arrepentido del pecado, vuelve pronto al buen propósito. Mas el hábito con que el hombre peca por malicia, es una cualidad permanente: y por eso el que peca por malicia permanece más tiempo en el pecado. De ahí que el Filósofo, en el libro VII de los *Éticos*[11], compare al libertino, que peca por malicia, con el enfermo crónico; y al incontinente, que peca por pasión, con el enfermo ocasional.

Tercero, porque el que peca por verdadera malicia está mal dispuesto en cuanto al fin mismo, que es el principio en las cosas prácticas, y así su falta es más peligrosa que la de aquel que peca por pasión, cuyo propósito tiende al buen fin, aunque tal propósito se vea interrumpido de momento por la pasión. Mas siempre es pésimo el que falte el principio. Por lo tanto, es evidente que el pecado que procede de verdadera malicia es más grave que el que proviene de la pasión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ignorancia de la elección, en la que se funda la objeción, ni excusa ni aminora el pecado, como hemos dicho anteriormente (q.76 a.3 y 4). Por consiguiente, una tal mayor ignorancia tampoco hace que sea menor el pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* El impulso proveniente de la pasión respecto de la voluntad es como del exterior; mas por el hábito la voluntad se inclina como desde el interior. Luego no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Una cosa es pecar eligiendo y otra cosa es pecar por elección. Pues el que peca por pasión peca ciertamente eligiendo; pero no por elección, porque la elección en él no es su primer principio del pecado, sino que es inducido por la pasión a elegir lo que no elegiría sin la pasión. Mas quien peca por verdadera malicia elige el mal por sí (o sin presión), del modo dicho (a.1). Y por eso la elección (que está) en él mismo es principio del pecado; por esto se dice que peca por elección.

10. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 1151a16): S. TH., lect.8 n.1430-1431. 11. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 1150b32): S. TH., lect.8 n.1424.

CUESTIÓN 79

Causas externas del pecado

Ahora vamos a tratar de las causas externas del pecado (cf. q.76 introd.)[a]. Primero por parte de Dios (q.79); en segundo lugar, por parte del diablo (q.80) y en tercero, por parte del hombre (q.81).

Respecto de lo primero se plantean cuatro problemas:

1. ¿Es Dios causa del pecado?—2. ¿Proviene de Dios el acto del pecado?—3. ¿Es Dios causa de la obcecación y del endurecimiento?—4. ¿Se ordenan estas cosas a la salvación de los que se obcecan o se endurecen?

ARTÍCULO 1

¿Es Dios causa del pecado?

1 q.48 a.6; q.49 a.2; 2-2 q.6 a.2 ad 2; *In Sent. 2* d.34 a.3; d.37 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 3,162; *De malo* q.3 a.1; *In Rom.* c.1 lect.7.

Objeciones por las que parece que Dios es causa del pecado:

1. En Rom 1,28 dice el Apóstol de algunos: *Les entregó Dios al sentido réprobo, de modo que hagan lo que no conviene.* Y la *Glossa*[1] a ese mismo lugar dice que *Dios obra en los corazones de los hombres inclinando sus voluntades a lo que quiere, ya bueno, ya malo.* Pero hacer lo que no conviene e inclinarse por la voluntad al mal es pecado. Luego Dios es causa de pecado para el hombre.

2. Además, en Sab 14,11 se dice: *Las criaturas de Dios se han convertido en abominación y en tentación para las almas de los hombres.* Pero la tentación se suele llamar provocación al pecado. Luego, puesto que las criaturas no han sido hechas sino por Dios, como se ha expuesto en la primera parte (q.44 a.1; q.65 a.1), parece que Dios es causa del pecado provocando a los hombres a pecar.

3. Más aún: Lo que es causa de una causa es causa de su efecto. Ahora bien, Dios es causa del libre albedrío, que es causa del pecado. Luego Dios es causa del pecado.

4. Todavía más: Todo mal se opone al bien. Mas no repugna a la bondad divina el que Dios sea causa del mal de la pena: pues de este mal se dice en Is 45,7 que Dios *crea el mal,* y en Am 3,6: *¿Existe algún mal en la ciudad que Dios no lo haya hecho?* Luego tampoco repugna a la bondad divina que Dios sea causa de la culpa.

En cambio está lo que Sab 11,25 dice de Dios: *Nada de lo que hiciste has odiado.* Mas Dios odia el pecado, según aquello de Sab 14,9: *Son odiosos a Dios el impío y su impiedad.* Luego Dios no es causa del pecado.

Solución. *Hay que decir:* El hombre es causa de su pecado y del ajeno de dos maneras: Primero, directamente; es a saber: inclinando su voluntad o la del otro a pecar. Segundo, indirectamente: esto es, en cuanto no retrae a algunos del pecado; por donde, en Ez 3,18, al centinela se le dice: *Si no dijeres al impío «morirás ciertamente», te pediré cuenta de su sangre.* Mas Dios directamente no puede ser causa del pecado propio o de otro, porque todo pecado lo es por apartarse del orden, que tiende a Dios como a su fin. Y Dios todo lo inclina y lleva hacia sí

1. *Glossa ordin.* 6,5 E; cf. S. AGUSTÍN, *De grat. et lib. arb.* c.21: ML 44,909.

---

a El hombre es capaz de hacer tanto mal, que no es posible que sea la sola y única causa de ello. Para comprender en profundidad el pecado de los hombres hay que recurrir a ciertas influencias externas a cada persona individual y hasta externas también a la humanidad entera en su conjunto. Por eso, estudiadas las causas internas del pecado (q.76-78), pasa el autor a estudiar las causas externas (q.79-83).

mismo, como al último fin, según dice Dionisio en el capítulo 1 *De div. nom.*[2] Por lo tanto, es imposible que sea para sí o para otros causa de apartarse del orden que lleva a Él mismo. De ahí que directamente no pueda ser causa del pecado.

E igualmente tampoco puede serlo indirectamente. Ocurre ciertamente que Dios no da a algunos la ayuda para evitar el pecado, que evitarían si se la diera. Mas todo esto lo hace según el orden de su sabiduría y de su justicia, ya que El es la sabiduría y la justicia. Por donde no se le imputa, como a causa del pecado, el que otro peque; así como no se dice que el piloto sea causa del hundimiento de la nave a no ser cuando, pudiendo y debiendo dirigirla, le retira su dirección. Y así es claro que Dios no es causa del pecado de ningún modo[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Respecto de las palabras del Apóstol, la solución es evidente por el mismo texto. Pues, si Dios entrega a algunos al sentido réprobo, ya tienen el sentido réprobo para hacer lo que no conviene. Se dice, pues, entregar al sentido réprobo en cuanto que no les prohíbe que sigan su sentido réprobo, así como se dice exponer a aquellos a los que no defendemos. Mas el que Agustín diga en el libro *De gratia et lib. arb.*[3], de donde está tomada la *Glossa*[4], que *Dios inclina las voluntades de los hombres al bien y al mal,* hay que entenderlo así: al bien las inclina directamente; mas al mal, en cuanto que no lo prohíbe, como hemos dicho (en sol.). Y sin embargo, esto también ocurre por el merecimiento del pecado precedente.

2. *A la segunda hay que decir:* En la afirmación de que *las criaturas de Dios se han convertido en abominación y en tentación para las almas de los hombres,* la preposición *en* no tiene sentido causal, sino consecutivo, pues Dios no hizo las criaturas para mal del hombre, sino que esto ha resultado de la maldad de los hombres. De ahí que se añada: *y para trampa de los pies de los insipientes,* esto es: de los que por su necedad usan las criaturas para otra cosa que para lo que fueron hechas.

3. *A la tercera hay que decir:* El efecto de la causa intermedia se reduce también a la causa primera si procede de ella en cuanto subordinada a la misma. Mas si procede de la causa intermedia, en cuanto se sale del orden de la causa primera, (entonces) no se reduce a ésta: así como si el criado hace algo contra el mandato de su señor, eso no se atribuye al señor como a su causa. Igualmente, el pecado, que el libre albedrío comete contra un precepto de Dios, no se puede atribuir a Dios como a su causa.

4. *A la cuarta hay que decir:* El castigo se opone al bien del castigado, al que se le priva de un bien cualquiera. Mas la culpa se opone al bien del orden referente a Dios; luego se opone directamente a la bondad divina. Y por esto la razón de la culpa y del castigo no es la misma.

ARTÍCULO 2

¿Proviene de Dios el acto del pecado?

In Sent. 2 d.37 q.2 a.2; *De malo* q.3 a.2.

Objeciones por las que parece que el acto del pecado no proviene de Dios[c]:

2. § 7: MG 3,596; S. TH., lect.3 n.99-100. 3. C.21: ML 44,909. 4. *Glossa ordin,* 6,5 E.

b El pecado como desorden, en cuanto malicia, sólo puede tener causa eficiente indirecta, que no puede ser otra que la voluntad humana en cuanto que no se deja conducir por la razón y por la ley divina (q.75 a.1). Dios sólo mueve a las criaturas en orden a sí mismo como fin último. El pecado en cuanto tal es precisamente la negación de ese orden. Por eso Dios no puede ser causa eficiente directa del pecado.

Santo Tomás precisa también que a Dios no se le puede atribuir la eficiencia indirecta del pecado porque en algunos casos no dé la gracia necesaria para evitarlo. Esto sólo sería cierto si Dios estuviera obligado a ello. Pero no es así. Entra dentro de los planes de la sabiduría y misericordia divinos permitir el pecado *(De malo* q.1 a.3 ad 1; 1-2 q.79 a.1 y ad 1).

c Santo Tomás distingue entre pecado y acto del pecado, distinción que era ya generalmente aceptada por los teólogos del siglo XIII *(De malo* q.3 a.2). En q.79 a.1 explicó la imposibilidad de que Dios sea la causa del pecado en cuanto pecado, es decir, en cuanto privación o negación del orden debido. Ahora estudia la causalidad divina del pecado en lo que éste tiene de entidad real o positiva. El pecado no es mera privación, sino que es un acto de la voluntad que carece del orden debido (q.75 a.1).

1. Dice Agustín, en el libro *De perfectione iustitiae*[5], que *el acto del pecado no es una realidad.* Mas todo lo que viene de Dios es alguna realidad. Luego el acto del pecado no proviene de Dios.

2. Además, no se dice que el hombre sea causa del pecado sino porque el hombre es causa del acto del pecado: pues *ninguno obra intentando el mal,* como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*[6] Pero Dios no es causa del pecado, según hemos dicho (a.1). Luego Dios no es causa del acto del pecado.

3. Más aún: Hay actos que son malos y pecados según su especie, como es claro por lo dicho anteriormente (q.18 a.5). Mas lo que es causa de una cosa, es causa de lo que le conviene según su especie. Luego si Dios fuese causa del acto pecaminoso, se seguiría que Dios es causa del pecado. Mas esto no es verdad, como hemos demostrado (a.1). Luego Dios no es causa del acto del pecado.

En cambio está (el hecho de que) el acto del pecado es un movimiento del libre albedrío. Mas *la voluntad de Dios es causa de toda moción,* como dice Agustín en el libro III *De Trinit.*[7] Luego la voluntad de Dios es causa del acto del pecado.

Solución. *Hay que decir:* El acto del pecado es ente y es acto, y por ambos conceptos proviene de Dios: pues todo ser, de cualquier modo que sea, debe proceder del primer ser, como es evidente por el capítulo 5 *De div. nom.*[8], de Dionisio. Mas toda acción es producida por un ser que existe en acto, porque nada obra, sino en cuanto está en acto; y todo ser en acto se reduce al primer acto, esto es, a Dios, como a su causa, el cual es acto por su esencia. De donde se sigue que Dios es la causa de toda acción en cuanto acción.

Pero el pecado significa ser y acción con cierto defecto. Mas ese defecto proviene de una causa creada, esto es, del libre albedrío, en cuanto se aparta (o decae) del orden del primer agente, esto es, de Dios. Consiguientemente, este defecto no se reduce a Dios como a su causa, sino al libre albedrío: como el defecto de la cojera se reduce a la pierna torcida como a su causa, no a la fuerza motriz, que, sin embargo, es la causa de cuanto hay de movimiento en la cojera. Y en este sentido Dios es causa del acto del pecado, pero no del pecado: porque no es causa de que el acto tenga un defecto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín llama allí realidad a lo que es realidad simplemente, esto es, la sustancia. Y en ese sentido el acto del pecado no es una realidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Al hombre, como a su causa, se reduce, no sólo el acto, sino también el mismo defecto: porque no se somete a aquel a quien debe someterse, aunque no intente esto principalmente. Por eso el hombre es la causa del pecado. Mas Dios, de tal modo es causa del acto, que no lo es de ningún modo del defecto concomitante al mismo. Y por consiguiente, no es causa del pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos expuesto anteriormente (q.18 a.5 ad 2; q.54 a.3 ad 2) el acto y el hábito no se especifican por la privación misma, en la cual consiste la razón de mal, sino por algún objeto, al cual va unida tal privación. Y así, el defecto mismo, que decimos no provenir de Dios, pertenece a la especie del acto consiguientemente y no como diferencia específica.

ARTÍCULO 3

¿Es Dios causa de la obcecación y del endurecimiento?

In Sent. 1 d.40 q.4 a.2; *De verit.* q.24 a.10; *In Mt.* c.13; *Cont. Gentes* 3,162; *In 2 Cor.* c.4 lect.2; *In. Io.* c.12 lect.7; *In Rom.* c.9 lect.3.

Objeciones por las que parece que Dios no es causa de la obcecación y del endurecimiento[d]:

5. C.2: ML 44,294. 6. § 19.31: MG 3,716.732; S. TH., lect.14.22 n.477.580-581. 7. C.4: ML 42,873. 8. § 4: MG 3,817: S. TH., lect.1.2 n.624-628.655.

d En los artículos 3 y 4 de esta q.79 se plantea Santo Tomás los temas de la causa de la obstinación del hombre en el pecado y de la finalidad de ese hecho, al que se refiere frecuentemente la Escritura y el autor comenta ampliamente en sus glosas a los pasajes escriturísticos *(In Mt.* 13; *In 2 Cor.* 4 lect.2; *In Io.* 12 lect.7; *In Rom.* 9 lect.3). Dios no es la causa de la ceguе-

1. Dice Agustín, en el libro *Octoginta trium quaestion.*[9], que *Dios no es causa de lo que hace al hombre peor.* Mas el hombre deviene peor por la obcecación y el endurecimiento. Luego Dios no es causa de la obcecación y del endurecimiento.

2. Además, Fulgencio dice[10] que *Dios no es vengador de aquello de lo que es el autor.* Pero Dios es vengador del corazón endurecido, según aquello de Eclo 3,27: *El corazón endurecido lo pasará mal al fin.* Luego Dios no es causa del endurecimiento.

3. Más aún: El mismo efecto no se atribuye a causas contrarias. Mas la causa de la obcecación se dice ser la malicia del hombre, según Sab 2,21: *pues les obcecó su malicia, y* también del diablo, según 2 Cor 4,4: *el dios de este siglo cegó las mentes de los infieles,* causas que ciertamente parecen ser contrarias a Dios. Luego Dios no es causa de la obcecación y del endurecimiento.

En cambio está lo que se dice en Is 6,10: *Ciega el corazón de este pueblo y haz torpes sus oídos;* y en Rom 9,18: *Se compadece del que quiere y, a quien quiere, endurece.*

Solución. *Hay que decir:* La obcecación y el endurecimiento implican dos cosas. Una de ellas es el movimiento del ánimo humano, que se adhiere al mal y se aparta de la luz divina. Y en cuanto a esto Dios no es causa de la obcecación y del endurecimiento, como no es causa del pecado. Otra es la sustracción de la gracia, de lo cual se sigue que la mente no sea iluminada para ver rectamente y el corazón del hombre no se ablande para vivir rectamente. Y en este sentido Dios es causa de la obcecación y del endurecimiento.

Pues hay que tener en cuenta que Dios es la causa universal de la iluminación de las almas, según aquello de Jn 1,9: *Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo,* como el sol es la causa universal de la iluminación de los cuerpos. Pero cada uno a su modo; pues el sol obra por necesidad natural, y Dios, voluntariamente, según el orden de su sabiduría. Mas el sol, aunque de suyo ilumine todos los cuerpos, si en alguno encuentra algún obstáculo, lo deja en tinieblas, como es claro por la casa cuyas ventanas están cerradas. Sin embargo, la causa de tal oscuridad de ningún modo es el sol, pues no obra por decisión propia para introducir allí su luz, sino que la causa de ello es sólo aquel que cierra las ventanas. Y Dios, por su propio designio, no infunde la luz de su gracia en aquellos en quienes encuentra impedimentos. Por consiguiente, la causa de la sustracción de la gracia no es sólo el que pone obstáculos a la gracia, sino también Dios, que por su designio no da la gracia. Y de este modo Dios es causa de la obcecación y del entorpecimiento de los oídos y del endurecimiento del corazón.

Estas cosas a la verdad se distinguen por los efectos de la *gracia,* que perfecciona el entendimiento con el don de sabiduría y ablanda el afecto con el fuego de la caridad. Y puesto que para el conocimiento del entendimiento ayudan sobre todo dos sentidos, a saber: el de la vista y el oído, uno de los cuales sirve para la invención —la vista— y el otro para la enseñanza —el oído—, por ello, en cuanto a la vista, se pone la obcecación; en cuanto al oído, el entorpecimiento de los oídos; y en cuanto al afecto, el endurecimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como la obcecación y el endurecimiento, debidos a la sustracción de la gracia, son penas, por este

9. Q.3: ML 40,11. 10. *De duplici praedest. Dei* l.1 c.19: ML 65,167.

---

ra y del endurecimiento del pecado en cuanto que mueva al pecador a adherirse al mal, por lo mismo que Dios no es causa del pecado en cuanto tal. Puede decirse, sin embargo, que Dios es causa de la ceguera y del endurecimiento del pecador en cuanto que priva de la gracia a quien pone el obstáculo para recibirla (q.79 a.3c). En la *Suma contra los Gentiles* lo explica así: «Todos estos textos (bíblicos) hay que entenderlos en el sentido de que Dios no concede su auxilio para evitar el pecado, que, sin embargo, concede a otros. Y este auxilio es no sólo la infusión de la gracia, sino también la custodia exterior, por la cual la divina providencia quita al hombre las ocasiones de pecar y frena los estímulos del pecado. Dios ayuda también al hombre mediante la luz natural de la razón y otros bienes que da al hombre. En consecuencia, cuando quita a algunos estos auxilios en mérito a sus acciones, cual lo exige su justicia, se dice que le «endurece» o «ciega» *(Cont. Gentes* 3 q.162).

lado el hombre no se hace peor con ellos; sino que, hecho peor por la culpa, incurre en éstos como en los otros castigos.

2. *A la segunda hay que decir:* Dicha objeción se basa en el endurecimiento en cuanto es culpa (no pena).

3. *A la tercera hay que decir:* La malicia es causa merecedora de la obcecación, como la culpa lo es de la pena. Y de este modo se dice también que el diablo obceca, en cuanto que induce a la culpa.

ARTÍCULO 4

La obcecación y el endurecimiento, ¿se ordenan a la salvación de quienes se obcecan y endurecen?

In Mt. c.13; *In Io.* c.12 lect.7.

Objeciones por las que parece que la obcecación y el endurecimiento siempre se ordenan a la salvación del que se obceca y endurece:

1. Dice Agustín en el *Enchirid.*[11] que *Dios, siendo sumamente bueno, no permitiría que hubiese algún mal si no pudiera sacar algún bien de cada mal.* Mucho más, pues, ordenará al bien aquel mal del cual El mismo es causa. Mas Dios es causa de la obcecación y del endurecimiento, como hemos dicho (a.3). Luego estas cosas se ordenan a la salvación de quien se obceca y endurece.

2. Además, Sab 1,13 dice que *Dios no se complace en la perdición de los impíos.* Mas parece que se complacería en su perdición si no convirtiera en bien de ellos su obcecación; como el médico parecería complacerse en el sufrimiento del enfermo si no ordenase a su salud la medicina amarga que le suministra. Luego Dios convierte la obcecación en bien de los obcecados.

3. Más aún: *Dios no es aceptador de personas,* como se dice en Act 10,34. Sino que la obcecación de algunos la ordena a su propia salvación: como la de algunos judíos, que se obcecaron para no creer en Cristo y, no creyendo, lo mataron, y luego, arrepentidos, se convirtieron, según se lee de algunos en Act 2,37, y es claro por (la exposición de) Agustín en el libro *De quaestion. evangel.*[12] Luego Dios convierte la obcecación de todos en su propia salvación.

En cambio está que no hay que hacer males para que vengan bienes, como se dice en Rom 3,8. Pero la obcecación es un mal. Luego Dios no ciega a algunos para bien de ellos.

Solución. *Hay que decir:* La obcecación es un preámbulo del pecado. Mas el pecado se ordena a dos cosas: a una directamente, esto es, a la condenación; mas a otra, por la misericordiosa providencia de Dios, a la curación, en cuanto Dios permite que algunos caigan en el pecado, para que, reconociéndolo, se humillen y se conviertan, como dice Agustín en el libro *De natura et gratia*[13]. Por tanto, la obcecación, por su naturaleza, se ordena a la condenación del que se obceca, y por eso se pone como efecto de la reprobación. Mas, por la misericordia divina, la obcecación por algún tiempo se ordena medicinalmente a la salvación de quienes se obcecan. Pero esta misericordia no se otorga a todos los obcecados, sino a los predestinados, *para quienes todo coopera al bien,* como dice Rom 8,28. Por consiguiente, respecto de algunos la obcecación se ordena a la curación (o salvación); mas cuanto a los otros, a la condenación, como dice Agustín en la tercera de sus *Quaestion. evangel.*[14]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos los males que Dios hace o permite que se hagan se ordenan a algún bien; mas no siempre para bien de aquel en quien está el mal, sino que a veces es para bien de otro o también de todo el universo. Así, la culpa de los tiranos la ordenó para bien de los mártires; y ordena la pena de los condenados para gloria de su justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no se complace en la perdición de los hombres por sí misma, sino por razón de su justicia o por el bien que proviene de ella.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho de que Dios ordene la obcecación de algunos para su salvación es (cuestión) de misericordia; mas que la obcecación de

11. C.11: ML 40,236. 12. *Quaest. septemdecim in Matth.* c.14, super 13,15: ML 35,1372. 13. C.27: ML 44,262. 14. *Quaest. septemdecim in Matth.* c.14, super 13,15: ML 35,1372.

otros se ordene a su condenación, (lo) es de justicia. Pero que Dios otorgue (su) misericordia a algunos y no a todos, no implica acepción de personas por parte de Dios, como dijimos en la primera parte (q.23 a.5 ad 3).

4. *A la cuarta* (del En cambio) *hay que decir:* No se puede hacer el mal de la culpa para que vengan bienes; pero se puede infligir el mal de la pena (o castigo) por el bien,

CUESTIÓN 80

El diablo como causa del pecado

Pasamos ahora a tratar de la causa del pecado por parte del diablo (cf. q.79 introd.)[a]. Y respecto de esto se plantean cuatro problemas:—1. ¿Es directamente causa del pecado el diablo?—2. ¿Induce el diablo a pecar, persuadiendo interiormente?—3. ¿Puede inducir necesariamente a pecar?—4. ¿Provienen todos los pecados de la sugestión del diablo?[b] .

ARTÍCULO 1

¿El diablo es directamente causa de que el hombre peque?

Supra q.75 a.3; *De malo* q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que el diablo es directamente causa de que el hombre peque:

1. El pecado consiste directamente en el afecto. Pero Agustín dice en el libro IV *De Trinit.*[1] que *el diablo inspira a su sociedad afectos malignos;* y Beda, a propósito de Act 5,3, dice[2] que *el diablo arrastra al alma a afectos malos;* e Isidoro, en el libro *De summo Bono*[3], dice que *el diablo llena los corazones de los hombres de codicias ocultas.* Luego el diablo directamente es causa del pecado.

2. Además, dice Jerónimo[4] que, *como Dios es el artífice del bien, así el diablo es el autor del mal.* Ahora bien, Dios es la causa directa de nuestros bienes; luego el diablo es directamente causa de nuestros pecados.

3. Más aún: En algún capítulo de la *Étic. a Eudem.*[5] prueba el Filósofo que es necesario que haya un principio extrínseco del consejo humano. Mas el consejo humano no sólo es del bien, sino también del mal. Luego así como Dios mueve al consejo bueno y por ello es directamente causa del bien, así (también) el diablo mueve al hombre al consejo malo y por ello se sigue que el diablo directamente es causa del pecado.

En cambio está lo que prueba Agustín, en los libros I 6[6] y III 7[7] *De lib. arb.*, que *por ninguna otra cosa se hace esclava de la liviandad la mente del hombre si no es por su propia voluntad.* Ahora bien; el hombre no se hace esclavo de la liviandad a no ser por el pecado. Luego la causa del pecado no puede ser el diablo, sino la propia voluntad sola.

1. C.12: ML 42,897. 2. BEDA, *In Act.*, 5,3: ML 92,954. 3. *Sent.* 2 c.41 n.10: ML 83,647. 4. *Adv. Iovin.* 1.2: ML 23,299. 5. ARISTÓTELES, *Lib. de bona fortuna (Ethic. Eudem.)* 7 c.14 n.20 (BK 1248a22). 6. C.11: ML 32,1233. 7. C.1: ML 32,1271.

---

a Para la lectura de esta cuestión hay que tener presente la q.73 a.3, la q.79 y *De malo* q.3 a.3 y 4. Como lugares paralelos más lejanos y que adelantan en parte lo que se dice aquí, véase 1 q.111 y 114.

b La instigación al pecado por parte del demonio es una verdad que Santo Tomás no pone en duda. La Escritura y la Tradición de la Iglesia dan fe constante de ello. Más bien lo que al autor le interesa explicar es el tipo de influjo del demonio en la provocación al pecado y el alcance del mismo. En este sentido hay una afirmación básica por subrayar: la intervención del demonio en orden al pecado no es en ningún modo equiparable a la causalidad de Dios respecto al bien. El «príncipe de este mundo» no tiene ningún poder directo sobre la voluntad humana para inducirle al pecado, ni le puede inducir de ningún otro modo necesariamente, ni siquiera es preciso la intervención del demonio en cualquier acto pecaminoso. El hombre como ser libre puede y hace ordinariamente el mal sin que sea tentado por el diablo. Por el contrario, respecto al bien, Dios interviene directa y como causa primera en todo acto bueno, hasta el punto de que la voluntad humana no puede querer y hacer el bien sin ser movida libremente por Dios (q.80 a.1.3 y 4; *De malo* q.3 a.3 y 5). El demonio es, por tanto, un instigador del pecado en el mundo, pero nunca un rival de Dios que sea equiparable al obrar divino en el hombre.

Solución. *Hay que decir:* El pecado es un acto. Por tanto, una cosa puede ser directamente causa del pecado del mismo modo que es directamente causa de un acto. Lo cual a la verdad no acontece sino porque mueve a obrar al principio propio de dicho acto. Mas el principio propio del acto del pecado es la voluntad, porque todo pecado es voluntario. De ahí que nada pueda ser directamente causa del pecado a no ser que pueda mover a la voluntad a obrar. Pero la voluntad, como hemos dicho anteriormente (q.9 a.1.4 y 6; 1 q.105 a.4), puede ser movida por dos cosas: 1) por el objeto: así se dice que lo apetecible aprehendido mueve el apetito; y 2) por aquel que inclina interiormente la voluntad a querer. Mas esto (último) no es sino la voluntad misma o Dios, como hemos demostrado anteriormente (q.79 a.1). Resta, pues, que por este lado sola la voluntad del hombre es directamente causa de su pecado.

Por parte del objeto se puede entender triplemente que una cosa mueva a la voluntad. 1) El objeto mismo propuesto; así decimos que el alimento excita el deseo de comer; 2) el que propone u ofrece dicho objeto; 3) el que persuade que el objeto propuesto tiene su razón de bueno; pues también éste de alguna manera propone a la voluntad su objeto, que es el bien de la razón, verdadero o aparente. Así, pues, del modo primero mueven a pecar a la voluntad las cosas sensibles, que aparecen al exterior; mas del segundo y tercer modo pueden incitar a pecar el diablo o el hombre, ya ofreciendo algo apetecible a los sentidos, ya persuadiendo a la razón. Sin embargo, por ninguno de estos tres modos puede ser algo causa directa del pecado: porque la voluntad no es movida necesariamente por ningún objeto, si no es por el último fin, como hemos dicho anteriormente (q.10 a.2; 1 q.105 a.4). De ahí que no sean causa suficiente del pecado ni la cosa externamente ofrecida, ni el que la presenta ni el que la persuade. Por donde se sigue que el diablo no es causa del pecado ni directa ni suficientemente; sino sólo en cuanto que persuade o propone lo apetecible[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas esas autoridades y otras parecidas que pudieran encontrarse, hay que referirlas al hecho de que el diablo induce al afecto pecaminoso por sugestión o proponiendo alguna cosa apetecible.

2. *A la segunda hay que decir:* Dicha comparación hay que entenderla en el sentido de que el diablo de algún modo es causa de nuestros pecados, como Dios es de algún modo causa de nuestras buenas obras. Sin embargo, no se entiende en cuanto al modo de causar: pues Dios causa las buenas obras moviendo interiormente la voluntad, cosa que no puede decirse del diablo.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios es el principio universal de todos los movimientos del hombre; mas que la voluntad humana se determine a un designio malo, esto, a la verdad, es cuestión de la voluntad; y del diablo (sólo) como persuasor o presentador de lo apetecible.

ARTÍCULO 2

¿Puede el diablo inducir a pecar instigando interiormente?

De malo q.3 a.4; q.16 a.2 ad 13.

Objeciones por las que parece que el diablo no puede inducir a pecar instigando interiormente:

1. Los movimientos interiores del alma son funciones vitales. Mas ninguna función vital puede provenir sino de un principio intrínseco: ni aun las del alma vegetal, que es lo ínfimo en las funciones vitales. Luego el diablo no puede instigar al hombre al mal por movimientos interiores.

2. Además, todos los movimientos interiores nacen de los sentidos externos según el orden de la naturaleza. *Mis*

c Parece muy acertada la explicación de R. Bernard sobre cómo entiende Santo Tomás la influencia del diablo en la acción pecaminosa: «Au fond, ces mauvais esprits agissent sur nous como peuvent le faire, toutes proportions gardées, ceux de nos semblables, qui les imitent dans leur pernicieuse influence. Le diable, voire même l'homme, diabolus vel etiam homo ...ont semblable pouvoir et même façon de tenter. L'action des mauvais anges se rapproche done plus, quant à la forcé efficace, de celle des mauvais hommes que celle du Bon Dieu» *(Somme théologique* t.2: *Le péché:* Revue de Jeunes [París 1931] p.282).

obrar fuera del orden de la naturaleza sólo pertenece a Dios, como dijimos en la primera parte (q.110 a.4). Luego el diablo no puede producir nada en los movimientos interiores del hombre sino en cuanto a aquellas cosas que aparecen a los sentidos externos.

3. Más aún: Actos internos del alma son entender e imaginar. Mas el diablo no puede hacer nada en cuanto a ninguno de ambos. Puesto que, como se expuso en la primera parte (q.111 a.2 ad 2), el diablo no imprime especies en el entendimiento humano. Y parece que tampoco puede imprimirlas en la fantasía, porque las formas imaginarias, como más espirituales, son más excelentes que las de la materia sensible, que, sin embargo, el diablo no puede imprimir, como consta por lo expuesto en la primera parte (q.110 a.2). Luego el diablo no puede inducir al hombre a pecar por sus movimientos interiores.

En cambio está que, según esto, (el diablo) nunca tentaría al hombre sino apareciéndose visiblemente. Lo cual, evidentemente, es falso.

Solución. *Hay que decir:* La parte interior del alma es intelectiva y sensitiva. La intelectiva contiene el entendimiento y la voluntad. En cuanto a la voluntad ya dijimos (a.1) cómo se haya el diablo respecto de ella. Mas el entendimiento, de suyo, es movido por algo que le ilumina para conocer la verdad, cosa que el diablo no puede pretender respecto del hombre, sino más bien entenebrecer su razón para que consienta en el pecado. Este oscurecimiento proviene de la fantasía y del apetito sensitivo. Por consiguiente, la acción interior del diablo parece ser en torno a la fantasía y al apetito sensitivo; conmoviendo a cualquiera de las dos puede inducir al pecado, pues puede actuar de modo que se le representen a la imaginación algunas formas imaginarias; y puede hacer también que el apetito sensitivo se excite hacia alguna pasión.

En la primera parte dijimos (q.110 a.3) que la naturaleza corporal obedece a la espiritual en cuanto al movimiento local. Por consiguiente, el diablo es capaz de hacer todas aquellas cosas que pueden provenir del movimiento local de los cuerpos inferiores, a no ser que el poder divino le reprima. Mas que se representen a la imaginación ciertas formas se sigue a veces del movimiento local. Pues dice el Filósofo, en el libro *De somno et vigilia*[8], que, *cuando duerme el animal, con el descenso abundante de sangre al principio sensitivo, simultáneamente descienden (o afluyen) los movimientos* o impresiones dejadas por las mutaciones sensibles, que se conservan en las especies sensibles, *y mueven el principio aprehensivo,* de tal modo que aparecen como si entonces (mismo) el principio sensitivo se sintiera afectado por las mismas cosas exteriores. Por consiguiente, los demonios pueden provocar tal movimiento local de los espíritus y de los humores, ya duerman o velen los hombres; y así se sigue que el hombre imagina ciertas cosas.

Análogamente es provocado también el apetito sensitivo a algunas pasiones por determinados movimientos del corazón y de los espíritus. Por tanto, también a esto puede cooperar el diablo. Y dado que algunas pasiones son provocadas en el apetito sensitivo, se sigue que uno perciba más el movimiento o la tendencia sensible, reducida al principio aprehensivo del modo susodicho: porque, como dice el Filósofo en el mismo libro[9], *los amantes se sienten movidos a pensar en la realidad amada por ligeras semejanzas.* Sucede también por el hecho de que la pasión es provocada para que se juzgue digno de llevarse a la práctica lo que se propone a la imaginación, porque a aquel que se entretiene con la pasión le parece bueno aquello a lo que ella le inclina. Y de este modo el diablo induce interiormente a pecar[d].

8. ARISTÓTELES, c.3 (BK 461b11). 9. ARISTÓTELES, *De somno* c.2 (BK 460b5).

d La acción tentadora del diablo se presenta a veces, según Santo Tomás, de forma visible, y habitualmente de forma invisible. Pero ni en el primer caso es puramente externa ni en el segundo meramente interna. En situaciones excepcionales de aparición visible del diablo, su acción sobre el hombre es persuadirle al pecado. A su vez, cuando el diablo actúa de forma invisible, tampoco su acción es meramente interna, ya que no tiene acceso directo a la voluntad humana (a.1c) ni a la inteligencia (a.2c; *De malo* q.3 a.4c), sino sólo provocando imágenes in-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque las funciones vitales provengan siempre de algún principio intrínseco, sin embargo, puede cooperar a ellas algún agente externo; como también el calor externo coopera a las funciones del alma vegetal para la más fácil digestión del alimento.

2. *A la segunda hay que decir:* Tal aparición de formas imaginables no está totalmente al margen de la naturaleza. Ni ocurre sólo por un mandato, sino por el movimiento local, como hemos dicho (en sol.).

3. *Y, por ende, es clara la respuesta a la tercera:* porque dichas formas se reciben inicialmente por los sentidos.

ARTÍCULO 3

¿Puede el diablo poner en la necesidad de pecar?

De malo q.3 a.3 ad 9.

Objeciones por las que parece que el diablo puede poner en la necesidad de pecar:

1. Un poder mayor puede coaccionar a otro menor. Mas del diablo se dice en Job 41,24: *No hay poder en la tierra que pueda compararse con él.* Luego puede coaccionar al hombre terreno a pecar.

2. Además, la razón no puede ser movida sino en relación con aquellas cosas que se (le) proponen exteriormente y se representan a la imaginación; porque todos nuestros pensamientos empiezan por los sentidos y *no se da el entender sin representación de la fantasía,* según se dice en el libro *De anima*[10]. Ahora bien, el diablo puede mover la imaginación del hombre y también los sentidos externos, según hemos dicho (a.2); pues dice Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[11], que *se desliga este mal,* esto es, el que proviene del diablo, *por todos los accesos de los sentidos: se da en figuras, se adapta a los colores, se adhiere a los sonidos, se mezcla en los sabores.* Luego puede inclinar necesariamente a la razón humana a pecar.

3. Más aún: Según Agustín[12], *algún pecado es el que la carne codicie contra el espíritu.* Mas el diablo puede provocar la concupiscencia de la carne, como también las demás pasiones del modo susodicho (a.2). Luego puede inducir necesariamente a pecar.

En cambio está lo que se dice en el capítulo último de 1 Pe (5,8-9): *Vuestro adversario el diablo, como león rugiente, ronda buscando a quien devorar: resistidle fuertes en la fe.* Mas sería inútil que nos diera tal amonestación si el hombre sucumbiera necesariamente ante él. Luego no puede inducir al hombre a pecar necesariamente.

Solución. *Hay que decir:* El diablo, por su propio poder, si Dios no le reprimiese, podría inducir necesariamente a uno a hacer algún acto que por su género es pecado; pero no le puede poner en la necesidad de pecar. Lo cual es claro por el hecho de que el hombre no resiste al incentivo del pecado sino por la razón, cuyo uso puede totalmente impedir (el diablo) moviendo la imaginación y el apetito sensitivo, como es claro en los posesos. Mas entonces, encadenada así la razón, cuanto el hombre haga no se le imputa como pecado. Pero si la razón no está totalmente encadenada, puede resistir al pecado por aquella parte que es libre, como hemos dicho anteriormente (q.77 a.7). Por consiguiente, es evidente que el diablo no puede inducir al hombre necesariamente a pecar[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No cualquier poder superior al nombre puede mover su voluntad, sino sólo Dios, como hemos expuesto anteriormente (q.9 a.6).

2. *A la segunda hay que decir:* Lo apre-

10. ARISTÓTELES, 1.3 c.7 n.3 (BK 431a16): S. TH., lect.12 n.772. 11. Q.12: ML 40,14. 12. *De civit. Dei* 1.19 c.4: ML 41,629.

---

ductoras y suscitando las pasiones que pueden perturbar la decisión de la voluntad y el conocimiento de la inteligencia (a.2; *De malo* q.3 a.4).

e En este artículo, el autor reconoce que la acción del diablo sobre el hombre puede llegar en casos extremos —en la posesión diabólica— a impedirle totalmente el uso de la razón y, en consecuencia, conducirle a que realice actos objetivamente pecaminosos. Pero precisamente porque falta en estas ocasiones el uso de la razón, añade Santo Tomás, no hay formalmente pecado (a.3c).

hendido por los sentidos o la imaginación no mueve necesariamente a la voluntad si el hombre conserva el uso de su razón. Ni siempre tal aprehensión encadena la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* La codicia de la carne contra el espíritu, si la razón la resiste, no es pecado, sino materia para ejercitar la virtud. Y no está en la potestad del diablo el que la razón no la resista. Por eso no puede poner en la necesidad de pecar.

ARTÍCULO 4

¿Son por sugestión del diablo todos los pecados de los hombres?

1 q.114 a.3; *De malo* q.3 a.5.

Objeciones por las que parece que todos los pecados de los hombres provienen de la sugestión del diablo:

1. Dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[13], que *la multitud de los demonios es causa de todos los males para sí mismos y para los demás.*

2. Además, quienquiera que peca mortalmente, se hace esclavo del diablo, según aquello de Jn 8,34: *El que comete pecado, es siervo del pecado.* Mas, como dice la 2 Pe 2,19: *Uno queda esclavo de aquel que le vence.* Luego quienquiera que peca es vencido por el diablo.

3. Más aún: Dice Gregorio[14] que el pecado del diablo es irreparable, porque cayó sin sugestión de nadie. Si, pues, algunos hombres pecasen por su libre albedrío, sin sugestión de nadie, su pecado sería irremediable; lo cual, evidentemente, es falso. Luego todos los pecados humanos son debidos a la sugestión del diablo.

En cambio está lo que se dice en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[15]: *No es el diablo quien excita en nosotros todos nuestros malos pensamientos, sino que a veces brotan del movimiento de nuestro libre albedrío.*

Solución. *Hay que decir:* El diablo, en efecto, ocasional e indirectamente, es causa de todos nuestros pecados, en cuanto que indujo a pecar al primer hombre, por cuyo pecado, de tal manera fue viciada la naturaleza humana, que todos estamos inclinados al pecado; así como se diría ser causa de la combustión de los maderos el que los hubiese cortado, de lo que se seguiría que se quemarían más fácilmente. Mas (el diablo) no es causa de todos los pecados de modo que los sugiera todos. Orígenes[16] lo demuestra por el hecho de que, aunque el diablo no existiese, los hombres tendrían el apetito del alimento, de lo sexual y cosas semejantes, el cual podría ser desordenado si la razón no lo ordenase, lo cual depende del libre albedrío.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La multitud de los demonios es causa de todos nuestros males en cuanto a su origen primero, según hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* No sólo se hace esclavo de uno quien es vencido por él, sino también el que voluntariamente se somete a él. Y de este modo se hace esclavo del diablo quien peca por propia iniciativa.

3. *A la tercera hay que decir:* El pecado del diablo fue irremediable porque pecó sin sugestión de nadie, y no tenía inclinación alguna al pecado causada por una sugestión precedente. Lo cual no se puede decir de ningún pecado humano.

13. § 18: MG 3,716; S. TH., lect.13 n.464-465. 14. *Moral.* l.4 c.3: ML 75,642. 15. GENNADIO, c.82: ML 58,999. 16. *Peri archon.* l.3 c.3: MG 11,305.

CUESTIÓN 81

El hombre como causa del pecado

Ahora vamos a tratar de la causa del pecado por parte del hombre (cf. q.79 introd.)[a]. Mas puesto que el hombre, al igual que el diablo, es causa del pecado para otro hombre por sugestión externa, pero además tiene un cierto modo especial de causar el pecado en otro, por el origen; de ahí que debamos hablar del pecado original[b] . Acerca del cual se nos ocurren tres cosas a considerar: 1) su transmisión (q.81); 2) su naturaleza (q.82); y 3) su sujeto (q.83)[c].

Respecto de lo primero se plantean cinco problemas:

1. El primer pecado del hombre, ¿se transmite a los descendientes por la generación?—2. ¿Se transmiten a los descendientes por la generación todos los pecados del primer padre, o también los de los otros antecesores?—3. ¿El pecado original se transmite por medio del semen a todos los engendrados de Adán?—4. ¿Se transmitiría a aquellos que fuesen formados de alguna parte del cuerpo humano?—5. ¿Se transmitiría el pecado original habiendo pecado la mujer, pero no el varón?

ARTÍCULO 1

El primer pecado del primer padre, ¿se transmite a sus descendientes por generación?

In Sent. 2 d.30 q.1 a.2; d.31 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 4,50..51 y 52; *Compend. theol.* c.196; *De malo* q.4 a.1; *In Rom.* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que el primer pecado del primer padre no se transmite por generación a sus descendientes:

1. En Ez 18,20 se dice: *El hijo no llevará la iniquidad de su padre.* Mas la llevaría si la heredara de él. Luego nadie hereda por generación pecado alguno de sus padres.

2. Además, el accidente no se transmite por generación a no ser que se transmita el sujeto, porque el accidente no pasa de sujeto a sujeto. Mas el alma racional, que es el sujeto de la culpa, no se transmite por generación, como hemos demostrado en la primera parte (q.1 18 a.2). Luego tampoco culpa alguna puede transmitirse por generación.

a Aquí comienza el estudio del tercer tipo de causa externa, siguiendo el programa que se trazó el autor en la q.79: el hombre como causa del pecado de otro hombre.

b Santo Tomás se ocupa del pecado original en diferentes secciones de la *Suma teológica.* En la primera parte lo estudia al tratar de la creación del ser humano (1 q.90-102), de la causalidad de la acción del diablo en todos los hombres por su intervención en la primera tentación (1 q.1 14 a.3) y al tratar de la causalidad humana en la transmisión del pecado original (1 q.118-119).

En la 2-2 considera el pecado original en su especie moral, o sea, como pecado de orgullo (2-2 q.163-165). En la tercera parte, Santo Tomás presenta a Cristo como redentor del pecado de la naturaleza humana (3 q.1 a.4) y a los sacramentos como medios necesarios para la salvación a consecuencia del pecado original (3 q.61 a.2-4).

Sin embargo, el tratado sobre el pecado original de la 1-2 tiene sus lugares paralelos más inmediatos en el *In Sent.* 2 d.30-33, *Cont. Gentes* 4, 50-52, *Compend. theol.* 185-189; *De malo* q.4-5 y *In Rom.* 5 lect.3.

c Del pecado original estudia tres problemas: 1) el hecho mismo de su transmisión (q.81), o más exactamente, cómo un solo hombre, Adán, ha podido ser causa del pecado para toda su descendencia; 2) naturaleza y carácter especial del pecado original (q.82), es decir, en qué consiste este pecado universal de la especie humana en cada uno de sus miembros, y 3) cuáles son las facultades del hombre más afectadas por el pecado original (q.83).

3. Más aún: Todo aquello que se transmite por la generación humana es causado por el semen. Mas el semen no puede ser causa del pecado, pues carece de la parte racional del alma, la cual solamente puede ser causa del pecado. Luego ningún pecado puede heredarse por la generación.

4. Todavía más: Lo que es más perfecto en su naturaleza, es más eficaz para obrar. Ahora bien, la carne humana perfectamente formada no puede infeccionar al alma unida a ella; en otro caso, el alma no podría purificarse de la culpa original mientras está unida al cuerpo. Mucho menos, pues, puede el semen infeccionar al alma.

5. Y también, en el libro III de los *Éticos,* dice el Filósofo[1] que *ninguno reprende a los que son deformes por naturaleza, sino a los que lo son por pereza y negligencia.* Mas son deformes por naturaleza aquellos que tienen alguna deformidad de nacimiento. Luego nada que sea por generación es reprensible ni pecado.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 5,12: *El pecado entró en este mundo por un hombre,* cosa que no se puede entender como denotando imitación, por lo que dice Sab 2,24: *Por la envidia del diablo entró la muerte en el orbe terráqueo.* Luego queda, pues, que el pecado entró en el mundo por generación del primer hombre.

Solución. *Hay que decir:* Según la fe católica[2], se debe sostener que el primer pecado del primer hombre se transmite a sus descendientes por generación[d]. Por lo cual, aun los niños, luego de nacer, son llevados al bautismo como para ser lavados de alguna infección de culpa. Lo contrario es herejía pelagiana, como es claro por Agustín en muchos de sus libros.

Mas para explicar de qué modo pueda transmitirse a los descendientes por ge-

1. ARISTÓTELES, c.5 n.15 (BK 1114a23): S. TH., lect.12 n.514. 2. Cf. *Conc. Milevitanum II* (a. 416) y *Conc. Carth. XVI* (a. 418) c.2 (MA 4,327; cf. MA 3,818: DZ 102); *Conc. Araus. II* (a. 529), c.2 (MA 8,712: DZ 175); *Retract.* 1.1 c.9: ML 32,598; *De pecc. remiss. et bapt. parv.* 1.2 c.9: ML 44,158; *Contra Iulian.* 1.3 c.1: ML 44,703: *De dono persev.* c.2.11: ML 44,996.1008.

---

d Santo Tomás no intenta demostrar el hecho de la transmisión del pecado original. Esto pertenece a la fe católica. La recopilación más completa de textos bíblicos al respecto la tenemos en *Cont. Gentes* 4, 50. La intención del autor es más bien hacer comprensible a la inteligencia, en la medida de lo posible, cómo se produce la transmisión del pecado de Adán a todos sus descendientes. En efecto, se trata de aclarar cómo lo que se transmite de uno a otro hombre puede ser pecado en aquel que lo recibe.

El autor busca su explicación en la incorporación a Adán de todos los hombres que nacen de él.

1.° El pecado original no es un pecado personal por parte de quien lo recibe. No lo comete la persona que lo recibe. Es más bien un estado de pecado, un pecado de la naturaleza humana, que se transmite a la posteridad de Adán por la misma vía que se transmite la naturaleza humana.

2.° Al no ser un acto personal, sólo puede ser pecado (culpa) si es de algún modo voluntario. Precisamente por este motivo no puede explicarse suficientemente la transmisión del pecado original como si se heredase de Adán del mismo modo que los hijos heredan los defectos físicos de los padres.

El pecado original es voluntario en quien lo recibe en la medida en que la voluntad de cada hombre se encuentra comprometida en la de Adán. Todos aquellos que nacen de Adán, en cuanto participan de su naturaleza, forman con él un solo cuerpo, son «unus homo». En la fuente del pecado original sólo está el querer personal de Adán como cabeza de la humanidad. Sin embargo, nuestra voluntad está afectada por él en cuanto sujeto que participa en Adán de la misma naturaleza. El pecado original se contrae no por haberlo cometido cada hombre en cada caso, sino recibiendo la naturaleza que en él fue corrompida por el pecado *(Cont. Gentes* 4, 52).

Esta naturaleza pecadora que recibimos de Adán por generación biológica, por el mismo hecho de constituirnos privados de la gracia, nos constituye también en pecadores, ya que esa privación de gracia es efecto de un rechazo voluntario en los orígenes *(De malo* q.4 a.6 ad 12).

La unidad de la naturaleza recibida de Adán en cada uno de sus descendientes es el fundamento que explica la posibilidad de contraer un verdadero pecado, pero que no es pecado personal. Recibiendo la naturaleza humana cada hombre, se hace solidario del acto voluntario de Adán por el que éste perdió la justicia original.

neración el pecado del primer padre, diversos (investigadores o teólogos) buscaron caminos diversos. Algunos[3], considerando que el sujeto del pecado es el alma racional, sostuvieron que el alma se transmite con el semen; de modo que así de un alma inficionada procederían almas inficionadas. Mas otros[4], rechazando esto como erróneo, se esforzaron en demostrar cómo se transmite la culpa del alma del padre a su prole, aun cuando no se transmita el alma, por el hecho de la transmisión de los defectos corporales del padre a su prole; así, un leproso engendra a un leproso, y un gotoso a otro gotoso, por alguna corrupción del semen, aunque tal corrupción no sea lepra o gota. Siendo el cuerpo proporcionado al alma y redundando en el cuerpo los defectos del alma, y viceversa, de igual modo dicen que los defectos culpables del alma pasan a la prole por transmisión del semen, aunque el semen actualmente no sea sujeto de la culpa.

Pero todas estas explicaciones son insuficientes. Porque concedido que algunos defectos corporales pasen del padre a la prole por generación, y, consiguientemente, también algunos defectos del alma, por la disposición inconveniente del cuerpo —como cuando a veces los dementes nacen de dementes—; sin embargo, esto mismo de tener por generación un defecto parece excluir la razón de culpa, que consiste en ser voluntaria. Por consiguiente, aun en el supuesto de que el alma racional se transmitiera, por el hecho mismo de que la mancha del alma de la prole no está en su voluntad, perdería la razón de culpa que exige castigo; porque, como dice el Filósofo en el libro III de los *Éticos*[5]: *Ninguno reprochará al ciego de nacimiento (el ser ciego), sino que más bien le compadecerá.*

Y por consiguiente, habrá que buscar otro camino[6], diciendo que todos los hombres que nacen de Adán pueden considerarse como un único hombre, en cuanto convienen en la naturaleza que reciben del primer hombre, al modo que en el derecho civil todos los que son de una comunidad se consideran como un cuerpo, y la comunidad entera como un hombre. Dice también Porfirio[7] que, *muchos hombres, por participación de la misma especie, son un solo hombre.* Así pues, la multitud de hombres procedentes de Adán son como muchos miembros de un solo cuerpo. Mas el acto de un miembro corporal, v. gr., la mano, no es voluntario por la voluntad de la mano misma, sino por la voluntad del alma, que es la primera en mover los miembros. Por donde el homicidio que comete la mano, no se le imputaría a la mano como pecado si se considerara la mano en sí misma, en cuanto separada del cuerpo; sino que se le imputa en cuanto es parte del hombre, movida por el primer principio motor del hombre. Así, pues, el desorden que hay en este hombre nacido de Adán no es voluntario con la voluntad del mismo, sino con la del primer padre, que con la moción de la generación mueve a todos los que proceden de él por su origen, como la voluntad del alma mueve al acto a todos los miembros. De ahí que el pecado así derivado del primer padre a todos sus descendientes se llame *original,* como el pecado que se deriva del alma a los miembros del cuerpo se llama actual. Y así como el pecado actual, cometido por algún miembro, no es pecado de aquel miembro a no ser en cuanto dicho miembro es algo del mismo hombre, por lo que se llama *pecado humano;* así el pecado original no es un pecado de esta persona, a no ser en cuanto esta persona recibe la naturaleza del primer padre.

3. No nombrados por PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.31 c.2 (QR 1,505); cf. AGUSTÍN, *Contra Iulian.* 1.5 c.4: ML 44,794. Se trata de una opinión antigua, fundada en la hipótesis «traducianista»: cf. J. B. KORS, *La justice primitive et le péché original d'après Saint Thomas* (Kain 1922) p.21 et passim; DTC, art. *Péché originel* (XII 450). 4. El mismo PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.31 c.3-6 (QR 1,506-509), acerca de cuyas fuentes cf. J. B. KORS, o.c., p.55 y el DTC, l.c. Y con PEDRO LOMBARDO, en cuanto a lo sustancial, los ESCOLÁSTICOS en general: cf. J. B. KORS, o.c., p.76-78 y el DTC, l.c. (XII 461). 5. ARISTÓTELES, c.5 n.15 (BK 1114 a 23-28): S. TH., lect.12 n.514. 6. Cuyo comienzo lo tenemos en S. AGUSTÍN, *De nupt. et concupisc.* 1.2 c.5: ML 44,444 y passim en sus obras (cf. DTC, art. *Péché originel* XII 395) y en S. ANSELMO, *De conceptu virginali* c.23: ML 158,454; cf. J. B. KORS, o.c., p.33,147 y DTC, l.c., XII 475-478. 7. *Isagoge,* interpretado por BOECIO, c. *De specie,* § «Descendentibus igitur ad specialissima» (CG 4,1,32.6; ML 64,111).

Por donde también se llama *pecado de la naturaleza,* según aquello de Ef 2,3: *Éramos por naturaleza hijos de ira.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que el hijo no llevará el pecado del padre, porque no se le castiga por dicho pecado a no ser que sea partícipe de la culpa. Y así ocurre en nuestro caso: pues el hijo hereda la culpa del padre por generación; como (puede heredar) el pecado actual por imitación.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el alma no sea transmitida (por generación), ya que la virtualidad del semen no puede producir un alma racional, sin embargo, (el semen) coopera dispositivamente a la misma. De ahí que, por la virtualidad del semen, se transmita la naturaleza humana del padre al hijo y, simultáneamente con la naturaleza, la infección de la misma; puesto que el que nace se hace partícipe de la culpa del primer padre por recibir de él su naturaleza por una cierta moción, que es la generación.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la culpa no esté actualmente en el semen, está en él virtualmente la naturaleza humana, a la cual acompaña tal culpa.

4. *A la cuarta hay que decir:* El semen es el principio de la generación, que es un acto propio de la naturaleza ordenado a su propagación. Y por ello se infecciona más el alma por el semen que por el cuerpo ya perfectamente formado, que ya está determinado para una persona.

5. *A la quinta hay que decir:* Aquello que es de nacimiento no es reprochable si se considera en sí mismo al que nace. Mas si se considera en cuanto se refiere a algún principio, puede serle reprochable; lo mismo que, por culpa de alguno de sus antepasados, puede uno sufrir la ignominia de su estirpe.

ARTÍCULO 2

¿Se transmiten también a los descendientes los otros pecados del primer padre o los de los antepasados próximos?

In Sent. 2 d.33 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 4,52; *Compend. theol.* c.197; *De malo* q.4 a.8; *In Rom.* c:5 lect.3.

Objeciones por las que parece que también se transmiten a los descendientes los otros pecados del primer padre y los de los antepasados próximos:

1. Nunca se merece el castigo sino por alguna culpa. Mas algunos, según juicio divino, son castigados por el pecado de sus próximos antepasados, según aquello de Éx 20,5: *Yo soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres hasta la tercera y cuarta generación.* Aun en el derecho humano, los hijos son desheredados por el pecado de sus padres a causa del crimen de lesa majestad. Luego la culpa de los antepasados próximos también pasa a sus descendientes.

2. Además, es más transferible a otro lo que uno tiene por sí mismo que no lo que recibe de otro; el fuego, por ejemplo, puede calentar más que el agua calentada. Ahora bien, el hombre transmite a la prole por generación el pecado recibido de Adán. Luego mucho más el pecado que él mismo cometió.

3. Más aún: La razón de que contraigamos el pecado original de nuestro primer padre es porque estábamos en él como en el principio de (nuestra) naturaleza, que él corrompió. Pero igualmente estábamos en los antepasados próximos como en ciertos principios de (nuestra) naturaleza, la cual, aunque esté corrompida, puede corromperse aún más por el pecado según aquello del capítulo último del Ap (22,11): *El que está manchado siga manchándose.* Luego los hijos contraen por la generación el pecado de sus antepasados próximos como el del primer padre.

En cambio está (el hecho de) que el bien es más difusivo de sí mismo que el mal. Mas los méritos de los antepasados próximos no se transmiten a sus descendientes. Luego mucho menos sus pecados.

Solución. *Hay que decir:* Agustín suscita esta cuestión en su *Enchiridion*[8] y la deja sin resolver. Mas, si uno lo considera atentamente, (verá) que es imposible que se transmitan por generación algunos pecados de los antepasados próximos o también del primer padre, exceptuado el pecado primero. La razón de ello es que el hombre engendra a otro idéntico a sí en la especie, mas no en cuanto a lo individual. Y por eso aquellas cosas que pertenecen directamente al individuo, como los actos personales y lo relativo a ellos, no los transmiten los padres a sus hijos; un gramático, por ejemplo, no transmite a su hijo el conocimiento de la gramática que adquirió por su propio estudio. Mas se transmiten de padres a hijos las cosas que pertenecen a la esencia de la especie, a no ser que haya un fallo de la naturaleza; así, el que tiene ojos engendra a un hijo dotado de ojos, a no ser que falle la naturaleza. Y si la naturaleza es fuerte, también se propagan a los hijos algunos accidentes individuales, relativos a la disposición de la naturaleza, como la agilidad del cuerpo, la agudeza del ingenio y otras cosas semejantes; mas de ningún modo aquellas cosas que son puramente personales, como hemos dicho.

Pues bien, como a la persona pertenece algo por sí misma y algo por el don de la gracia, así también a la naturaleza puede pertenecer algo por sí misma —esto es: lo causado por sus propios principios— y algo por el don de la gracia. Y de este modo la justicia original —según dijimos en la primera parte (q.100 a.1)—, era un don de la gracia conferido a toda la naturaleza humana en el primer padre. Don que el primer hombre perdió por el primer pecado. De ahí que, como aquella justicia original hubiese sido transmitida a los descendientes juntamente con la naturaleza, así también se transmitió el desorden opuesto. Mas los demás pecados actuales, ya del primer padre, ya de los otros, no corrompen la naturaleza en cuanto a lo que es de la misma, sino en cuanto a lo relativo a la persona, esto es, con respecto a la proclividad al acto (del pecado). Por consiguiente, los otros pecados no se transmiten.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según dice Agustín en la epístola *A Avito*[9], nunca se castiga a los hijos por sus padres con un castigo espiritual, a no ser que comulguen en su culpa o por generación o por imitación; porque todas las almas son inmediatamente de Dios, según se dice en Ez 18,4. Mas a veces se castiga con pena corporal a los hijos por los padres tanto en el derecho divino como en el humano, en cuanto que el hijo es algo del padre según el cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquello que tiene uno por sí mismo se puede transmitir más fácilmente, con tal de que sea transmisible. Mas los pecados actuales de los antepasados próximos no son transmisibles, ya que son puramente personales, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El primer pecado corrompió la naturaleza humana con una corrupción correspondiente a la naturaleza; mas los otros pecados la corrompen con una corrupción correspondiente sólo a la persona.

ARTÍCULO 3

El pecado del primer padre, ¿se transmite por generación a todos los hombres?

3 q.2[7] a.2; q.31 a.8; *In Sent. 2* d.30 q.1 a.2; d.31 q.1 a.2; 3 d.3 q.4 a.3 q.ª1; 4 d.43 a.4 q.ª1 ad 3; *Cont. Gentes* 4,50.51.52 y 83; *De malo* q.4 a.6; *Quodl.* 6 q.5 a.11; *In Rom.* c.5 lect.3; *In Ps.* 50.

Objeciones por las que parece que el pecado del primer hombre no se transmite a todos los hombres por generación:

1. La muerte es el castigo consiguiente al pecado original. Mas no todos los que proceden de Adán seminalmente morirán; pues aquellos que estén vivos a la venida del Señor no morirán jamás, como parece por 1 Tes 4,15: *Nosotros, los que vivimos, no nos adelantaremos en la venida del Señor a aquellos que murieron.*

8. C.46.47: ML 40,254.255. 9. Ep. 250 *Ad Auxilium:* ML 33,1066.1067.

Luego ésos no contraen el pecado original.

2. Además, nadie da a otro lo que él mismo no tiene. Pero el bautizado no tiene (ya) el pecado original. Luego no lo transmite a su prole.

3. Más aún: El don de Cristo es mayor que el pecado de Adán, como dice el Apóstol, Rom 5,15ss. Mas el don de Cristo no se transmite a todos los hombres. Luego tampoco el pecado de Adán.

En cambio está lo que dice el Apóstol, Rom 5,12: *La muerte alcanzó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron.*

Solución. *Hay que decir:* Según la fe católica, ha de mantenerse firmemente que todos los hombres, procedentes de Adán, con la sola excepción de Cristo, contraen por él (Adán) el pecado original; en otro caso no todos necesitarían de la redención, que nos viene por Cristo, lo cual es falso[e]. La razón se puede inferir de lo que dijimos anteriormente: que la culpa original se transmite a los descendientes por el pecado del primer padre, así como por la voluntad del alma, mediante la moción de los miembros, se transmite el pecado actual a los miembros del cuerpo. Pues es evidente que el pecado actual se puede transmitir a todos los miembros que tienen la aptitud natural de ser movidos por la voluntad. Por consiguiente, también la culpa original se transmite a todos aquellos que reciben la moción de Adán por la generación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo más probable y más común es sostener que todos aquellos que vivan a la venida del Señor morirán y resucitarán en seguida, como explicaremos más ampliamente en la tercera parte *(Suppl.* q.78 a.1 obi.3). Sin embargo, si es verdad eso que dicen algunos: que no morirán nunca, según cuenta Jerónimo en cierta epístola *Ad Minerium, de resurrectione carnis*[10], refiriéndose a las opiniones de diversos (autores), hay que decir a dicha objeción que, aunque no mueran, sin embargo, existe en ellos el reato de la muerte, si bien les libre de la pena Dios, el cual puede condonar también las penas de los pecados actuales.

2. *A la segunda hay que decir:* Por el bautismo se quita el pecado original en cuanto a la culpa, pues el alma recupera la gracia en su mente. Sin embargo, permanece dicho pecado en acto en cuanto al fomes, que consiste en el desorden de las partes inferiores del alma y del mismo cuerpo, el cual engendra el hombre y no la mente. Y por eso los bautizados transmiten el pecado original, pues no engendran en cuanto son renovados por el bautismo, sino en cuanto conservan aún algo de vetustez del primer pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el pecado de Adán se transmite a cuantos son engendrados corporalmente de Adán, así también se transmite la gracia de Cristo a cuantos son engendrados espiritualmente por Él mediante la fe y el bautismo; y no sólo para quitar la culpa del primer padre, sino también para quitar los pecados actuales y para introducir en la gloria.

ARTÍCULO 4

¿Contraería el pecado original uno que fuese formado milagrosamente de la carne humana?

In Sent. 2 d.31 q.1 a.2 ad 3; d.33 q.1 a.1 ad 5; 3 d.11 q.1 a.2 q.ª2 ad 2; *De malo* q.4 a.7.

Objeciones por las que parece que, si uno fuese formado milagrosamente de la carne humana, contraería el pecado original:

1. Dice cierta *Glossa*[11] de Gén 4,1 que *en los lomos de Adán fue corrompida toda su posteridad, porque no fue separada primero en el lugar de la vida (el paraíso), sino después en el lugar del destierro.* Mas si algún hombre fuese formado según lo dicho, su carne sería separada en el lugar

10. Ep.119: ML 22,971. 11. *Glossa ordin.* 1,44 F; cf. S. AGUSTÍN, *De Genes. ad litt.* 1.9 c.4: ML 34,396.

e El privilegio de la inmaculada concepción de María era una cuestión discutida en su época y negada por notables teólogos de la Edad Media. Fue declarado dogma de fe por Pío IX el 8 de diciembre de 1854. No obstante, la Virgen María no queda al margen de la redención, porque ella fue preservada del pecado en virtud de los méritos de su Hijo.

del destierro. Luego contraería el pecado original.

2. Además, el pecado original es causado en nosotros en cuanto que el alma es infeccionada por la carne. Ahora bien, la carne toda del hombre está infeccionada. Luego de cualquier parte de la carne que fuese formado el hombre, su alma se infeccionaría con la infección del pecado original.

3. Más aún: El pecado original llega a todos por el primer padre, en cuanto que todos estaban en él cuando pecó. Mas también estarían en Adán aquellos que fuesen formados de carne humana. Luego contraerían el pecado original.

En cambio está el hecho de que no estarían en Adán *según la razón (o virtud) seminal,* que es la causa única de la transmisión del pecado original, según dice Agustín en el libro X sobre el *Genes. ad litter.*[12]

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos ya (a.1 y 3), el pecado original se transmite del primer padre a sus descendientes en cuanto que son movidos por él mediante la generación, como los miembros del cuerpo son movidos por el alma al pecado actual. Mas no hay moción hacia la generación si no es por la virtud que actúa en la generación. Por ello sólo contraen el pecado original aquellos que descienden de Adán por la virtud activa (operante) en la generación, derivada originalmente de Adán: lo cual es descender de él según la razón seminal; pues la razón seminal no es otra cosa que la virtud activa en la generación. Mas, si uno fuese formado de la carne humana por virtud divina, es evidente que la virtud activa no provendría de Adán. Por consiguiente, no contraería el pecado original. Así como tampoco pertenecería al pecado humano el acto de la mano que no fuese movida por la voluntad del hombre, sino por algún agente extrínseco[f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Adán no estuvo en el lugar del destierro sino después del pecado. Por consiguiente, la culpa original se transmite a aquellos a quienes llega su generación activa, no por el lugar del destierro, sino por el pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La carne no infecciona al alma sino en cuanto es principio activo en la generación, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel que fuese formado de la carne humana estaría en Adán *según la sustancia corporal,* mas no según la razón seminal, como hemos dicho (en sol.). Y, por tanto, no contraería el pecado original.

ARTÍCULO 5

Si no hubiera pecado Adán, peto sí Eva, ¿contraerían sus hijos el pecado original?

In Sent. 2 d.31 q.1 a.2 ad 4; 4 d.1 q.2 a.2 q.ª2 ad 1; *In 1 Cor.* c.15 lect.3; *De malo* q.4 a.7 ad 4 y 5.

Objeciones por las que parece que, si Adán no hubiese pecado, pero sí Eva, los hijos contraerían el pecado original:

1. Contraemos el pecado original por nuestros padres, en cuanto que estábamos en ellos, según aquello del Apóstol, en Rom 5,12: *En el que pecaron todos.* Mas como el hombre preexiste en su padre, también en su madre. Luego se contraería el pecado original por el pecado de la madre igual que por el del padre.

2. Además, si hubiese pecado Eva, pero no Adán, sus hijos nacerían pasibles y mortales: pues *la madre suministra la materia en la generación,* según dice el Filósofo en el libro II *De generat. animal.*[13]; y la muerte y la pasibilidad provienen de la pobreza de la materia. Ahora bien, la pasibilidad y la necesidad de morir son castigo del pecado original. Luego, si hubiese pecado Eva, sin pecar Adán, los hijos contraerían el pecado original.

3. Más aún: Dice el Damasceno en

12. C.18.20: ML 34,422.424. 13. ARISTÓTELES, c.2 (BK 716a6-7).

f En este artículo lleva su explicación de la transmisión del pecado original hasta sus últimas consecuencias: sólo lo contraen los que proceden de la estirpe de Adán y por generación biológica. En cualquier otra hipótesis no se heredaría el pecado original. Entre otras razones, esta cuestión preocupa a Santo Tomás en función del dogma cristológico (*In Sent. 2* d.33 q.1 a.1 ad 5; *In Sent.* 3 d.2 q.1 a.2 q.ª2 ad 2; *De malo* q.4 a.7; 3 q.31 a.1 ad 3; 3 q.15 a.1 ad 2).

el libro III[14] que *el Espíritu Santo vino sobre la Virgen* —de la cual había de nacer Cristo sin pecado original— *purificándola.* Mas dicha purificación no habría sido necesaria si la infección del pecado original no derivase de la madre. Y así, pecando Eva, aunque Adán no hubiese pecado, sus hijos contraerían el pecado original.

En cambio está lo que dice el Apóstol, en Rom 5,12: *Por un hombre entró el pecado en este mundo.* Pero si la mujer transmitiese el pecado original a la prole, más bien debiera haber dicho que había entrado por dos, ya que ambos pecaron; o antes bien, por la mujer, que pecó primero. Luego el pecado original no es transmitido a los hijos por la madre, sino por el padre.

Solución. *Hay que decir:* La solución de este problema es clara por lo dicho ya. Dijimos anteriormente (a.1) que el pecado original es transmitido por el primer padre en cuanto que éste es el motor (o principio activo) en la generación de los hijos; de ahí que hayamos dicho (también) que no se contraería el pecado original si fuese uno engendrado sólo materialmente de una carne humana (a.4). Pues es evidente, según la enseñanza de los filósofos[15], que el principio activo en la generación proviene del padre, suministrando la materia la madre. Por ende, el pecado original no se contrae por la madre, sino por el padre. Y según esto, si hubiese pecado Eva sin pecar Adán, sus hijos no hubiesen contraído el pecado original. Mas sería lo contrario si hubiese pecado Adán y no hubiese pecado Eva[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hijo preexiste en el padre como en su principio activo; y en la madre, como en el principio material y pasivo. Por consiguiente, la comparación no vale.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el parecer de algunos[16], si Adán no hubiese pecado, pero sí Eva, sus hijos estarían inmunes de la culpa, mas, sin embargo, estarían sujetos a la necesidad de morir y a otros sufrimientos provenientes de la pobreza de la materia, que suministra la madre; no por razón del castigo, sino en cuanto defectos naturales. Mas esto no parece congruente. Pues la inmortalidad y la impasibilidad del primer estado no provenían de la condición de la materia, como hemos dicho en la primera parte (q.97 a.1; a.2 ad 4), sino de la justicia original, por la cual el cuerpo estaba sujeto al alma, mientras el alma estuviese sujeta a Dios. Si, pues, no hubiese pecado Adán, el pecado original no se hubiese transmitido a sus descendientes por el pecado de Eva y, evidentemente, en los hijos no faltaría la justicia original. Por consiguiente, no serían pasibles ni estarían sujetos a la necesidad de morir.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquella purificación previa de la Bienaventurada Virgen no se requería para apartar la transmisión del pecado original, sino porque era necesario que la Madre de Dios brillara con la pureza máxima. Pues no hay nada que pueda ser un receptáculo digno de Dios a no ser que esté limpio, según aquello del salmo 92,5: *A tu casa, Señor, conviene la santidad.*

14. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.2: MG 94,985. 15. ARISTÓTELES, *De gen. anim.* 1.2 c.2 (BK 716A6-7); AVICENA, *De nat. anim.* 1.9 c.1 (41ra); c.3 (42r). 16. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.1 a.21 (BO 29,37): Opinión citada, que él no rechaza.

g Es evidente que la respuesta de Santo Tomás en este lugar se basa en una concepción equivocada de la cooperación biológica de la mujer en la generación humana.

CUESTIÓN 82

Esencia del pecado original

Vamos a tratar ahora del pecado original en cuanto a su esencia (o naturaleza) (cf. q.81 introd.)[a]. Y en cuanto a esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Es un hábito el pecado original?—2. ¿Es uno solo en cada individuo?—3. ¿Es la concupiscencia?—4. ¿Es igual en todos?

ARTÍCULO 1

¿Es un hábito el pecado original?

In Sent. 2 d.30 q.1 a.3 ad 2; *De malo* q.4 a.2 ad 4.

Objeciones por las que parece que el pecado original no es un hábito:

1. El pecado original es carencia de la justicia original, como dice Anselmo en el libro *De conceptu virginali*[1]; y así el pecado original es una cierta privación. Mas la privación se opone al hábito. Luego el pecado original no es un hábito.

2. Además, el pecado actual tiene más razón de culpabilidad que el original, ya que es más voluntario. Pero el hábito del pecado actual no tiene razón de culpa: en otro caso se seguiría que, uno en pecado, pecaría aun durmiendo. Luego ningún hábito original tiene razón de culpa.

3. Más aún: En el mal el acto siempre precede al hábito, pues ningún hábito malo es infuso, sino adquirido. Pero al pecado original no le precede acto alguno. Luego el pecado original no es un hábito.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De baptismo puerorum*[2]: que los niños, aunque no sientan la concupiscencia actual, tienen la aptitud para ella a causa del pecado original. Pero la aptitud o habilidad es por razón de algún hábito. Luego el pecado original es un hábito.

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos anteriormente (q.49 a.4; q.50 a.1), el hábito es doble: Uno que inclina a la potencia a obrar: así se llaman hábitos la ciencia y las virtudes. Y de este modo no es hábito el pecado original. De un segundo modo se llama hábito la disposición de una naturaleza compuesta de muchos elementos, por la cual se ha bien o mal para algo, y principalmente cuando tal disposición se ha convertido como en (una segunda) naturaleza, como es claro en la enfermedad y en la salud. Y en este sentido es hábito el pecado original. Pues es cierta disposición desordenada, proveniente de la ruptura de aquella armonía constitutiva de la justicia original; así como también la enfermedad corporal es cierta disposición desordenada del cuerpo por la que se destruye el equilibrio constitutivo de la salud. De ahí que al pecado original se le llame *debilidad (o postración) de la naturaleza*[3].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la enfermedad corporal tiene algo de privación, en cuanto que destruye el equilibrio de la salud, y algo positivo, a saber, los humores mismos, dispuestos desordenadamente; así también el pecado original lleva consigo la privación de la justicia original, y con esto la disposición desordenada de las partes del alma. Por consiguiente, no es mera privación, sino un hábito corrompido.

1. C.2: ML 158,434.435. 2. L.1 c.39: ML 44,150; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.30 q.9 (QR 1,501). 3. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.30 q.8 (QR 1,499).

---

a En esta cuestión estudia qué es el pecado original. Analizada su transmisión, estudia ahora en qué consiste ese pecado en aquellos que lo reciben. Es un estudio o disposición desordenada de la naturaleza (a.1) que constituye en cada individuo un mal único y específico (a.2). Aunque incluya muchos componentes (a.3), en todos constituye el mismo mal (a.4).

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado actual es un cierto desorden del acto; mas el original, siendo pecado de la naturaleza, es una cierta disposición desordenada de la naturaleza misma, que tiene razón de culpabilidad en cuanto derivada del primer padre, como hemos dicho (c.81 a.1). Tal disposición desordenada de la naturaleza tiene razón de hábito. Por eso el pecado original puede ser hábito, mas no el pecado actual[b].

3. *A la tercera hay que decir:* Dicha objeción se basa en el (concepto de) hábito con que la potencia se inclina al acto; pero el pecado original no es un hábito tal. Aunque también se siga del pecado original cierta inclinación al acto desordenado, no directamente, pero sí indirectamente; a saber: por la remoción de lo que lo impedía, es decir, de la justicia original, que impedía los movimientos desordenados; como también de la enfermedad corporal se sigue indirectamente la inclinación a movimientos corporales desordenados. Y no se debe decir que el pecado original sea un hábito infuso, o adquirido por algún acto —a no ser del primer padre, pero no de esta persona—; sino innato por nuestro origen viciado[c].

ARTÍCULO 2

¿Hay muchos pecados originales en una persona?

In Sent. 2 d.33 q.1 a.3 expos. text.; *De malo* q.4 a.8 ad 1; *In Rom.* c.4 lect.1; c.5 lect.3; *In Ps.* 31; 50.

Objeciones por las que parece que hay muchos pecados originales en una persona:

1. En el salmo 50,7 se dice: *He aquí que he sido concebido en iniquidadesy en pecados me concibió mi madre.* Luego hay muchos pecados originales en una persona.

2. Además, el único y mismo hábito no inclina a cosas contrarias, pues el hábito inclina a modo de naturaleza, la cual tiende a una cosa. Mas el pecado original, también en una persona única, inclina a pecados diversos y contrarios. Luego el pecado original no es sólo un hábito sino muchos.

3. Más aún: El pecado original inficciona todas las partes del alma. Pero las diversas partes del alma son sujetos diversos de pecado, como consta por lo dicho antes (q.74). Así, pues, no pudiendo estar el mismo pecado en diversos sujetos, parece que el pecado original no es uno, sino muchos.

En cambio está lo que dice Jn 1,29: *He aquí el Cordero de Dios, he aquí el que quita el pecado del mundo.* Lo cual se dice en singular, porque *el pecado del mundo,* que es el original, es uno, como expone la *Glossa*[4] al mismo lugar.

Solución. *Hay que decir:* En cada persona sólo hay un pecado original. La razón de lo cual se puede descubrir por dos capítulos: 1) Por parte de la causa del pecado original. Pues hemos dicho más arriba (q.81 a.2) que a los descendientes sólo se transmite el pecado del primer padre. Por lo tanto, el pecado original en cada hombre sólo es uno numéricamente; y en todos los hombres es uno proporcionalmente, esto es, respecto del primer principio (o pecado).

2) En segundo lugar puede verse dicha razón por la esencia misma del pecado original. Pues en toda disposición desordenada, la unidad específica se toma (o depende) de la causa; y la unidad numérica, del sujeto. Como es claro en las

4. *Glossa ordin.* 5,189 F.

b El pecado original en quien lo contrae no es un pecado actual ni un pecado habitual generado por pecados habituales, sino esencialmente un pecado de la naturaleza. Es un estado de desorganización o de disposición desordenada de la naturaleza, consecuencia de la privación voluntaria de la justicia original. El pecado original se realiza plenamente en la naturaleza antes de que la tendencia pecaminosa que origina en el hombre se traduzca en actos concretos. Por el contrario, el pecado actual o el pecado habitual adquieren su condición pecaminosa solamente en razón de los actos en que consisten o a los que inclinan.

c Aunque el pecado original sea un estado de la naturaleza, conlleva necesariamente una propensión de toda la naturaleza a una actividad desordenada. Sin embargo, ese modo de ser que inclina al pecado lo es solamente de un modo indirecto, es decir, en cuanto que nos priva de la justicia original que impedía los actos desordenados. Por el pecado original hay en la naturaleza una gran privación, una gran ausencia, que hace posible y hasta fácil toda especie de pecado *(De malo* q.4 a.3 ad 4).

enfermedades corporales: hay enfermedades específicamente diversas que provienen de causas diversas; v. gr., del exceso del calor o del frío, o de la lesión del pulmón o del hígado; mas la enfermedad que es una según la especie, en una persona no es más que una numéricamente. Ahora bien, la causa de esta disposición corrompida, que se llama pecado original, es solamente una, a saber: la privación de la justicia original, por lo cual nos fue arrebatada la sumisión de la mente humana a Dios. Por eso el pecado original es uno específicamente. Y en una persona no puede ser más que uno numéricamente; mas en diversas personas es uno específica y proporcionalmente; pero diverso numéricamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se usa el plural *en pecados* según la costumbre de la Sagrada Escritura, que frecuentemente pone el plural por el singular, como, por ejemplo, en Mt 2,20: *Han muerto los que buscaban la vida del Niño.* O porque en el pecado original preexisten virtualmente todos los pecados actuales, como en cierto principio; por donde es múltiple en su virtualidad. O porque en el pecado del primer padre, que se nos transmite por generación, hubo muchas deformidades, a saber: de soberbia, desobediencia, gula y otras cosas semejantes. O porque son muchas las partes del alma que se infeccionan por el pecado original.

2. *A la segunda hay que decir:* Un hábito, de suyo y directamente, esto es, por su propia forma, no puede inclinar a cosas contrarias. Mas nada impide que lo haga indirecta y accidentalmente, esto es, por remoción de un obstáculo; así, rota la armonía de un cuerpo compuesto, sus elementos tienden a lugares contrarios. E igualmente, rota la armonía de la justicia original, las diversas potencias del alma tienden a cosas opuestas.

3. *A la tercera hay que decir:* El pecado original infecciona las diversas partes del alma en cuanto son partes de un todo único; lo mismo que la justicia original mantenía unidas todas las partes del alma. Por eso el pecado original es solamente uno. Como también es única la fiebre de un paciente, aunque languidezcan las diversas partes del cuerpo.

ARTÍCULO 3

¿El pecado original es la concupiscencia?[d]

In Sent. 2 d.30 q.1 a.3 expos. text.; d.31 q.2 a.1 ad 3; d.32 q.1 a.1 ad 1.3 y 6; *De malo* q.3 a.7; q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que el pecado original no es la concupiscencia:

1. Todo pecado es contra la naturaleza, como dice el Damasceno en el libro II[5]. Mas la concupiscencia es según la naturaleza, pues es el acto propio de la facultad concupiscible, que es una potencia natural. Luego la concupiscencia no es el pecado original.

2. Además, por el pecado original residen en nosotros *las pasiones de los pecados,* como se ve por el Apóstol, en Rom 7,5. Pero hay otras muchas pasiones además de la concupiscencia, según hemos expuesto anteriormente (q.23 a.4). Luego el pecado original no es más la concupiscencia que cualquiera otra pasión.

3. Más aún: Por el pecado original se desordenan todas las partes del alma, como hemos dicho (a.2). Mas entre las partes del alma el entendimiento es la suprema, como es claro por el Filósofo en el libro X de los *Éticos*[6]. Luego el pecado original es más bien la ignorancia que la concupiscencia.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro de las *Retract.*[7]: *la concupiscencia es el reato del pecado original.*

Solución. *Hay que decir:* Cada cosa tiene la especie por su forma. Más arriba hemos afirmado (a.2) que la especie del pecado original se toma de su causa. Consiguientemente, aquello que es for-

5. Cf. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* c.4.30: MG 94,876.976; 1.4 c.20: MG 94,1196.
6. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 1177a20): S. TH., lect.10 n.2087.
7. L.1 c.15: ML 32,608.609; cf. *De pecc. remiss. et bapt. parv.* 1.1 c.29: ML 44,142.143; *De nupt. et concupisc.* 1.1 c.25: ML 44,430.

---

d El sentido de esta cuestión podría expresarse de otra manera: si la concupiscencia constituye la mancha del pecado original. Se entiende por concupiscencia el fomes o inclinación al mal, al pecado.

mal en el pecado original debe tomarse por parte de la causa de dicho pecado. Ahora bien, las causas de los opuestos son opuestas. Hay, pues, que entender la causa del pecado original por la causa de la justicia original, que es opuesta a él. Pues bien, todo el orden de la justicia original provenía del hecho de que la voluntad del hombre estaba sujeta a Dios. Sujeción que, por cierto, primaria y principalmente, era por la voluntad, a la que corresponde mover hacia el fin a todas las otras partes, según dijimos anteriormente (q.9 a.1). Así que por la aversión de la voluntad con respecto a Dios se siguió el desorden en todas las otras facultades del alma.

Así pues, lo formal en el pecado original es la privación de la justicia original, por la cual la voluntad estaba sometida a Dios; y todo el otro desorden de las facultades del alma se ha (o es) como material en el pecado original. Mas el desorden de las otras facultades del alma se manifiesta principalmente en que se vuelven desordenadamente a los bienes mudables; desorden que, en efecto, con un nombre común, se puede llamar concupiscencia. Y así el pecado original, materialmente, es la concupiscencia; pero formalmente es la privación de la justicia original[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puesto que, en el hombre, el apetito concupiscible, naturalmente, se rige por la razón, en tanto es natural al hombre la apetencia de la facultad concupiscible en cuanto es según el orden de la razón. Mas la concupiscencia que traspasa los límites de la razón es contra la naturaleza del hombre. Y una tal concupiscencia es la del pecado original.

2. *A la segunda hay que decir:* Según expusimos anteriormente (q.25 a.1), todas las pasiones de la parte irascible se reducen a las de la concupiscible, como más principales; y entre éstas la concupiscencia es la que mueve con más vehemencia y la que más se siente, según expusimos anteriormente (q.25 a.2 ad 1). Y por eso se le atribuye (el pecado original) a la concupiscencia: como a la más principal y en la que de alguna manera están incluidas todas las otras pasiones.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en orden al bien la principalidad la tienen el entendimiento y la razón, así, por el contrario, en el mal, la más principal es la parte inferior del alma, que entenebrece y arrastra a la razón, como dijimos anteriormente (q.77 a.1 ad 2; q.80 a.2). Y por eso se dice que el pecado original es más bien concupiscencia que ignorancia[8]; aunque también la ignorancia esté incluida entre los defectos (o males) materiales del pecado original.

ARTÍCULO 4

¿Es igual en todos el pecado original?

In Sent. 2 d.32 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado original no se da igualmente en todos:

1. El pecado original es la concupiscencia desordenada, como hemos dicho (a.3). Mas no todos son igualmente proclives a la concupiscencia. Luego el pecado original no se da igualmente en todos.

2. Además, el pecado original es cierta disposición desordenada del alma, como la enfermedad es cierta disposición desordenada del cuerpo. Pero la enfermedad admite su más y menos. Luego el pecado original admite más y menos.

3. Más aún: Dice Agustín, en el libro *De nupt. et concupisc.*[9], que *la libido trans-*

8. Cf. P. LOMBARDO, *Sent. 2* d.30 q.8 (QR 1,499) y *passim.* Que el pecado original «infecciona la naturaleza con una corrupción doble: la mente con la ignorancia y la carne con la concupiscencia», lo enseñó HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacram.* 1.1 p.7 c.26: ML 176,298. Cf. O. LOTTIN, *La nature du péché d'ignorance. Etiquête chez les théologiens du XII*[me] *et du XIII*[me] *siècle:* Rev. Thom. 37 (1932) 635-641. 9. L.1 c.24: ML 44,429; cf. S. FULGENCIO, *De fide* c.2: ML 65,679.

e En sentido propio y formal, el pecado original —en cuanto culpa— consiste en la privación de la justicia original por la que la voluntad del hombre estaba sometida a Dios y con ella todas las demás potencias. En sentido impropio y material —en cuanto pena—, el pecado original consiste en quien lo contrae en la inclinación desordenada a los bienes perecederos. Para un mayor desarrollo del tema, véase *De malo* q.4 a.2.

mite el pecado original a la prole. Mas ocurre que la libido (o placer) en el acto de la generación es mayor en unos que en otros. Luego el pecado original puede ser mayor en uno que en otro.

En cambio está que el pecado original es el pecado de la naturaleza, como hemos dicho (q.81 a.1). Mas la naturaleza está igualmente en todos. Luego también el pecado original.

Solución. *Hay que decir:* En el pecado original hay dos cosas, de las que una es la privación de la justicia original, y otra es la relación de esta privación con el pecado del primer padre, del cual se deriva por un origen viciado. Cuanto a lo primero, el pecado original no admite más y menos, porque se (nos) quitó el don íntegro de la justicia original; y las privaciones que privan totalmente de algo, como la muerte y las tinieblas, no admiten más y menos, según dijimos anteriormente (q.73 a.2). E igualmente tampoco (lo admite) cuanto a lo segundo, pues todos tienen idéntica relación al primer principio del origen viciado, por el cual el pecado original asume la razón de culpa, pues las relaciones no admiten más y menos. Por consiguiente, es evidente que el pecado original no puede darse más en uno que en otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Roto el vínculo de la justicia original, bajo el cual se mantenían en cierto orden todas las fuerzas del alma, cada una de ellas tiende a su propio movimiento, y tanto más vehementemente cuanto más fuerte fuere. Mas ocurre que ciertas fuerzas del alma son más fuertes en uno que en otro por la diversa complexión del cuerpo. El que uno, pues, sea más proclive que otro a la concupiscencia, no es por razón del pecado original, ya que en todos se ha roto igualmente el vínculo de la justicia original y en todos han quedado igualmente dejadas a sí mismas las partes inferiores del alma; sino que esto sucede por la diversa disposición de las potencias, como hemos dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* La enfermedad corporal no tiene en todos la misma causa, aun cuando sea de la misma especie: por ejemplo, en una fiebre debida a la bilis putrefacta, la putrefacción puede ser mayor o menor y más cercana o más remota respecto del principio vital. Mas la causa del pecado original es igual en todos. Luego no vale la comparación.

3. *A la tercera hay que decir:* La libido que transmite el pecado original a la prole no es la actual, porque, supuesto que se le concediera a uno por virtud divina no sentir ningún desorden libidinoso en el acto de la generación, aun (así) transmitiría el pecado original a su prole. Sino que dicha libido ha de entenderse habitualmente, en cuanto que el apetito sensitivo no se mantiene bajo la razón por el vínculo de la justicia original. Y tal libido es igual en todos.

CUESTIÓN 83

Sujeto del pecado original[a]

Vamos a tratar ahora del sujeto del pecado original (cf. q.81 introd.). Y en cuanto a esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿El sujeto del pecado original es primariamente el cuerpo o el alma?—2. Dado que sea el alma, ¿lo es por su esencia o por sus potencias?—3. ¿Lo es más bien la voluntad que las otras potencias?—4. ¿Están especialmente infeccionadas ciertas potencias del alma, es a saber: la generativa, la facultad concupiscible y el sentido del tacto?

ARTÍCULO 1

El pecado original, ¿está más bien en el cuerpo que en el alma?

In Sent. 2 d.18 q.2 a.1 ad 3; d.30 q.1 a.2 ad 4; d.31 q.1 a.1 ad 2 y 4; d.33 q.1 a.3 ad 4; *De malo* q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado original está más bien en el cuerpo que en el alma:

1. La oposición de la carne a la mente procede de la corrupción del pecado original. Mas la raíz de dicha corrupción está en el cuerpo, pues el Apóstol dice en Rom 7,23: *Veo otra ley en mis miembros que se opone a la ley de mi mente.* Luego el pecado original reside principalmente en el cuerpo.

2. Además, cada cosa está más bien en la causa que en el efecto; el calor, por ejemplo, está más en el fuego que calienta que en el agua calentada. Mas el alma se infecciona con el pecado original por el semen carnal. Luego el pecado original está más en el cuerpo que en el alma.

3. Más aún: El pecado original lo contraemos por el primer padre, en cuanto que estábamos en él por la virtud seminal. Mas allí no estuvo de ese modo el alma, sino la carne sola. Luego el pecado original no está en el alma, sino en el cuerpo.

4. Todavía más: Dios crea el alma y la infunde en el cuerpo. Si, pues, el alma se infeccionara con el pecado original, se seguiría que se mancharía por su misma creación e infusión en el cuerpo. Y así, Dios, que es el autor de su creación e infusión, sería causa del pecado.

5. Y también, ningún sabio (o sensato) echaría un licor precioso en un vaso por el que supiera se iba a infeccionar el licor. Mas el alma racional es más preciosa que todo licor. Si, pues, el alma se pudiera infeccionar por su unión con el cuerpo con la infección de la culpa original, Dios, que es la misma sabiduría, nunca infundiría el alma en un cuerpo tal. Mas la infunde. Luego no se mancha por la carne. Así, pues, el pecado original no está en el alma, sino en el cuerpo.

En cambio está que es el mismo el sujeto de la virtud y el del vicio o pecado, el cual es contrario a la virtud. Mas la carne no puede ser sujeto de la virtud, pues dice el Apóstol en Rom 7,18: *Sé que no habita en mí, esto es, en mi carne, el bien.* Luego el cuerpo no puede ser sujeto del pecado original, sino solamente el alma.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede estar en otra de dos modos: 1) como en su causa, principal o instrumental; y 2) como en su sujeto. El pecado original de todos los hombres estuvo en Adán, a la verdad, como en su primera causa principal, según aquello del Apóstol en Rom 5,12: *En el cual todos pecaron.* Mas en el semen carnal el pecado original está como en su causa instrumental; porque mediante la virtud activa

a Esta cuestión es un corolario de las dos anteriores. Fijada la verdadera esencia del pecado original y el carácter especial de su transmisión, se aplica a determinar en qué zonas de la naturaleza tiene su sede el pecado original o dónde ejerce principalmente sus efectos (BERNARD, o.c., II p.295).

se transmite a la prole el pecado original al mismo tiempo que la naturaleza humana. Pero como en su sujeto, el pecado original no puede estar en el cuerpo de ningún modo, sino sólo en el alma.

La razón de esto es porque, como dijimos más arriba (q.81 a.1) el pecado original pasa de la voluntad del primer padre a los descendientes por cierto movimiento de generación, así como de la voluntad de uno se deriva el pecado actual a las demás partes del mismo. Y en esta derivación se puede comprobar esto: que tiene razón de culpa cuanto proviene de la moción de la voluntad de pecado a cualquier parte del hombre, que de alguna manera pueda ser partícipe del pecado, ya como sujeto, ya como instrumento; así como de la voluntad de gula se deriva la concupiscencia del alimento a la concupiscible, y al tomar el alimento con la mano y con la boca, las cuales son instrumento del pecado en cuanto que son movidas a él por la voluntad. Mas no tiene razón de culpa el proceso ulterior de la facultad nutritiva y de las vísceras, que no tienen la aptitud natural de ser movidas por la voluntad.

Así pues, como el alma puede ser sujeto de culpa, pero el cuerpo, de suyo, no puede serlo, (se sigue que) todo aquello que le viene al alma de la corrupción del primer pecado tiene razón de culpa; mas lo que deriva al cuerpo no tiene razón de culpa, sino de castigo. Por consiguiente, el alma es el sujeto del pecado original, no el cuerpo[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como enseña Agustín en el libro de las *Retract.* [1], el Apóstol habla allí del hombre ya redimido, que ha sido liberado de la culpa, pero está sujeto a la pena, por razón de la cual se dice que el pecado *habita en la carne.* Por consiguiente, de esto no se sigue que el cuerpo sea sujeto de la culpa, sino sólo de la pena.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado original es causado por el semen como por su causa instrumental. Mas no es necesario que una cosa se encuentre más en la causa instrumental que en el efecto, sino sólo que en la causa principal. Y en este sentido, el pecado original estuvo de un modo más eminente en Adán, en el cual se dio según la razón de pecado actual.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma de cada individuo humano no estaba según la razón seminal en el Adán pecador como en su principio efectivo, sino como en su principio dispositivo; porque el semen corporal, que proviene de Adán, no produce el alma racional por su virtud, sino que dispone para ella.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dios no causa de ningún modo la infección del pecado original, sino que ésta proviene solamente del pecado del primer padre mediante la generación. Por consiguiente, como la creación implica la relación del alma a Dios solo, no se puede decir que el alma se manche por la creación. Mas su infusión implica la relación a Dios, que la infunde, y al cuerpo, en que se la infunde. Y así, habida cuenta de Dios, que la infunde, no se puede decir que el alma se manche por su infusión (en el cuerpo); sino sólo habida cuenta del cuerpo, en el cual se infunde.

5. *A la quinta hay que decir:* El bien común prevalece sobre el particular. De ahí que Dios, según su sabiduría, no pasa por alto el orden universal de las cosas, que es el infundir tal alma a tal cuerpo, para evitar la infección particular de esta alma. Máxime considerando que la naturaleza del alma posee esta peculiaridad: no empezar a existir si no es en el cuerpo, como expusimos en la primera parte (q.90 a.4; q.118 a.3). Mas es mejor para ella según su naturaleza ser así que no ser de ningún modo; sobre todo pudiendo librarse de la condenación por la gracia.

1. L.1 c.26: ML 32,627.628.

b El pecado original, en cuanto falta, sólo puede tener su sede en el alma y en sus potencias, si bien las consecuencias del pecado original —en cuanto pena— se hacen más visibles en la parte inferior de nuestro ser.

ARTÍCULO 2

El pecado original, ¿está más bien en la esencia del alma que en sus potencias?

In Sent. 2 d.31 q.2 a.1; *De verit.* q.25 a.6; q.27 a.6 ad 2; *De malo* q.4 a.4.

Objeciones por las que parece que el pecado original no está más bien en la esencia del alma que en sus potencias:

1. El alma es naturalmente apta para ser sujeto del pecado en cuanto a aquello que puede ser movido por la voluntad. Mas el alma no es movida por la voluntad en cuanto a su esencia, sino en cuanto a sus potencias. Luego el pecado original no está en el alma en cuanto a su esencia, sino sólo en cuanto a sus potencias.

2. Además, el pecado original se opone a la justicia original. Pero la justicia original residía en alguna potencia del alma, que es sujeto de la virtud. Luego también el pecado original está en alguna potencia del alma más bien que en su esencia.

3. Más aún: Así como el pecado original se deriva del cuerpo al alma, así también, de la esencia del alma, a sus potencias. Mas el pecado original está más en el alma que en el cuerpo. Luego también está más en las potencias del alma que en su esencia.

4. Todavía más: Se dice que el pecado original es la concupiscencia, como hemos expuesto (q.82 a.3). Pero la concupiscencia está en las potencias del alma. Luego también el pecado original.

En cambio está el hecho de que el pecado original se llama pecado de la naturaleza, como hemos dicho más arriba (q.81 a.1). Mas el alma es la forma y la naturaleza del cuerpo por su esencia y no por sus potencias, según expusimos en la primera parte (q.76 a.6). Luego el alma es sujeto del pecado original principalmente por su esencia.

Solución. *Hay que decir:* El sujeto de un pecado es principalmente aquella parte del alma a la que primariamente pertenece ser la causa motriz de dicho pecado. Así, si la causa motriz para pecar es la delectación de los sentidos, que pertenece a la facultad concupiscible como su objeto propio, se sigue que la facultad concupiscible es el sujeto propio de aquel pecado. Mas es evidente que el pecado original ocurre por nuestro origen. Por consiguiente, aquella parte del alma que primariamente es alcanzada en el origen del hombre es el sujeto primario del pecado original. Pero el origen alcanza al alma como término de la generación, en cuanto que es la forma del cuerpo, cosa que le conviene como su propia esencia, según expusimos en la primera parte (q.76 a.6). Por consiguiente, el alma en cuanto a su esencia es el sujeto primario del pecado original.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la moción de la voluntad propia de uno llega a las potencias del alma, mas no a su esencia, así también la moción de la voluntad del primer progenitor por vía de generación llega primariamente a la esencia del alma, como hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* También la justicia original pertenecía primariamente a la esencia del alma; pues era un don dado por Dios a la naturaleza humana, a la cual mira primariamente la esencia del alma, más que a sus potencias. Pues las potencias parecen pertenecer más bien a la persona, en cuanto que son los principios de los actos personales. De ahí que sean los sujetos propios de los pecados actuales, que son los pecados personales.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo, en relación con el alma, es como la materia en relación con la forma, la cual, aunque sea posterior en el orden de generación, sin embargo, le precede en el orden de perfección y de naturaleza. Mas la esencia del alma en relación con sus potencias es como el sujeto respecto de sus accidentes propios, los cuales son posteriores al sujeto tanto en el orden de generación como en el de perfección. Por consiguiente, la comparación no vale.

4. *A la cuarta hay que decir:* La concupiscencia en el pecado original no tiene un papel más que material y consecuente, según hemos dicho más arriba (q.82 a.3).

ARTÍCULO 3

El pecado original, ¿infecciona más bien a la voluntad que a las otras potencias?

In Sent. 2 d.30 q.1 a.3; *De verit.* q.25 a.6; *De malo* q.4 a.5.

Objeciones por las que parece que el pecado original no infecciona más bien a la voluntad que a las otras potencias:

1. Todo pecado pertenece principalmente a la potencia por cuyo acto se realiza. Mas el pecado original es causado por el acto de la facultad generativa. Luego entre las otras potencias del alma parece más bien pertenecer a la potencia generativa.

2. Además, el pecado original se transmite por el semen carnal. Pero otras facultades del alma están más cerca de la carne que la voluntad, como es claro de todas las sensitivas, que se valen de un órgano corpóreo. Luego el pecado original está en ellas más que en la voluntad.

3. Más aún: El entendimiento precede a la voluntad, pues no hay volición sino de un bien conocido. Si el pecado original, pues, infecciona a todas las potencias, parece que ante todo (o primariamente) infecciona al entendimiento, como primero.

En cambio está el hecho de que la justicia original primariamente se refiere a la voluntad; pues es la rectitud de la voluntad, como dice Anselmo en el libro *De conceptu virginali*[2]. Luego el pecado original, que es lo opuesto a ella, se refiere primariamente a la voluntad.

Solución. *Hay que decir:* En la infección del pecado original hay que considerar dos cosas: 1) Su inherencia al sujeto; y en este sentido se refiere en primer lugar a la esencia del alma, como hemos dicho (a.2). 2) En segundo lugar hay que considerar su inclinación al acto; y de este modo se refiere a las potencias del alma. Luego debe referirse primariamente a aquella (potencia) que tiene la inclinación primera a pecar. Y ésta es la voluntad, como es claro por lo dicho anteriormente (q.74 a.1 y 2). Por consiguiente, el pecado original primariamente se refiere a la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado original no lo produce en el hombre la facultad generativa de la prole, sino el acto de la facultad generativa del padre. Por consiguiente, no es necesario que la facultad generativa (de los engendrados) sea el sujeto primero del pecado original.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado original tiene un doble proceso: uno, de la carne al alma; y otro, de la esencia del alma a sus potencias. El primero es según el orden de generación; y el segundo, según el orden de perfección. Y por eso, aunque las otras potencias, es decir, las sensitivas, estén más próximas a la carne, sin embargo, como la voluntad, cual potencia superior que es, está más próxima a la esencia del alma, llega primero a ella la infección del pecado original.

3. *A la tercera hay que decir:* El entendimiento, en cierto modo, precede a la voluntad, en cuanto que le propone su objeto. Pero en otro sentido, la voluntad precede al entendimiento: en el orden de moción al acto; y esta moción precisamente pertenece al pecado.

ARTÍCULO 4

Las potencias susodichas, ¿están más infectadas que las otras?

In Sent. 2 d.31 q.2 a.2; *De verit.* q.25 a.6; *De malo* q.4 a.2 ad 12; a.5 ad 1.

Objeciones por las que parece que las susodichas potencias (la generativa, la concupiscible y el tacto) no están más infeccionadas que las otras[c]:

1. La infección del pecado original parece pertenecer más a aquella parte del alma que puede ser antes sujeto del pecado. Pero ésta es la racional, y principalmente la voluntad. Luego ésta ha sido más infeccionada por el pecado original.

2. Además, ninguna facultad del alma se infecciona por la culpa sino en cuanto puede obedecer a la razón. Mas la generativa no puede obedecer, como

2. C.3: ML 158,436.

---

c Véase q.83 introd., en lugar de la q.76 introd.

se dice en el libro I de los *Éticos*[3]. Luego la (facultad) generativa no es la más infectada por el pecado original.

3. Más aún: La vista es el más espiritual de los sentidos y el más próximo a la razón, en cuanto que nos *manifiesta más diferencias de las cosas,* según se dice en el libro I de los *Metafísicos*[4]. Pero la infección de la culpa primero está en la razón. Luego la vista está más infeccionada que el tacto.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro XIV *De civit. Dei*[5]: que la infección de la culpa original aparece sobre todo en el movimiento de los órganos genitales, que no se somete a la razón. Pero dichos órganos sirven a la facultad generativa en la unión sexual, en la cual se da la delectación del tacto, que es la más estimuladora de la concupiscencia. Luego la infección del pecado original pertenece principalmente a estas tres: a la facultad generativa, a la facultad concupiscible y al sentido del tacto.

Solución. *Hay que decir:* Se suele llamar infección sobre todo a aquella corrupción que por su naturaleza es capaz de transmitirse a otro: de ahí que se denominen infecciones las enfermedades contagiosas, como la lepra, la sarna y otras semejantes. Mas la corrupción del pecado original se transmite por el acto de la generación, como hemos dicho más arriba (q.81 a.1). De ahí que se digan especialmente infeccionadas las potencias que concurren a dicho acto. Pero este acto sirve a la facultad generativa en cuanto se ordena a la generación; mas tiene en sí la delectación del tacto, que es el objeto máximo de la concupiscible. Y por eso, aunque se dice que todas las partes del alma están corrompidas por el pecado original, se dice que están especialmente corrompidas e infeccionadas las tres susodichas[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado original, en cuanto inclina a los pecados actuales, pertenece principalmente a la voluntad, como hemos dicho (a.3). Pero en cuanto se transmite a la prole, pertenece de cerca a las facultades susodichas; a la voluntad, remotamente.

2. *A la segunda hay que decir:* La infección de la culpa actual no pertenece más que a las potencias que mueve la voluntad del que peca. Mas la infección de la culpa original no proviene de la voluntad del que la contrae, sino del origen de la naturaleza, al cual sirve la potencia generativa. Por eso se da en ella la infección del pecado original.

3. *A la tercera hay que decir:* La vista no pertenece al acto de la generación a no ser como disposición remota; es decir: en cuanto que por ella se ve la especie (u objeto) concupiscible. Pero la delectación se completa en el tacto. Y por ello tal infección se atribuye más al tacto que a la vista.

3. ARISTÓTELES, c.13 n.18 (BK 1102b29): S. TH., lect.20 n.237. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 980a27): S. TH., lect.1 n.5-8. 5. C.20: ML 41,428.

d En *De veritate* q.25 a.6 distinguió entre *infección* y *corrupción.* Aquélla se refería a la culpa, y ésta a la pena del pecado original. Aquí, en la q.83, unifica las dos nociones entendiendo por infección la corrupción contagiosa que se transmite de unos a otros. En este sentido puede decir el autor que las potencias generativas, concupiscible y sentido del tacto están más infectadas por el pecado original que las del irascible, por estar más relacionadas con su transmisión. Este artículo es una crítica y una puntualización de la doctrina de San Agustín. La libido sexual no es la transmisora del pecado original, sino signo de la concupiscencia habitual y de la transmisión del pecado original.

CUESTIÓN 84

De cómo un pecado es causa de otros pecados

Ahora vamos a estudiar la causa del pecado en cuanto que un pecado es causa de otro[a] (cf. q.76 introd.). Y acerca de esto se plantean cuatro problemas:

1. ¿Es la codicia la raíz de todos los pecados?—2. ¿Es la soberbia el principio de todo pecado?—3. ¿Hay que llamar vicios capitales a otros pecados especiales, además de la soberbia y la avaricia?—4. ¿Cuántos y cuáles son los vicios (o pecados) capitales?

ARTÍCULO 1

¿Es la codicia la raíz de todos los pecados?

Infra a.2; 2-2 q.119 a.2 ad 1; *In Sent.* 2 d.5 q.1 a.3 ad 1; d.22 q.1 a.1 ad 7; d.42 q.2 a.1; a.3 ad 1; *In 1 Tim.* c.6 lect.2; *De malo* q.8 a.1 ad 1.

Objeciones por las que parece que la codicia no es la raíz de todos los pecados:

1. La codicia, que es el apetito desordenado de riquezas, se opone a la virtud de la liberalidad. Pero la liberalidad no es la raíz de todas las virtudes. Luego la codicia no es la raíz de todos los pecados.

2. Además, el apetito de aquellas cosas que son para un fin, procede del apetito del fin. Mas las riquezas, cuyo apetito es la codicia, no se apetecen sino en cuanto útiles para algún fin, como se dice en el libro I de los *Éticos*[1]. Luego la codicia no es la raíz de todo pecado, sino que procede de alguna raíz anterior.

3. Más aún: Se constata frecuentemente que la avaricia, que se llama (también) codicia, nace de otros pecados, v. gr., cuando uno apetece el dinero por ambición o para satisfacer la gula. No es, pues, la raíz de todos los pecados.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tim, capítulo último (6,10): *La raíz de todos los males es la codicia.*

Solución. *Hay que decir:* Según algunos[2], la codicia puede tomarse en varios sentidos: 1) En cuanto que es apetito desordenado de las riquezas. Y en este sentido es un pecado especial. 2) En cuanto que significa el apetito desordenado de cualquier bien temporal. Y así es el género de todo pecado, pues en todo pecado se da una conversión a los bienes transitorios, según hemos dicho (q.72 a.2). 3) En un tercer sentido se toma en cuanto significa cierta tendencia de la naturaleza corrompida a apetecer desordenadamente los bienes corruptibles. Y así dicen[3] que la codicia es la raíz de todos los pecados, a semejanza de la raíz del árbol, que extrae su alimento de la tierra; pues así provienen todos los pecados del amor de las cosas temporales.

Mas, aunque estas cosas sean verdad, sin embargo, no parecen corresponder a la intención del Apóstol, quien dijo que la codicia es la raíz de todos los pecados. Pues, evidentemente, allí habla contra aquellos que, *queriendo hacerse ricos, caen en tentaciones y en el lazo del diablo, porque la raíz de todos los males es la codicia.* Por

1. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 1097a7): S. TH., lect.5 n.72. 2. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 2 d.42 a.8 (BO 27,667-668). 3. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 2 d.42 a.8 (BO 27,667): «La codicia, comúnmente aceptada como placer habitual del bien transitorio, es la raíz que suministra el alimento al apetito ilícito». Según él, en dicho lugar, el MAESTRO (Pedro Lombardo) quiere que la codicia y la soberbia se entiendan de los géneros de cada uno de los pecados, y no de cada uno de los géneros: son un mal solo.

a Con esta cuestión se cierra el estudio de las causas del pecado original (véase q.75 a.4; q.76 introd.). En esta q.85 se trata de los pecados actuales como origen y causa de otros pecados actuales.

donde es evidente que habla de la codicia en cuanto que es apetito desordenado de las riquezas. Y en este sentido hay que decir que la codicia, en cuanto que es un pecado especial, se llama raíz de todos los pecados a semejanza de la raíz del árbol, que suministra su alimento a todo el árbol. Pues vemos que por las riquezas el hombre adquiere la facultad de cometer cualquier pecado y de cumplir el deseo de cualquier pecado: porque el dinero le puede ayudar a obtener cualquier bien temporal, según dice Ecl 10,19: *Todo obedece al dinero.* Y en este sentido es claro que la codicia de las riquezas es la raíz de todos los pecados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud y el pecado no nacen del mismo (principio). Pues el pecado nace del deseo del bien transitorio; y por eso se dice raíz de todos los pecados el deseo de aquel bien que ayuda a conseguir todos los bienes temporales. Mas la virtud nace del deseo del bien eterno; y por eso la caridad, que es el amor de Dios, se pone como raíz de todas las virtudes, según aquello de Ef 3,17: *Enraizados y fundados en la caridad.*

2. *A la segunda hay que decir:* El deseo de las riquezas se dice ser la raíz de los pecados, no porque las riquezas se busquen por sí mismas como fin último, sino porque son muy buscadas como útiles para todo fin temporal. Y puesto que un bien universal es más apetecible que uno particular, de ahí que muevan más el apetito que algunos bienes singulares, que se pueden tener simultáneamente con otros muchos por el dinero.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en las cosas naturales no se indaga qué es lo que sucede siempre, sino lo que acontece las más de las veces, porque la naturaleza de las cosas corruptibles puede verse impedida de obrar siempre del mismo modo; así también en las cosas tocantes a la moral se considera lo que acaece las más de las veces y no lo que ocurre siempre, porque la voluntad no obra por necesidad. Así, pues, no se dice que la avaricia sea la raíz de todos los males porque a veces no sea algún otro mal la raíz de ella misma; sino porque lo más corriente es que de ella nazcan otros males, por la razón susodicha (en sol. y ad 2).

ARTÍCULO 2

¿Es la soberbia el principio de todo pecado?

2-2 q.162 a.2; a.5 ad 1; *In Sent.* 2 d.5 q.1 a.3; d.42 q.2 a.1 ad 7; a.3 ad 1; *In 1 Tim* c.6 lect.2; *In 2 Cor.* c.12 lect.3; *De malo* q.8 a.1 ad 1 y 16.

Objeciones por las que parece que la soberbia no es el principio de todo pecado:

1. La raíz es un principio del árbol; y así parece ser lo mismo la raíz del pecado y el principio del pecado. Mas la codicia es la raíz de todos los pecados, como se ha dicho (a.1). Luego también ella es el principio de todo pecado y no la soberbia.

2. Además, en Eclo 10,14 se dice: *El principio de la soberbia humana está en apostatar de Dios.* Pero el apostatar de Dios es un pecado. Luego hay un pecado que es principio de la soberbia, y ella no es el principio de todos.

3. Más aún: Aquello parece ser el principio de todo pecado que los produce todos. Mas esto es el amor desordenado de sí mismo, el cual *construye la ciudad de Babilonia,* como dice Agustín en el libro XIV *De civit. Dei*[4]. Luego el amor de sí mismo, y no la soberbia, es el principio de todo pecado.

En cambio está lo que dice Eclo 10,15: *El principio de todo pecado es la soberbia.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[5] dicen que la soberbia se toma en tres sentidos. Primero, en cuanto que soberbia significa el deseo desordenado de la propia excelencia. Y así es un pecado especial. En segundo lugar, en cuanto implica cierto desprecio actual de Dios respecto al efecto de no someterse a sus preceptos. Y así dicen que es un pecado genérico. Tercero, en cuanto implica cierta inclinación a semejante desprecio, debida a la corrupción de la naturaleza. Y en este sentido dicen que es el principio de todo pecado. Y difiere de la codicia porque (en) ésta (se) considera el pecado por parte de la conversión a los

4. C.28: ML 41,436; cf. *Enarr. in Psalm.* ps.64, sobre el v.1: ML 36,773. 5. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent. 2* d.42 a.8 (BO 27,668).

bienes transitorios, de los que el pecado en cierto modo se nutre y se mantiene, y por esto la codicia se llama *raíz;* mas la soberbia considera el pecado por parte de la aversión de Dios, a cuyos preceptos el hombre rehúsa someterse; y por eso se dice *principio,* porque la razón de mal empieza por parte de la aversión.

Mas aunque, ciertamente, todas estas cosas sean verdaderas, sin embargo, no son conforme a la intención del *Sabio,* que dijo: *El principio de todo pecado es la soberbia.* Pues, evidentemente, habla de la soberbia en cuanto que es deseo de la propia excelencia, como es claro por lo que añade (v.17): *Dios destruyó los tronos de los jefes soberbios.* Y de esto es de lo que habla casi todo el capítulo. Por consiguiente, hay que decir que la soberbia, también en cuanto es un pecado especial, es el principio de todo pecado.

Hay, pues, que tener en cuenta que en todos los actos voluntarios, entre los cuales están los pecados, se da un doble orden: el de intención y el de ejecución. En el primero, el fin tiene razón de principio, como anteriormente hemos dicho muchas veces (q.1 a.1 ad 1; q.18 a.7 ad 2; q.20 a.1 ad 2; q.25 a.2). Y el fin del hombre en la adquisición de todos los bienes temporales es lograr por ellos cierta perfección y excelencia. Por ello, desde este ángulo, se pone como principio de todos los pecados la soberbia, que es el apetito o deseo de sobresalir. Mas por parte de la ejecución, lo primero es aquello que confiere la oportunidad de realizar todos los deseos pecaminosos y que tiene razón de raíz, a saber: las riquezas. Y por eso, desde este ángulo, se dice que la avaricia es la raíz de todos los males, como hemos expuesto (a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. Con esto está clara la *respuesta a la primera objeción.*

2. *A la segunda hay que decir:* Apostatar de Dios es el principio de la soberbia por parte de la aversión: por el hecho de no querer uno someterse a Dios, se sigue querer desordenadamente su propia excelencia en las cosas temporales. Así que aquí la apostasía de Dios no se toma como pecado especial, sino más bien como una condición general de todo pecado, que es la aversión del bien eterno. O se puede afirmar que apostatar de Dios se dice ser el principio de la soberbia, porque es la primera especie de soberbia. Pues a la soberbia pertenece no querer someterse a superior ninguno, y especialmente no querer sujetarse a Dios; por lo cual ocurre que uno se eleva indebidamente sobre sí mismo según las otras especies de soberbia.

3. *A la tercera hay que decir:* En esto se ama uno a sí mismo: queriendo su propia excelencia; pues lo mismo es amarse que querer el bien para sí. Por consiguiente, el poner como principio de todo pecado la soberbia o el amor propio se reduce a lo mismo.

ARTÍCULO 3

¿Hay otros pecados especiales que hayan de llamarse capitales, además de la soberbia y la avaricia?

In Sent. *2* d.42 q.2 a.3; *De malo* q.8 a.1.

Objeciones por las que parece que, además de la soberbia y la avaricia, no hay otros pecados especiales que se llamen capitales:

1. En el libro II *De anima*[6] se dice que *la cabeza parece ser para los animales como la raíz para las plantas,* pues las raíces se parecen a la boca. Si, pues, la codicia se dice *la raíz de todos los males,* parece que sólo ella deba calificarse de vicio capital y no algún otro pecado.

2. Además, la cabeza tiene cierto orden a los otros miembros, en cuanto que desde la cabeza se difunde el sentido y el movimiento. Mas el pecado denota privación de orden. Luego el pecado no tiene razón de cabeza. Y por consiguiente, no debe señalarse pecado capital alguno.

3. Más aún: Se llaman delitos capitales los que se castigan con la pena capital. Mas con tal pena se castigan algunos pecados en cada uno de los géneros. Luego no son vicios capitales algunos pecados específicamente determinados.

En cambio está el hecho de que Gregorio, en el libro XXXI de los *Moral.*[7], enumera algunos vicios especiales, que dice ser capitales.

Solución. *Hay que decir: Capital* viene

6. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 416a4): S. TH., lect.8 n.326. 7. C.45: ML 76,621.

de *caput, capitis* (cabeza). Y la cabeza, en sentido propio, es cierto miembro del animal que es el principio y el director del animal entero. De ahí que todo principio, metafóricamente, se llame cabeza; y también los hombres que dirigen y gobiernan a otros se dicen cabezas de los otros. Un vicio, pues, se denomina capital en primer lugar por la cabeza propiamente dicha: en este sentido se llama pecado capital el pecado que se castiga con pena capital. Mas ahora no hablamos de pecados capitales en ese sentido, sino en el otro: en cuanto pecado *capital* (derivado de *caput, capitis)* se toma metafóricamente y significa principio y director de los otros. Y así se llama vicio capital (aquel) del que nacen otros, principalmente en calidad de causa final, la cual es el principio formal, según hemos dicho anteriormente (q.72 a.6). Y por tanto, el vicio capital no es sólo principio de otros, sino también director y, en cierto modo, su remolque: pues siempre el arte o hábito al que pertenece el fin preside e impera respecto de los medios. De ahí que Gregorio, en el libro XXXI de los *Moral.*[8], compare estos vicios capitales a los jefes de los ejércitos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Capital* es una denominación que se deriva de *caput, capitis* (cabeza). Lo cual, a la verdad, es por una cierta derivación y participación de la (función de la) cabeza: como poseedor (el vicio capital) de alguna propiedad de la cabeza, no como cabeza simplemente. Y por eso se llaman vicios capitales, no sólo aquellos que tienen la razón (o carácter) de origen primario, como la avaricia, calificada de *raíz,* y la soberbia, calificada de *principio,* sino también aquellos que tienen la razón (o carácter) de origen próximo respecto de otros muchos pecados.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado carece de orden por parte de la aversión: por este lado tiene razón de mal; y el mal, según Agustín, en el libro *De natura boni*[9] es *privación de medida, de belleza y de orden.* Mas por parte de la conversión (a las criaturas) mira a algún bien. Y, por consiguiente, por este lado puede tener un orden.

3. *A la tercera hay que decir:* Dicha objeción se basa en el pecado capital en cuanto se deriva del reato de la pena. Pero aquí no lo tomamos en ese sentido.

ARTÍCULO 4

¿Es adecuado hablar de siete vicios (o pecados) capitales?

In Sent. 2 d.42 q.2 a.3; *De malo* q.8 a.1.

Objeciones por las que parece que no haya de deducirse que hay siete vicios (o pecados) capitales, que son: vanagloria, envidia, ira, tristeza, avaricia, gula y lujuria:

1. Los pecados se oponen a las virtudes. Mas las virtudes principales son cuatro, como hemos dicho anteriormente (q.61 a.2). Luego los vicios principales o capitales no son más que cuatro.

2. Además, las pasiones del alma son ciertas causas del pecado, según hemos dicho anteriormente (q.77). Pero las pasiones principales del alma son cuatro, de dos de las cuales no se hace mención alguna entre los susodichos pecados; a saber, de la esperanza y del temor. Mas se enumeran algunos vicios a los que pertenecen la delectación y la tristeza; pues la delectación pertenece a la gula y a la lujuria; y la tristeza, a la pereza y a la envidia. Luego es inadecuada la enumeración de los pecados principales.

3. Más aún: La ira no es una pasión principal. No debió, pues, ponerse entre los vicios principales.

4. Todavía más: Así como la codicia o avaricia es la raíz del pecado, así también la soberbia es su principio, como hemos dicho más arriba (a.2). Mas la avaricia se pone como uno de los siete vicios capitales. Luego debería enumerarse también la soberbia entre los vicios capitales.

5. Y también: Algunos pecados se cometen que no tienen por causa ninguno de éstos, v. gr., si uno yerra por ignorancia; o si uno comete algún pecado con buena intención, como cuando uno roba para dar limosna. Luego es insuficiente la enumeración de los pecados capitales.

En cambio está en contra la autoridad de Gregorio, que los enumera así, en el libro XXXI de los *Moral.*[10]

8. C.45: ML 76,620. 9. C.4: ML 42,553. 10. C.45: ML 76,621.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos indicado (a.3), se llaman vicios capitales aquellos de los cuales nacen otros, especialmente en razón de causa final. Mas este origen puede considerarse de dos modos. Primero, según la condición del que peca, dispuesto de tal manera que se siente atraído por un fin, por el cual generalmente pasa a otros pecados. Pero este modo de originarse no puede caer bajo arte (o reglas), puesto que las disposiciones particulares de los hombres son infinitas. El otro modo es según la relación de los mismos fines entre sí. Y en este sentido, generalmente, un vicio nace de otro. Por donde este modo de originarse puede ser objeto de arte (o de reglas).

Según esto, pues, se llaman capitales aquellos vicios cuyos fines poseen algunas razones primarias para mover el apetito; y según la diferencia de tales razones se distinguen los vicios capitales. Ahora bien, una cosa mueve el apetito de dos modos. El primero, directamente y por sí misma: de este modo mueve el bien al apetito a buscarlo, y el mal, por la misma razón, a rehuirlo. El segundo, indirectamente y como por otra cosa, v. gr., si uno busca un mal por razón del bien adjunto o rehúye un bien por el mal adjunto.

Mas el bien del hombre es triple. En primer lugar hay un bien del alma que ya por su sola aprehensión es apetecible, a saber, la excelencia de la alabanza o del honor; y tal bien lo busca desordenadamente *la vanagloria.* Otro bien es el del cuerpo; y éste o pertenece a la conservación del individuo, como la comida y la bebida, y este bien lo busca desordenadamente *la gula;* o a la conservación de la especie, como el coito: y a esto se ordena *la lujuria.* El tercer bien es más exterior, a saber, las riquezas: a éste se ordena *la avaricia.* Y estos cuatro vicios mismos rehúyen desordenadamente las cosas contrarias.

O de otra forma. El bien mueve especialmente el apetito, porque participa algo de la propiedad de la felicidad, la cual todos naturalmente apetecen. Mas de la razón de ser de ésta es en primer lugar cierta perfección, pues la felicidad implica el bien perfecto, al que pertenece la excelencia o la fama, que apetece *la soberbia* o *vanagloria.* En segundo lugar, a su razón (de la felicidad) pertenece la suficiencia, que apetece *la avaricia* en las riquezas que la prometen. En tercer lugar, de su condición es el placer, sin el cual no puede darse la felicidad, según se dice en el libro I[11] y en el X de los *Éticos*[12]: y éste lo apetecen *la gula* y *la lujuria.*

Mas el que uno rehúya el bien por causa del mal adjunto acontece de dos maneras. Porque o esto es por relación al bien propio, y así (tenemos) *la pereza,* que se entristece del bien espiritual por el trabajo corporal adjunto. O es del bien ajeno: y esto, si no va acompañado de rebelión, pertenece a *la envidia,* que se entristece del bien ajeno, en cuanto impide su propia excelencia; o es con cierta rebelión, que empuja a la venganza, y tal es *la ira.* Y a estos mismos vicios pertenece la atención a los males opuestos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón del origen de las virtudes y de los vicios no es la misma: pues las virtudes tienen su causa en el orden del apetito a la razón o también al bien inmutable, que es Dios; mientras los vicios nacen del deseo del bien transitorio. De ahí que no sea necesario que los vicios principales se opongan a las virtudes principales.

2. *A la segunda hay que decir:* El temor y la esperanza son pasiones de la irascible. Mas todas las pasiones de la irascible nacen de las pasiones de la concupiscible, las cuales también se ordenan de algún modo a la delectación y a la tristeza. Y por eso entre los pecados capitales se enumeran principalmente la delectación y la tristeza como pasiones principalísimas, según expusimos más arriba (q.25 a.4).

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la ira no sea una pasión principal, se la distingue de los otros vicios capitales, porque, sin embargo, tiene una razón especial del movimiento apetitivo, en cuanto uno impugna el bien de otro bajo la razón de honradez, esto es, de venganza justa.

11. ARISTÓTELES, c.8 n.10 (BK 1099a7): S. TH., lect.13 n.144-145. 12. ARISTÓTELES c.7 n.3 (BK 1177a22): S. TH., lect.10 n.2090.

4. *A la cuarta hay que decir:* La soberbia se dice ser el principio de todo pecado según la razón de fin, como hemos dicho (a.2). Y bajo esa misma razón se considera la principalidad de los vicios capitales. Por ello la soberbia, como vicio universal, no se enumera con los otros, sino que más bien se la pone como una especie de reina de todos los vicios, según dice Gregorio[13]. La avaricia se dice raíz según otra razón, como dijimos más arriba (a.1 y 2).

5. *A la quinta hay que decir:* Estos vicios se llaman capitales porque lo más frecuente es que otros nazcan de ellos. Por consiguiente, nada impide que a veces algunos pecados provengan de otras causas. Sin embargo, se puede decir que todos los pecados que provienen de la ignorancia pueden reducirse a la pereza, a la cual pertenece la negligencia por la que uno, a causa del trabajo, rehúsa conseguir los bienes espirituales: pues la ignorancia que puede ser causa de pecado, proviene de la negligencia, según dijimos más arriba (q.76 a.2). Mas el que uno cometa un pecado con buena intención parece reducirse a la ignorancia: en cuanto ignora que no hay que hacer males para que vengan bienes.

13. *Moral.* l.31 c.45: ML 76,620.

CUESTIÓN 85

Efectos del pecado: corrupción de los bienes de la naturaleza

Vamos a tratar ahora de los efectos del pecado (cf. q.71 introd.)[a]: 1) de la corrupción de la naturaleza (q.85); 2) de la mancha del pecado (q.86); 3) del reato de la pena (q.87).

Acerca de lo primero se plantean seis problemas:

1. ¿Disminuye el bien de la naturaleza por el pecado?—2. ¿Puede ser suprimido totalmente?—3. Sobre las cuatro heridas, mencionadas por Beda, con las que fue vulnerada la naturaleza humana.—4. ¿La privación de medida, de belleza y de orden es efecto del pecado?—5. ¿Son efecto del pecado la muerte y los otros males?—6. ¿Son naturales al hombre de algún modo?

ARTÍCULO 1

¿Disminuye el pecado el bien de la naturaleza?

1 q.48 a.4; *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.1 ad 3; d.34 a.5; 3 d.20 a.1 q[a].1 ad 1; *Cont. Gentes* 3,12; *De malo* q.2 a.11.

Objeciones por las que parece que el pecado no disminuye el bien de la naturaleza:

1. El pecado del hombre no es más grave que el del demonio. Pero los bienes naturales permanecen íntegros en los demonios después del pecado, como dice Dionisio en el capítulo 4 *De div. nom.*[1] Luego tampoco el pecado del hombre disminuye el bien de la naturaleza humana.

2. Además, cuando se cambia lo posterior, no sufre mutación lo que le precede: cambiados los accidentes permanece la misma sustancia. Ahora bien, la naturaleza preexiste antes que la acción voluntaria. Luego, producido el desorden por el pecado acerca de la acción voluntaria, no por ello se cambia la naturaleza, de modo que el bien de la misma disminuya.

3. Más aún: El pecado es un acto, y la disminución, una pasión. Mas ningún agente, por el hecho mismo de actuar, es objeto de pasión: aunque puede ocurrir que actúe por un lado y sea pasivo por otro. Luego el que peca no disminuye el bien de su naturaleza por el pecado.

4. Todavía más: Ningún accidente obra sobre su sujeto, ya que lo que es sujeto de pasión es un ser en potencia; mas lo que es sujeto de un accidente, ya es un ser en acto según dicho accidente. Ahora bien, el pecado está en el bien de la naturaleza como un accidente en su sujeto. Luego el pecado no disminuye el bien de la naturaleza: pues hacer disminuir es un cierto obrar.

En cambio está lo que se dice en Lc 10,30: *Un hombre, bajando de Jerusalén a Jericó* —es decir— *al defecto del pecado, es despojado de las cosas gratuitas y es vulnerado en las naturales,* como expone Beda[2]. Luego el pecado disminuye el bien de la naturaleza.

Solución. *Hay que decir:* El bien de la naturaleza humana se puede entender en un sentido triple: 1) Los principios mismos de la naturaleza, por los que está constituida la misma, y las propiedades causadas por ella, como las potencias del alma y otras cosas semejantes. 2) Puesto que el hombre por su naturaleza tiene inclinación a la virtud, según hemos ex-

1. § 23: MG 3,725; S. TH., lect.19 n.534.541.   2. *Glossa ordin.* (5,153 A).

a Santo Tomás señala tres efectos o consecuencias del pecado: disminución de los bienes de la naturaleza (q.85), un oscurecimiento o mancha del alma (q.86) y, en tercer lugar, la pena debida por el pecado (q.87). Estos efectos se refieren tanto al pecado original como a los pecados actuales.

puesto más arriba (q.51 a.1; q.63 a.1), la misma inclinación a la virtud es un bien natural. 3) Puede llamarse bien de la naturaleza el don de la justicia original, que en el primer hombre fue conferido a toda la naturaleza humana.

Pues bien, el primer bien de la naturaleza ni se suprime ni se disminuye por el pecado. En cambio, el tercer bien de la naturaleza fue totalmente eliminado por el pecado del primer padre. Mas el bien intermedio de la naturaleza, a saber, la misma inclinación natural a la virtud, disminuye por el pecado. Pues por los actos humanos se crea una inclinación a actos semejantes, según expusimos anteriormente (q.50 a.1). Mas por el hecho de que uno se incline a uno de los contrarios, disminuye necesariamente su inclinación al otro. Por consiguiente, como el pecado es contrario a la virtud, por el hecho mismo de que el hombre peca, disminuye ese bien de la naturaleza, que es la inclinación a la virtud[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio[3] habla del bien primero de la naturaleza, que es *ser, vivir y entender,* como es claro para el que vea sus palabras.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la naturaleza sea anterior a la acción voluntaria, sin embargo, tiene inclinación a cierta acción voluntaria. Por consiguiente, la naturaleza misma en sí no cambia por la variación de la acción voluntaria; pero cambia la inclinación en cuanto se ordena a un término.

3. *A la tercera hay que decir:* La acción voluntaria procede de diversas potencias, de las cuales una es activa y otra pasiva. Y por esto acontece que por las acciones voluntarias se produce o se le quita algo al hombre que obra así, como hemos dicho anteriormente (q.51 a.2), tratando de la génesis de los hábitos.

4. *A la cuarta hay que decir:* El accidente no obra en su sujeto como causa eficiente, pero obra formalmente en él, en el sentido en que se dice que la blancura hace blanco. Y así nada impide que el pecado disminuya el bien de la naturaleza, en el sentido, sin embargo, que tiene esa disminución del bien de la naturaleza: en cuanto es un desorden del acto. Mas en cuanto al desorden del agente hay que decir que tal desorden se produce por el hecho de que en los actos del alma hay algo que es activo y algo que es pasivo: así lo sensible mueve el apetito sensitivo; y el apetito sensitivo inclina la razón y la voluntad, como hemos dicho anteriormente (q.77 a.1 y 2). Y el resultado de esto es el desorden, no ciertamente de modo que el accidente obre sobre su sujeto, sino porque el objeto obra en la potencia, y una potencia obra en otra y la desordena.

ARTÍCULO 2

¿Puede destruir el pecado todo el bien de la naturaleza humana?

1 q.48 a.4; *In Sent.* 2 d.6 a.4 ad 3; d.34 a.5; *Cont. Gentes* 3,12; *De malo* q.2 a.12.

Objeciones por las que parece que el pecado puede destruir todo el bien de la naturaleza humana:

1. El bien de la naturaleza humana es finito, ya que ella misma es finita. Mas cualquier cosa finita se consume totalmente con una sustracción continua. Luego como el bien de la naturaleza puede disminuirse continuamente por el pecado, parece que alguna vez pueda consumirse totalmente.

2. Además, la razón de aquellas cosas que son de naturaleza idéntica vale igualmente para el todo y para las partes: como se ve por el aire, el agua y la carne y todos aquellos cuerpos de partes semejantes. Mas el bien de la naturaleza es totalmente uniforme. Si, pues, se puede perder una parte por el pecado, parece que también puede perderse el todo por el mismo.

3. Más aún: El bien de la naturaleza

3. *De div. nom.* § 23: MG 3,725; S. TH., lect.19 n.536.

b El pecado no destruye ni disminuye el bien de la naturaleza en cuanto a sus propiedades esenciales, pero sí disminuye el bien de la naturaleza respecto a su posible desarrollo. La inclinación natural a hacer lo virtuoso se disminuye en la medida en que se cometen actos pecaminosos, y como consecuencia de ellos se contraen malos hábitos que originan una inclinación al mal contrario a la virtud. Además, el bien de la justicia original, concedido gratuitamente por Dios a la naturaleza humana, se perdió totalmente por el pecado original.

que disminuye por el pecado es la disposición para la virtud. Pero en algunos tal disposición es totalmente eliminada por el pecado, como es claro por los condenados, que no pueden rehacerse para la virtud, así como tampoco el ciego para ver. Luego el pecado puede eliminar totalmente el bien de la naturaleza.

En cambio está lo que dice Agustín en el *Enchirid.*[4]: que *el mal no está sino en el bien.* Pero el mal de la culpa no puede estar en el bien de la virtud o de la gracia, porque le es contrario. Luego tiene que estar en el bien de la naturaleza. Por consiguiente, no lo elimina totalmente[c].

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de exponer (a.1), el bien natural que disminuye por el pecado es la inclinación natural a la virtud . La cual a la verdad conviene al hombre por ser racional: de ahí le viene el que obre según la razón, lo cual es obrar según la virtud. Mas por el pecado no se le puede quitar al hombre totalmente que sea racional, porque ya no sería capaz de pecado. Por consiguiente, no es posible que el susodicho bien natural se le quite totalmente.

Mas, como se ve que este bien disminuye constantemente por el pecado, algunos[5], para explicar esto, se valieron de un ejemplo, en el que se ve que algo finito disminuye hasta el infinito, pero sin consumirse nunca totalmente. Pues dice el Filósofo en el libro III de los *Físicos*[6] que si a una magnitud finita se le quitara continuamente algo según la misma cantidad, finalmente se consumiría del todo: por ejemplo, si yo sustrajera siempre la medida de un palmo a cualquier cantidad finita. Pero si la sustracción se hiciera siempre según la misma proporción y no según la misma cantidad —v. gr., si la cantidad se divide en dos partes y a la mitad se le sustrajese la mitad—, así se podría proceder hasta el infinito, de modo, sin embargo, que lo que posteriormente se sustrae siempre será menor que lo sustraído antes. Mas esto no tiene lugar en nuestro caso: pues el pecado siguiente no disminuye menos el bien de la naturaleza que el precedente, sino acaso más, si es más grave.

Por consiguiente, hay que explicarlo de otra manera, diciendo que la susodicha inclinación es intermedia entre dos cosas: pues se funda, como en su raíz, en la naturaleza racional, y tiende al bien de la virtud como a su término y fin. De dos maneras, pues, se puede entender su disminución: 1) por parte de la raíz; y 2) por parte del término. Del primer modo no disminuye por el pecado: porque el pecado no disminuye la naturaleza misma, como dijimos antes (a.1). Pero se disminuye del segundo modo; a saber: en cuanto se pone un impedimento para llegar al término. Si disminuyera del primer modo, debería consumirse totalmente alguna vez, consumida totalmente la naturaleza racional. Mas, puesto que disminuye por parte del impedimento que se interpone para que no llegue a su término, es evidente que puede disminuirse hasta el infinito; porque se pueden poner obstáculos indefinidamente, en cuanto que el hombre puede añadir pecado a pecado indefinidamente. Sin embargo, no puede consumirse totalmente, porque permanece siempre la raíz de tal inclinación. Como se ve por un cuerpo transparente: que siempre tie-

4. C.14: ML 40,238. 5. Esta opinión ya la indica GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa aurea* p.2 tr.26 q.5 (fol.87 *a*). 6. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK. 206b3): S. TH., lect.10 n.375.378.

---

c Véase 1 q.48 a.1.

d Para designar el bien de la naturaleza que el pecado no disminuye totalmente, Santo Tomás utiliza en sus escritos diferentes expresiones *(In Sent. 2* d.34 q.1; *Cont. Gentes* 3,13; *De malo* q.2 a.12 ad 16). En la 1-2 usa un lenguaje más formal. El pecado no destruye «naturalis inclinatio ad virtutem» (1-2 q.85 a.2; a.1). Esta nueva forma de expresarse es coherente con lo que dijo sobre la causa de las virtudes. Las virtudes nos vienen dadas incoativamente, como inclinación, con la naturaleza (1-2 q.63 a.1). Por tanto, el pecado no sólo no destruye totalmente la aptitud natural a recibir la gracia, ni tampoco destruye totalmente la inclinación natural a lo virtuoso. El hombre puede verse privado de la gracia y, sin embargo, hacer en muchas ocasiones lo virtuoso (1-2 q.63 a.2 ad 2). En todo caso, la permanencia de la inclinación natural a la virtud, a pesar de la persistencia continuada en el pecado, supone un estrato más sobre la «habilitas ad gratiam» en el bien humano que está a resguardo del poder destructor del pecado.

ne la inclinación (o aptitud) para recibir la luz por el hecho mismo de ser transparente; más disminuye dicha inclinación (o aptitud) por razón de las nieblas que sobrevienen, aunque perdura siempre en la raíz de su naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dicha objeción vale si se hiciera la disminución por sustracción. Mas aquí la disminución ocurre por adición de obstáculos, lo cual ni quita ni disminuye la raíz de la inclinación, como hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Ciertamente, la inclinación es totalmente uniforme; sin embargo, tiene su relación tanto con el principio como con el término, según cuya diversidad en cierto modo disminuye y en cierto modo no.

3. *A la tercera hay que decir:* También en los condenados permanece la inclinación natural a la virtud; en otro caso no habría en ellos remordimiento de conciencia. El que no pase al acto es porque, según la justicia divina, les falta la gracia. Así también en el ciego queda la aptitud para ver en la misma raíz de la naturaleza, en cuanto que es un animal que por su naturaleza tiene vista; pero no se reduce al acto, porque falta la causa que lo podría reducir, formando el órgano que se requiere para ver.

ARTÍCULO 3

¿Es adecuada la enumeración de las heridas de la naturaleza consiguientes al pecado: la debilidad, la ignorancia, la malicia y la concupiscencia?

De malo q.2 a.11.

Objeciones por las que parece que no es adecuado afirmar que las heridas de la naturaleza consiguientes al pecado son: la debilidad, la ignorancia, la malicia y la concupiscencia:

1. No es lo mismo el efecto y su causa. Pero estas cuatro heridas se ponen como causas de los pecados, según es claro por lo dicho antes (q.76 a.1; q.77 a.3 y 5; q.78 a.1). Luego no deben ponerse como efectos del pecado.

2. Además, la malicia designa un pecado. No se debe, pues, poner entre los efectos del pecado.

3. Más aún: La concupiscencia es algo natural, pues es acto de la facultad concupiscible. Mas lo que es natural no debe ponerse como herida de la naturaleza. Luego la concupiscencia no debe ponerse como herida de la naturaleza.

4. Todavía más: Hemos dicho (q.77 a.3) que es lo mismo pecar por debilidad que por pasión. Mas la concupiscencia es una pasión. Luego no debe contradistinguirse de la debilidad.

5. Y también: Agustín, en el libro *De natura et gratia*[7], pone *dos penalidades en el alma pecadora,* esto es, *la ignorancia y la dificultad,* de las que nacen *el error y el tormento.* Mas esas cuatro cosas no concuerdan con las otras cuatro en cuestión. Luego parece que el poner alguna de ellas no es adecuado.

En cambio, la autoridad de Beda[8] está a favor de ellas.

Solución. *Hay que decir:* Por la justicia original, la razón controlaba perfectamente las fuerzas inferiores del alma; y la razón misma, sujeta a Dios, se perfeccionaba. Pero esta justicia original nos fue arrebatada por el pecado del primer padre, según hemos dicho ya (q.81 a.2). Y por ello todas las fuerzas del alma quedan como destituidas de su propio orden, con el que se ordenan naturalmente a la virtud: la misma destitución se llama herida de la naturaleza. Mas son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de las virtudes, como dijimos más arriba (q.61 a.2); a saber: la razón, en la cual reside la prudencia; la voluntad, en la cual reside la justicia; la irascible, en la cual reside la fortaleza; y la concupiscible, en la cual reside la templanza. Pues en cuanto la razón está destituida de su orden a lo verdadero, está la herida de la ignorancia; en cuanto la voluntad está destituida de su orden al bien, está la herida de la malicia; en cuanto la irascible esté destituida de su orden a lo arduo, está la herida de la debilidad; en cuanto la concupiscible está destituida de su orden a lo deleitable, moderado por la razón, está la herida de la concupiscencia.

7. C.67: ML 44,287; *De lib. arb.* l.3 c.18: ML 32,1296. 8. Cf. 1 q.101 a.1 obi.2; también BEDA, *In Luc.* 10,30: ML 92,469.

Así, pues, éstas son las cuatro heridas infligidas a toda la naturaleza humana por el pecado del primer padre. Mas, puesto que la inclinación al bien de la virtud disminuye en cada uno por el pecado actual, como es claro por lo dicho (a.1 y 2), éstas son también cuatro heridas consiguientes a otros pecados: a saber, en cuanto que por el pecado la razón se embota, especialmente en las cosas que debemos practicar; y la voluntad se endurece respecto del bien; y aumenta la dificultad de obrar bien; y la concupiscencia se enciende más[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que lo que es efecto de un pecado sea causa de otro pecado. Pues por el hecho de desordenarse el alma por un pecado precedente, se inclina más fácilmente a pecar.

2. *A la segunda hay que decir:* (El término) malicia no se toma aquí como un pecado, sino como propensión de la voluntad al mal, según lo que se dice en Gén 8,21: *Inclinados al mal están los sentidos del hombre desde su adolescencia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Según hemos explicado antes (q.82 a.3 ad 1), la concupiscencia en tanto es natural al hombre en cuanto está subordinada a la razón. Mas el que traspase los límites de la razón es contra la naturaleza del hombre.

4. *A la cuarta hay que decir:* Toda pasión se puede llamar debilidad en cuanto debilita la fuerza del alma y obstaculiza a la razón. Pero Beda toma debilidad en sentido estricto, como opuesta a la fortaleza, que pertenece a la irascible.

5. *A la quinta hay que decir:* La dificultad del libro de Agustín, que se aduce, incluye estas tres cosas pertenecientes a las potencias apetitivas: a saber, la malicia, la debilidad y la concupiscencia; pues por estas tres cosas ocurre que uno no tienda fácilmente al bien. Mas el error y el sufrimiento son heridas consecuentes; pues uno sufre porque se siente débil para (lograr) aquello que desea.

ARTÍCULO 4

¿Son efectos del pecado la privación de medida, belleza y orden?

1 q.5 a.5; *De virtut.* q.1 a.8 ad 12.

Objeciones por las que parece que la privación de medida, belleza y orden no son efecto del pecado:

1. Dice Agustín en el libro *De natura boni*[9] que *donde estas tres cosas son grandes, hay un gran bien; donde son pequeñas, uno pequeño; y donde son nulas, ninguno.* Mas el pecado no anula el bien de la naturaleza. Luego no despoja de la medida, la belleza y el orden.

2. Además, ninguna cosa es causa de sí misma. Pero el pecado mismo es *privación de medida, belleza y orden,* como dice Agustín en el libro *De natura boni*[10]. Luego la privación de medida, belleza y orden no es efecto del pecado.

3. Más aún: Los diversos pecados tienen diversos efectos. Mas a la medida, la belleza y el orden, siendo cosas diversas, parece que les deben corresponder privaciones diversas. Luego son eliminados por pecados diversos. No es, pues, efecto de cada uno de los pecados la privación de medida, belleza y orden.

En cambio está el hecho de que el pecado está en el alma como la enfermedad en el cuerpo, según aquello del salmo 6,3: *Ten piedad de mí, Señor, porque estoy enfermo.* Mas la enfermedad priva de la medida, la belleza y el orden del mismo cuerpo. Luego el pecado priva de la medida, la belleza y el orden del alma.

Solución. *Hay que decir:* Como expusimos en la primera parte (q.5 a.5), la medida, la belleza y el orden son propiedades que acompañan a cada ser creado en cuanto tal, y aun a todo ser. Pues todo ser y bien es considerado (como tal) por

9. C.3: ML 42,553. 10. C.4: ML 42,553.

e Las consecuencias del pecado sobre los bienes de la naturaleza humana se han expresado tradicionalmente con la doctrina de las cuatro heridas, atribuida a S. Beda el Venerable (cf. LOTTIN, o.c., II p.61). Santo Tomás se refiere en este lugar al pecado original y al pecado actual. Uno y otro disminuyen la inclinación del hombre a actuar conforme a la virtud, pero el pecado original incide en la misma naturaleza ocasionando la insumisión de las potencias a la razón y de la razón a Dios, mientras que el pecado actual sólo afecta negativamente a la aptitud de las potencias para hacer su propio bien.

una forma que le confiere su hermosura. Y la forma de cada una de las cosas, cualquiera que sea, sustancial o accidental, es según una medida: de ahí que en el libro VIII de los *Metafísicos*[11] se diga que *las formas de las cosas son como los números.* Por ello tienen un cierto modo de ser correspondiente a su medida. Y por su forma, en fin, cada cosa se ordena a otra.

Así, pues, según los diversos grados de bienes hay grados diversos de medida, belleza y orden. Por consiguiente, hay un bien perteneciente a la esencia misma de la naturaleza, que tiene su medida, belleza y orden: y de él no despoja ni le disminuye el pecado. Hay también un bien de la inclinación natural, que igualmente tiene su medida, belleza y orden: éste lo aminora el pecado, como hemos dicho (a.1 y 2); pero no queda eliminado totalmente. Y hay también un bien de la virtud y la gracia, que tiene asimismo su medida, belleza y orden: y éste es totalmente eliminado por el pecado mortal. Hay, finalmente, un bien que es el mismo acto ordenado, el cual tiene igualmente su medida, belleza y orden: la privación de éste es esencialmente el pecado mismo. Y así es claro cómo el pecado es privación de medida, belleza y orden; y que despoja y disminuye la medida, la belleza y el orden.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2: Por lo dicho es clara la *respuesta a las dos primeras objeciones.*

3. *A la tercera hay que decir:* La medida, la belleza y el orden se siguen uno de otro, como es claro por lo dicho (en sol.). Por consiguiente, su privación y disminución son simultáneas.

ARTÍCULO 5

¿Son efecto del pecado la muerte y demás males corporales?

2-2 q.164 a.1; *In Sent. 2* d.30 q.1 a.1; 3 d.16 q.1 a.1; 4 prol. d.4 q.2 a.1 q.ª3; *Cont. Gentes* 4,52; *Compend. theol.* c.193; *In Hebr.* c.9 lect.5; *De malo* q.5 a.4; *In Rom.* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que la muerte y demás males corporales no son efecto del pecado:

1. Si la causa fuere igual, también será igual el efecto. Mas estos males no son iguales en todos, sino que en algunos son más abundantes, siendo, sin embargo, según se ha dicho (q.82 a.4), igual el pecado original, del cual estos males parecen ser especialmente el efecto. Luego la muerte y estos males no son efecto del pecado.

2. Además, quitada la causa, se quita el efecto. Pero quitado todo pecado por el bautismo y la penitencia, no desaparece en estos males. Luego no son efecto del pecado.

3. Más aún: El pecado actual tiene más razón de culpa que el original. Mas el pecado actual no cambia la naturaleza del cuerpo (sujetándola) a algún mal. Luego el pecado original mucho menos. Por consiguiente, la muerte y demás males corporales no son efecto del pecado.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 5,12: *Por un hombre entró el pecado en el mundo; y por el pecado, la muerte.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa es causa de otra de dos modos: directa e indirectamente. Es causa directa de otra aquello que por virtud de su naturaleza o forma produce el efecto: por donde se sigue que el efecto es directamente intentado por la causa. Por consiguiente, dado que la muerte y estos males acaecen al margen de la intención del que peca, es evidente que el pecado no es causa directa de estos males.

Mas una cosa es causa indirecta de otra, si es causa que remueve los obstáculos: así se dice en el libro VIII de los *Físicos*[12] que quien retira una columna, indirectamente remueve la piedra superpuesta (a la misma). Y de este modo el pecado del primer padre es la causa de la muerte y de todos los males de la naturaleza humana, en cuanto que por el pecado del primer padre (nos) fue arrebatada la justicia original, por la que se mantenían bajo el control de la razón, sin desorden alguno, no sólo las facultades inferiores del alma, sino también el cuerpo entero se mantenía bajo el control del alma sin ningún fallo, como hemos expuesto en la primera parte (q.97 a.1). Por esto, sustraída esta justicia ori-

11. ARISTÓTELES, 1.7 c.3 n.8 (BK 1043b33): S. TH., 1.8 lect.3 n.1722. 12. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 255b25): S. TH., lect.8 n.1035.

ginal por el pecado del primer padre, así como fue vulnerada la naturaleza humana en cuanto al alma por el desorden de sus potencias, según dijimos más arriba (a.3; q.82 a.3), así también se hizo corruptible por el desorden el cuerpo mismo.

Mas la sustracción de la justicia original tiene razón de castigo, como también la sustracción de la gracia. Por consiguiente, la muerte y todos los males corporales consecuentes son ciertos castigos del pecado original. Y aunque estos males no fueran intentados por el pecador, sin embargo, han sido ordenados por la justicia de Dios, que castiga (por el pecado).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La igualdad de causas directas produce un efecto igual: aumentada, pues, o disminuida la causa directa, aumenta o disminuye el efecto. Mas la igualdad de las causas que remueven los obstáculos no requiere igualdad de efectos. Pues si uno retira con igual impulso dos columnas, no se sigue que las piedras que estaban sobre ellas se muevan igualmente; sino que la que fuere más pesada se moverá más velozmente según la propiedad de su naturaleza, a la cual es dejada removido el obstáculo. Así, pues, quitada la justicia original, la naturaleza del cuerpo humano fue dejada a sí misma; y en conformidad con esto los cuerpos de algunos están sujetos a más males y los de otros a menos, según la diversidad de la complexión natural, aunque el pecado original sea igual.

2. *A la segunda hay que decir:* La culpa original y actual es quitada por el mismo que (nos) quitará estos males, según aquello del Apóstol en Rom 8,11: *Vivificará vuestros cuerpos mortales por su Espíritu Santo, que habita en vosotros.* Pero ambas cosas se realizan a su tiempo según el orden de la divina sabiduría. Pues es necesario que lleguemos a la inmortalidad y a la impasibilidad de la gloria, incoada ya en Cristo, y que Él nos adquirió, conformándonos antes a sus sufrimientos. Por lo tanto, es necesario que permanezca la pasibilidad en nuestros cuerpos por algún tiempo para merecer la impasibilidad de la gloria a ejemplo de Cristo.

3. *A la tercera hay que decir:* En el pecado actual podemos considerar dos cosas; a saber: la sustancia misma del acto y la razón de culpa. Por parte de la sustancia del acto, el pecado actual puede causar algún mal corporal; así algunos enferman y mueren por exceso de alimentos. Mas por parte de la culpa priva de la gracia, que se da al hombre para rectificar los actos del alma, mas no para impedir los males corporales, como los impedía la justicia original. Y por consiguiente, el pecado actual no causa los males susodichos como el original.

ARTÍCULO 6

¿Son naturales al hombre la muerte y los otros males?

2-2 q.164 a.1 ad 1; *In Sent. 2* d.30 q.1 a.1; 3 d.16 q.1 a.1; 4 d.36 a.1 ad 2; *Cont. Gentes* 4,52; *In Hebr.* c.9 lect.5; *De malo* q.5 a.5; *In Rom.* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que la muerte y estos males son naturales al hombre:

1. *Lo corruptible y lo incorruptible difieren en el género,* como se dice en el libro X de los *Metafísicos* [13]. Pero el hombre es del mismo género que los otros animales, que son corruptibles por naturaleza. Luego el hombre es naturalmente corruptible.

2. Además, todo lo que está compuesto de (elementos) contrarios es naturalmente corruptible, por tener en sí mismo la causa de su corrupción. Pero tal es el cuerpo humano. Luego es naturalmente corruptible.

3. Más aún: Lo cálido, naturalmente, consume a lo húmedo. Mas la vida del hombre se conserva por lo cálido y lo húmedo. Mas puesto que las funciones vitales se llevan a cabo por la acción del calor natural, según se dice en el libro II *De anima* [14], parece que la muerte y los males susodichos son naturales al hombre.

En cambio está que Dios hizo en el hombre todo lo que es natural al hombre. Pero *Dios no hizo la muerte,* como dice Sab 1,13. Luego la muerte no es natural al hombre.

13. ARISTÓTELES, 1.9 c.10 n.1 (BK 1058b28): S. TH., 1.10 lect.12 n.2137. 14. ARISTÓTELES, c.4 n.16 (BK 416b29): S. TH., lect.9 n.348.

2. Además, lo que es según la naturaleza no puede llamarse castigo ni mal: porque a cada cosa le conviene lo que es natural para ella. Pero la muerte y los males susodichos son castigo del pecado original, según acabamos de decir (a.5). Luego no son naturales al hombre.

3. Más aún: La materia está adaptada a la forma; y cada cosa, a su fin. Mas el fin del hombre es la bienaventuranza perpetua, como hemos dicho anteriormente (q.2 a.7; q.5 a.3 y 4). Y la forma del cuerpo humano es el alma racional, que es incorruptible, según hemos expuesto en la primera parte (q.75 a.6). Luego el cuerpo humano es naturalmente incorruptible.

Solución. *Hay que decir:* De cada una de las realidades corruptibles podemos hablar de dos modos: 1) según la naturaleza universal, y 2) según la naturaleza particular. La naturaleza particular es la virtud activa y conservativa de cada cosa. Y respecto a ésta toda corrupción y mal es contra la naturaleza, como se dice en el libro II *De caelo*[15] porque dicha virtud intenta el ser y la conservación de aquella realidad cuya es.

Mas la naturaleza universal es la virtud activa (existente) en algún principio universal de la naturaleza, como, por ejemplo, en alguno de los cuerpos celestes; o de alguna sustancia superior, en cuyo sentido dicen algunos[16] que Dios es «natura naturans» (la naturaleza naturante o que hace la naturaleza). Esta virtud, en efecto, intenta el bien y la conservación del universo, para lo cual se requiere la alternancia de generación y corrupción en las cosas. Y en este sentido son naturales las corrupciones y males de las cosas; no ciertamente por la inclinación de la forma, que es el principio del ser y de la perfección, sino según la inclinación de la materia, que se le asigna proporcionalmente a tal forma según la distribución del agente universal. Y aunque toda forma pretenda el ser perpetuo en cuanto puede, sin embargo, ninguna forma de la realidad corruptible puede lograr su perpetuidad, exceptuada el alma racional: porque ésta no está sujeta del todo a la materia corporal, como otras formas, sino que antes, por el contrario, tiene su propia acción inmaterial, según expusimos en la primera parte (q.75 a.2). Por consiguiente, por parte de su forma, la incorrupción le es más natural al hombre que a las otras cosas corruptibles. Pero puesto que también ella (la forma del hombre) tiene una materia compuesta de (elementos) contrarios, de la inclinación de la materia se sigue la corruptibilidad del todo. Y según esto, el hombre es naturalmente corruptible según la naturaleza de la materia dejada a sí misma, mas no según la naturaleza de su forma[f].

Las tres primeras razones (u objeciones del artículo) arguyen por parte de la materia; y las otras tres (del sed contra o *en cambio),* por parte de la forma. De ahí que para su resolución haya que tener en cuenta que la forma del nombre, que es el alma racional, según su incorruptibilidad, está adaptada a su fin, que es la bienaventuranza perpetua. Mas el cuerpo humano, que es corruptible considerada su naturaleza, en cierto modo está adaptado a su forma y en cierto modo no[g]. En una materia dada se puede atender a una

15. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 288b14): S. TH., lect.9 n.375. 16. Cf. AVERROES, *In De caelo* 1.1 com.2 (5,3A), donde se encuentra la expresión «natura naturata»; y también *In Phys.* 1.2 com.11 (4,52 C). La expresión «natura naturans» (naturaleza naturante), que es la que tenemos aquí en la *Suma,* aparece explícitamente en S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 3 d.8 dub.2 (QR 189) y en otros: cf. H. SIEBECK, *Ueber die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata:* AGP 3 (1890) 370ss, y H. A. LUCKS, *Natura naturans - natura naturata:* The New Scholasticism 9 (1935) 1-24, y J. M. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* I (Madrid 1972) p.327s, nota 9.

f La muerte, la descomposición del compuesto alma-cuerpo, es un fenómeno natural del ser humano precisamente porque el cuerpo es corruptible por naturaleza. En este sentido, la muerte no es consecuencia del pecado original. Pero Dios suplió ese defecto natural del cuerpo con el don de la inmortalidad. Este don gratuito lo perdió Adán al pecar, y con él todos sus descendientes. Bajo este segundo aspecto, por tanto, puede decirse que la muerte es una pena del pecado (véase *In Sent. 2* d.30 q.1 a.1; *De malo* q.5 a.5; 2-2 q.164 a.1; *In Rom.* lect.1).

g Para ampliar la explicación de la proporcionalidad entre el alma y el cuerpo, véase especialmente 1 q.76 a.5.

doble condición: una elegida por el agente; y otra que no es elegida por el agente, sino que es según la condición natural de la materia. Así, el artesano, para hacer un cuchillo, elige una materia dura y flexible, que pueda aguzarse a fin de que sea apta para cortar. Según esta condición, el hierro es la materia apta para el cuchillo. Pero el hecho de que el hierro sea rompible y contraiga herrumbre se sigue de la disposición natural del hierro y no lo elige el artesano herrero, sino que más bien lo evitaría si pudiese. Por tanto, esta disposición de la materia no es adecuada a la intención del artífice ni a la del arte. Análogamente, el cuerpo humano es la materia elegida por la naturaleza por ser de una complexión apropiada para que pueda ser el órgano convenientísimo del tacto y de las otras facultades sensitivas y motoras. Pero el que sea corruptible, esto es por la condición de la materia y no es elegido por la naturaleza: antes, por el contrario, la naturaleza elegiría más bien una materia incorruptible si pudiese. Mas Dios, a quien está sujeta toda la naturaleza, en la creación del hombre, suplió el defecto de la naturaleza y con el don de la justicia original dio al cuerpo cierta incorruptibilidad, como hemos dicho en la primera parte (c.97 a.1). Y en este sentido se dice que *Dios no hizo la muerte* y que la muerte es castigo del pecado.

Por donde está clara la **respuesta a las objeciones.**

CUESTIÓN 86

La mancha del pecado

Después de esto vamos a tratar de la mancha del pecado (cf. q.86 introd.)[a]. Y acerca de ella se plantean dos problemas:

1. ¿Es efecto del pecado la mancha del alma?—2. ¿Permanece en el alma después del acto pecaminoso?

ARTÍCULO 1

¿Produce el pecado alguna mancha en el alma?

Infra q.89 a.1; *In Sent.* 4 d.18 q.1 a.2 q.ª1.

Objeciones por las que parece que el pecado no produce mancha alguna en el alma:

1. La naturaleza superior no puede mancharse por el contacto con la naturaleza inferior: de ahí que el rayo solar no se manche por el contacto con los cuerpos fétidos, como dice Agustín en el libro *Contra quinque haereses*[1]. Pero el alma humana es de una naturaleza muy superior a la de las cosas mudables, hacia las cuales se vuelve al pecar. Luego por ellas no contrae mancha alguna pecando.

2. Además, el pecado está principalmente en la voluntad, según hemos dicho más arriba (q.74 a.1 y 2). Mas la voluntad está en la razón, como se dice en el libro III *De anima*[2]. Y la razón o entendimiento no se mancha por la consideración de cualesquiera cosas, sino que más bien se perfecciona. Luego tampoco se mancha la voluntad.

3. Más aún: Si el pecado produce una mancha, dicha mancha o es algo positivo o es mera privación. Si es algo positivo, no puede ser más que disposición o hábito; pues no parece que un acto pueda producir otra cosa. Pero no es disposición ni hábito; pues ocurre que, quitada la disposición o el hábito, permanece aún la mancha, como se ve por aquel que peca mortalmente por prodigalidad y luego cambia al hábito del vicio contrario, pecando mortalmente. Luego la mancha no pone algo positivo en el alma. Igualmente, tampoco es mera privación. Porque todos los pecados convienen por parte de la aversión y la privación de la gracia. Por consiguiente, se seguiría que la mancha de todos los pecados fuese idéntica. Luego la mancha no es efecto del pecado.

En cambio está lo que se dice a Salomón en Eclo 47,22: *Pusiste una mancha en tu gloria;* y en Ef 5,27: *Para presentarse a sí mismo una Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga.* En ambos lugares se habla de la mancha del pecado. Luego la mancha es efecto del pecado.

Solución. *Hay que decir:* La mancha se dice propiamente de las cosas corpóreas, cuando un cuerpo limpio pierde su esplendor por el contacto con otro cuerpo, v. gr., el vestido, el oro, la plata u otro semejante. En las cosas espirituales se debe hablar de mancha por analogía con esta mancha. Ahora bien, el alma humana posee un doble esplendor: uno por el resplandor de la luz de la razón natural, por la cual se dirige en sus actos; y otro, por el resplandor de la luz

1. Entre las obras de S. AGUSTÍN, c.5: ML 42,1107. 2. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432 b5): S. TH., lect.14 n.802-803.

---

a Otro efecto del pecado es la *mancha* que deja en el alma. Se emplea metafóricamente para expresar que, por el pecado, el hombre oscurece su condición de imagen de Dios. Su obrar no refleja el obrar de Dios. Se hace opaco al resplandor divino. Su alma queda como oscurecida por el pecado, al no estar iluminada por la luz de la razón y de la ley divina. El pecado es en este sentido una *deformitas imaginis Dei* en el hombre. Para entender mejor la teología del pecado como mancha del alma, véase 1 q.87 a.7 y 1-2 prol.

divina, esto es, de la sabiduría y de la gracia, por la cual también el hombre se perfecciona para obrar bien y decorosamente. Mas hay como un cierto contacto del alma cuando se adhiere a algunas cosas por el amor. Pero cuando peca, se adhiere a algunas cosas contra la luz de la razón y de la ley divina, como es claro por lo dicho anteriormente (q.71 a.6). De ahí que metafóricamente se llama mancha del alma el mismo menoscabo de su esplendor, proveniente de tal contacto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma no se mancha con las cosas inferiores por la fuerza de éstas, como si obraran ellas en el alma, sino más bien al contrario: el alma se mancha por su propia acción adhiriéndose a ellas desordenadamente contra la luz de la razón y de la ley divina.

2. *A la segunda hay que decir:* La acción del entendimiento se realiza en cuanto que las cosas inteligibles están en él al modo del mismo entendimiento; y por ello el entendimiento no se infecciona con ellas, sino que más bien se perfecciona. Mas el acto de la voluntad consiste en el movimiento hacia las cosas mismas, de modo que el amor une al alma con la cosa amada. Por eso el alma se mancha cuando se adhiere desordenadamente, según aquello de Os 9,10: *Se han hecho abominables, como aquellas cosas que amaron.*

3. *A la tercera hay que decir:* La mancha no es algo positivo en el alma, ni significa mera privación; sino que significa cierta privación del esplendor del alma con respecto a su causa, que es el pecado. Y por eso diversos pecados aportan diversas manchas. Es algo parecido a la sombra, que es privación de luz por interposición de un cuerpo y según la diversidad de cuerpos interpuestos se diversifican las sombras.

ARTÍCULO 2

¿Permanece la mancha en el alma después del acto pecaminoso?

Infra q.87 a.6 ad 1.

Objeciones por las que parece que la mancha no permanece en el alma después del acto pecaminoso:

1. En el alma después del acto no queda nada a no ser el hábito o la disposición. Mas la mancha no es hábito ni disposición, según se acaba de explicar (a.1 obi.3). Luego la mancha no permanece en el alma después del acto pecaminoso.

2. Además, la mancha es respecto del pecado, lo que la sombra respecto del cuerpo, cornos hemos dicho (a.1 ad 3). Mas cuando ha pasado el cuerpo (interpuesto), la sombra no permanece. Luego, pasado el acto pecaminoso, no permanece la mancha.

3. Más aún: Todo efecto depende de su causa. Pero la causa de la mancha es el acto pecaminoso. Luego, quitado el acto pecaminoso, no permanece la mancha en el alma.

En cambio está lo que se dice en Jos 22,17: *¿Acaso es poco para vosotros el pecado que cometisteis en Beelfegor, la mancha de cuya maldad permanece en vosotros hasta el día de hoy?*

Solución. *Hay que decir:* La mancha del pecado queda en el alma pasado el acto del pecado. La razón de ello es que la mancha, como hemos dicho (a.1), implica una cierta falta de esplendor por el alejamiento de la luz de la razón o de la ley divina. Y por eso, mientras el hombre permanece fuera de esta luz, permanece en él la mancha del pecado; pero, después que por la gracia vuelve a la luz divina y a la luz de la razón, entonces cesa la mancha. Mas aunque cese el acto pecaminoso, por el cual el hombre se apartó de la luz de la razón y de la ley divina, sin embargo, no vuelve el hombre inmediatamente al estado en que estaba, sino que se requiere un movimiento de la voluntad contrario al movimiento anterior. Así como si uno se distanció de otro moviéndose (localmente), no se acerca a él inmediatamente al cesar dicho movimiento, sino que debe acercarse, volviendo con un movimiento contrario.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Después del acto pecaminoso positivamente no queda nada en el alma a no ser la disposición o el hábito; pero queda algo privativamente, a saber: la privación de la unión con la luz divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Pasado el obstáculo del cuerpo, el cuerpo diáfano permanece a la misma distancia y relación al cuerpo iluminador: y por ello

la sombra pasa inmediatamente. Mas, quitado el acto pecaminoso, el alma no permanece en la misma relación a Dios (que antes del pecado). Luego no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto pecaminoso distancia de Dios, del mismo modo que el movimiento local distancia localmente; y de ese alejamiento se sigue la falta de esplendor. Por consiguiente, así como por el cese del movimiento no se suprime la distancia local, así tampoco se suprime la mancha por el solo cese del acto pecaminoso.

CUESTIÓN 87

El reato de la pena

Ahora vamos a estudiar el reato de la pena (o castigo) (cf. q.85 introd.). Y en primer lugar, el reato mismo (q.87); en segundo lugar trataremos del pecado mortal y venial, que se distinguen por el reato (q.88).

Respecto de lo primero se plantean ocho problemas:

1. ¿Es efecto del pecado el reato de la pena (o castigo)?—2. ¿Puede ser un pecado castigo por otro pecado?—3. ¿Hay algún pecado que haga reo de pena eterna?—4. ¿Hace reo de pena infinita en cantidad?—5. ¿Hace reo de una pena eterna e infinita todo pecado?—6. ¿Puede permanecer después del pecado el reato de pena (o castigo)?—7. ¿Toda pena (o castigo) se aplica por algún pecado?—8. ¿Es uno reo de pena (o castigo) por el pecado de otro?

ARTÍCULO 1

El reato de la pena, ¿es efecto del pecado?

In Sent. 2 d.32 q.1 a.1; 4 d.14 q.2 a.1 q.ª2 ; *Cont. Gentes* 3,140; *De malo* q.7 a.10.

Objeciones por las que parece que el reato de la pena (o castigo) no es efecto del pecado:

1. Lo que es accidental respecto de una cosa, no parece ser su efecto. Es así que el reato de la pena (o castigo) es accidental respecto del pecado, pues está al margen de la intención del pecador. Luego el reato de la pena (o castigo) no es efecto del pecado.

2. Además, el mal no es causa de un bien. Pero el castigo es bueno: pues es justo y viene de Dios. Luego no es efecto del pecado, que es malo.

3. Más aún: Agustín dice en el libro I de las *Confesiones*[1] que *todo ánimo desordenado es castigo para sí mismo.* Mas un castigo no puede merecer el reato de otro castigo: pues así tendríamos un proceso hasta lo infinito. Luego el pecado no produce el reato (o débito) del castigo.

En cambio está lo que dice Rom 2,9: *Tribulación y angustia sobre toda alma que haga el mal.* Pero hacer el mal es pecar. Luego el pecado acarrea el castigo, que se designa con los términos de tribulación y angustia.

Solución. *Hay que decir:* De las cosas naturales pasa a las humanas el que lo que se levanta contra algo sufra algún daño del agraviado. Pues vemos en las cosas naturales que un contrario obra más vehementemente al sobrevenir su contrario: por lo que, como se dice en el libro I de los *Meteor.*[2], *las aguas calentadas se congelan más (rápidamente).* Pues en los hombres se da esto (mismo) por inclinación natural: que cada uno humilla al que se levanta contra él. Mas es evidente que todas las cosas que están bajo un orden, en cierto modo, son una sola cosa respecto al principio de su orden. De ahí que, si se levanta alguien contra ese orden, es lógico que sea humillado por el orden mismo o por el que lo preside. Ahora bien, siendo el pecado un acto desordenado, es evidente que quienquiera que peca obra contra algún orden. Y por eso es lógico que sea humillado por ese mismo orden. Esta humillación es el castigo.

Por consiguiente, el hombre puede ser castigado con una triple pena, según los tres órdenes a los que la voluntad está sometida. Pues la naturaleza humana está sometida primero al orden de la razón propia; segundo, al orden de otro

1. C.12: ML 32,670. 2. ARISTÓTELES, c.12 n.17 (BK 348b32): S. TH., lect.15 n.122.

hombre de fuera, que gobierna en lo espiritual o en lo temporal, en lo político o económico; tercero, está sometida al orden universal del régimen divino. Mas por el pecado se pervierte cada uno de estos órdenes: en cuanto que el pecador obra contra la razón, contra la ley humana y contra la ley divina. Por consiguiente, incurre en una triple pena: una, por cierto, de sí mismo, que es el remordimiento de la conciencia; otra, de los hombres; y la tercera, de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La pena (o castigo) sigue al pecado en cuanto es un mal por razón de su desorden. Por tanto, como el mal es accidental en el acto del pecador —está fuera o al margen de su intención—, así también el reato del castigo.

2. *A la segunda hay que decir:* La pena justa puede ser infligida tanto por Dios como por el hombre. Por ende, la misma pena no es directamente efecto del pecado, sino sólo dispositivamente. Mas el pecado hace que el hombre sea reo del castigo, que es un mal, pues dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*[3], que *ser castigado no es malo, sino hacerse digno de castigo.* De ahí que el reato del castigo se ponga como efecto del pecado directamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquella pena (o sufrimiento) del ánimo desordenado se debe al pecado por el hecho de pervertir el orden de la razón. Mas se hace reo de otra pena por pervertir el orden de la ley divina o humana.

ARTÍCULO 2

¿Puede un pecado ser castigo de otro pecado?

In Sent. 1 d.46 a.2 ad 4; 2 d.36 a.3; *De malo* q.1 a.4 ad 1.3 y 5; *In Rom.* c.1 lect.7.

Objeciones por las que parece que un pecado no puede ser castigo de otro pecado:

1. Los castigos son infligidos para que por ellos los hombres retornen al bien de la virtud, como es claro por el Filósofo en el libro X de los *Éticos*[4]. Mas por el pecado no se vuelve el hombre al bien de la virtud, sino a su contrario. Luego un pecado no es castigo de otro pecado.

2. Además, los castigos justos vienen de Dios, como es claro por Agustín en el libro *Octoginta trium quaestion.*[5] Pero el pecado no viene de Dios y es injusto. Luego el pecado no puede ser castigo del pecado.

3. Más aún, pertenece a la esencia del castigo el ser contra la voluntad. Mas el pecado es voluntario, como es claro por lo dicho más arriba (q.74 a.1 y 2). Luego un pecado no puede ser castigo de otro pecado.

En cambio está lo que dice Gregorio, comentando a Ezequiel[6]: que algunos pecados son castigo de otro pecado.

Solución. *Hay que decir:* Del pecado podemos hablar de dos maneras: de lo que le es esencial y de lo que le es accidental. Esencialmente (o de suyo), un pecado no puede ser pena (o castigo) de otro pecado de ningún modo. Pues el pecado como tal se considera en cuanto procede de la voluntad: y así tiene razón de culpa. Mas de la razón (o naturaleza) de la pena es que sea contra la voluntad, como hemos expuesto en la primera parte (q-48 a.5). Por consiguiente, es evidente que el pecado de suyo no puede ser castigo de otro pecado de ningún modo.

Mas accidentalmente un pecado puede ser castigo de otro de tres modos:

1) Por parte de la causa, que es la remoción de lo que lo impedía. Pues las pasiones, las tentaciones del diablo y otras cosas semejantes son causas que inclinan al pecado; y estas causas son impedidas por el auxilio de la gracia divina, que se nos sustrae por el pecado. En consecuencia, siendo la sustracción misma de la gracia un castigo y de Dios, como hemos dicho más arriba (q.79 a.3), se sigue que también lo sea accidentalmente el pecado consiguiente. Y de este modo habla el Apóstol en Rom 1,24, cuando dice: *Por lo cual les entregó Dios a los deseos de su corazón,* que son las pasiones del alma: esto es, porque privados los hombres del auxilio de la gracia divina, son vencidos por las pasiones. Y de

3. §22: MG 3,724; S. TH., lect.18 n.527. 4. ARISTÓTELES, c.9 n.9 (BK 1180a4): S. TH., lect.14 n.2151. 5. Q.82: ML 40,98. 6. L.1 hom.11: ML 76,915.

este modo se dice siempre que un pecado es castigo del pecado precedente.

2) Otro modo es por parte de la sustancia del acto, que acarrea aflicción, ya sea un acto interior, como es claro en la ira y la envidia, ya sea un acto externo, como es manifiesto por algunos que se ven oprimidos por una grave solicitud y daño para cumplir la acción pecaminosa, según aquello de Sab 5,7: *Nos hemos fatigado en el camino de la iniquidad.*

3) El tercer modo (es) por parte del efecto; esto es: que un pecado se diga ser castigo por razón de sus efectos consiguientes. Y de estos dos modos últimos un pecado, no sólo es castigo del precedente, sino de él mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* También el que algunos sean castigados por Dios, permitiendo que caigan en ciertos pecados, se ordena al bien de la virtud; y a veces, ciertamente, también de los mismos que pecan: a saber, cuando después del pecado se levantan más humildes y más cautos. Pero siempre para enmienda de los demás, que al ver cómo algunos van rodando de pecado en pecado, temen mucho más pecar. En los otros dos modos es evidente que el castigo se ordena a la enmienda, porque por el hecho mismo de que uno pecando sufra inquietudes y pérdidas, es natural que los hombres se retraigan del pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Dicha objeción se basa en el pecado considerado en sí mismo (como tal).

3. Y lo mismo hay que decir a *la tercera.*

ARTÍCULO 3

¿Acarrea algún pecado reato de pena eterna?

3 q.86 a.4; *In Sent.* 2 d.42 q.1 a.5; 4 d.21 q.1 a.2 q.ª3; d.46 q.1 a.3; *In Mt.* c.25; *Cont. Gentes* 3,143; *Compend. theol.* c.183; *De malo* q.7 a.10; *In Rom.* c.2 lect.2.

Objeciones por las que parece que ningún pecado acarree el reato de un castigo eterno:

1. La pena justa se equipara con la culpa; pues la justicia implica adecuación. De ahí que se diga en Is 27,8: *Medida por medida, cuando fuere arrojada, la juzgará.* Mas el pecado es temporal. Luego no acarrea el reato de castigo eterno.

2. Además, *los castigos son ciertas medicinas,* como se dice en el libro II de los *Éticos*[7]. Pero ninguna medicina debe ser infinita, porque se ordena al fin; y *lo que se ordena al fin no es infinito,* según dice el Filósofo en el libro I de los *Políticos*[8]. Luego ningún castigo debe ser infinito.

3. Más aún: Nunca hace uno algo, si no se goza en ello por sí mismo. Mas *Dios no se complace en la perdición de los hombres,* como dice Sab 1,13. Luego no castigará a los hombres con un castigo eterno.

4. Todavía más: Nada accidental es infinito. Pero la pena es accidental: pues no es según la naturaleza del castigado. Luego no puede durar infinitamente.

En cambio está lo que se dice en Mt 25,46: *Irán éstos al suplicio eterno;* y en Me 3,21 se dice: *Mas el que blasfemare contra el Espíritu Santo no obtendrá el perdón en toda la eternidad, sino que será reo de un delito eterno.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos expuesto (a.1), el pecado ocasiona el reato penal, porque pervierte algún orden. Y permaneciendo la causa, permanece su efecto. Por consiguiente, mientras permanezca la perversión del orden, es necesario que perdure el reato de la pena. Mas uno pervierte a veces el orden de un modo que puede repararse; otras veces, de un modo irreparable. Pues siempre es irreparable el fallo por el que se elimina el principio; mas si se salva el principio, el fallo se puede reparar en virtud del principio. Si, por ejemplo, se destruye el principio de la visión, no es posible la reparación de la misma, a no ser por virtud divina; mas si, salvado el principio de la visión, sobrevienen algunos impedimentos, pueden repararse por la naturaleza o por el arte. Pues bien, cada orden tiene su principio, por el que uno se hace partícipe de él. Y por eso, si el pecado destruye el principio del orden mediante el cual la voluntad del hombre está sometida a Dios, el desorden de suyo será irreparable, aunque pueda ser reparado por el poder de Dios. Ahora bien, el principio de este orden es el fin

7. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 1104b17): S. TH., lect.3 n.270. 8. ARISTÓTELES, c.3 n.17 (BK 1257b27): S. TH., lect.8 n.123.

último, al cual se adhiere el hombre por la caridad. Y por eso cualesquiera pecados que, quitando la caridad, separan de Dios, de suyo acarrean el reato de pena eterna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tanto en el juicio divino como en los humanos, la pena está en proporción de la culpa en cuanto al rigor, según dice Agustín en el libro XXI *De civit.* Dei[9]; en ningún juicio se requiere que la pena sea adecuada a la culpa en cuanto a la duración. Pues no se castiga (al reo) con una pena momentánea porque haya cometido un adulterio o un homicidio en un momento; sino que a veces en verdad se le castiga con cárcel perpetua o destierro, y a veces con la muerte. En la cual no se tiene en cuenta la duración de la ejecución, sino más bien el arrancar (al reo) para siempre de la sociedad de los vivos; y así representa a su modo la eternidad de la pena infligida por Dios. Pues es justo, según Gregorio[10], que el que en su propia eternidad pecó contra Dios, sea castigado en la eternidad de Dios. Y se dice que uno ha pecado en la eternidad de su ser, no sólo por la continuidad del acto que perdura en la vida entera del hombre, sino porque, por haber puesto su fin en el pecado, tiene la voluntad de pecar eternamente. Por lo cual dice Gregorio, en el libro XXXIV de los *Moral.*[11], que *los inicuos querrían vivir sin fin, para poder permanecer sin fin en sus iniquidades.*

2. *A la segunda hay que decir:* La pena, también la infligida por las leyes humanas, no siempre es medicinal para el castigado, sino sólo para los demás: como cuando se ahorca a un ladrón, no para que él se enmiende, sino por los demás, para que dejen de pecar al menos por el temor al castigo, según aquello de los Prov 10,25: *Azotado el pernicioso, el necio será más cuerdo.* Así pues, también las penas de los réprobos, infligidas por Dios, son medicinales para aquellos que se abstienen del pecado por la consideración de los castigos, según aquello del salmo 59,6: *Has dado una señal a los que te temen, para que escapen de la faz del arco, para que sean liberados tus predilectos.*

3. *A la tercera hay que decir:* Dios no se complace en las penas por sí mismas; sino que se complace en el orden de su justicia, que requiere estas cosas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque la pena se ordene sólo accidental (o indirectamente) a la naturaleza, sin embargo, esencial (o directamente) se relaciona con la privación del orden y la justicia de Dios. Y por eso, perdurando el desorden, perdura siempre la pena.

ARTÍCULO 4

¿Merece el pecado una pena cuantitativamente infinita?

In Sent. 2 d.47 q.1 a.5 ad 2; 4 d.46 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado merece una pena cuantitativamente infinita:

1. Jer 10,24 dice: *Corrígeme, Señor, mas con tino, y no en tu furor, no sea que me reduzcas a la nada.* Mas la ira o furor de Dios denota metafóricamente la venganza de la justicia divina. Pero reducir a uno a la nada es una pena infinita, propia del poder infinito, así como también (lo) es hacer algo de la nada. Luego en conformidad con la venganza divina el pecado es castigado con una pena cuantitativamente infinita.

2. Además, la cantidad del castigo corresponde a la cantidad de la culpa, según aquello del Dt 25,2: *Según la gravedad del pecado será la medida de los azotes.* Mas, como el pecado cometido contra Dios es infinito, pues tanto más grave es el pecado cuanto mayor es la persona contra la cual se peca, así es un pecado más grave herir al soberano que herir a una persona privada, y la grandeza de Dios es infinita... Luego el pecado cometido contra Dios merece una pena infinita.

3. Más aún: una cosa es infinita de dos maneras; a saber, por la duración y por la cantidad. Mas si el castigo es infinito por su duración, luego también (lo tiene que ser) por la cantidad.

En cambio está que según esto las penas de todos los pecados mortales serían iguales, pues no hay un infinito mayor que otro infinito.

Solución. *Hay que decir:* El castigo es proporcionado al pecado. Mas en el pe-

9. C.11: ML 41,725.726. 10. *Moral.* l.34 c.19: ML 76,738. 11. C.19: ML 76,738.

cado hay dos cosas. Una de ellas es la aversión con respecto al bien inmutable, que es infinito; y así, por esta parte, el pecado es infinito. La otra cosa que hay en el pecado es la conversión desordenada al bien transitorio. Y por esta parte el pecado es finito, ya porque el mismo bien transitorio es finito, ya porque la misma conversión (a él) es finita, pues los actos de una criatura no pueden ser infinitos. Por razón, pues, de la aversión al pecado le corresponde la pena de daño, que también es infinita, pues es la pérdida del bien infinito, es a saber, de Dios. Mas por razón de la conversión (a las criaturas, finitas) le corresponde la pena de sentido, que también es finita.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No conviene a la justicia divina reducir totalmente a la nada al que peca; porque se opone a la perpetuidad del castigo, la cual es conforme a la justicia divina, según hemos dicho (a.3). Mas se dice (en el texto de Jer) ser reducido a la nada el que es privado de los bienes espirituales, según aquello de 1 Cor 13,2: *Si no tuviere caridad, no soy nada.*

2. *A la segunda hay que decir:* Dicha objeción se basa en el pecado por parte de la aversión, pues así peca el hombre contra Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La duración de la pena corresponde a la duración de la culpa, no ciertamente por parte del acto, sino por parte de la mancha, perdurando la cual, perdura el reato de la pena. Mas el rigor de la pena corresponde a la gravedad de la culpa. Pero la culpa que es irreparable, lleva consigo durar perpetuamente: y por eso incurre en una pena eterna. Mas no es infinita por parte de la conversión (a las criaturas); y por ello no incurre por esta parte en una pena cuantitativamente infinita.

ARTÍCULO 5

¿Acarrea todo pecado un reato de pena eterna?

3 q.86 a.4; *In Sent.* 2 d.42 q.1 a.5; 4 d.46 q.1 a.3; *Cont. Gentes* 3,143; *Compend. theol.* c.182; *De malo* q.5 a.3; q.7 a.1 ad 24; a.10 y 11.

Objeciones por las que parece que todo pecado acarrea un reato de pena eterna:

1. La pena es proporcional a la culpa, como hemos dicho (a.4). Mas una pena eterna difiere de la temporal infinitamente. Pero ningún pecado parece diferir de otro infinitamente, ya que todo pecado es un acto humano, que no puede ser infinito. Luego si algún pecado merece pena eterna, como hemos dicho (a.3), parece que ningún pecado merece sólo una pena temporal.

2. Además, el pecado original es el mínimo entre los pecados; de ahí que Agustín diga en el *Enchirid.*[12] que *la pena más ligera es la de aquellos que son castigados sólo por el pecado original.* Mas el pecado original merece pena perpetua: pues nunca verán el reino de Dios los niños que, sin el bautismo, murieron con el pecado original, como es claro por lo que dice el Señor en Jn 3,3: *Si uno no vuelve a nacer de nuevo, no puede ver el reino de Dios.* Luego con mucha mayor razón será eterna la pena de los otros pecados.

3. Más aún: Un pecado no merece mayor pena por estar unido con otro pecado, pues cada uno de ellos tiene su pena, fijada por la justicia divina. Mas el pecado venial merece pena eterna si se da con el mortal en algún condenado: porque en el infierno no es posible remisión alguna. Luego el pecado venial merece simplemente una pena eterna. Ningún pecado, pues, merece una pena temporal.

En cambio está lo que dice Gregorio en el libro IV *Dialog.*[13]: que algunas culpas más leves se perdonan después de esta vida. Luego no todos los pecados son castigados con una pena eterna.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos expuesto más arriba (a.3), el pecado es causa del reato de la pena eterna, en cuanto se opone irreparablemente al orden de la justicia divina, a saber: por contrariar el principio mismo del orden, que es el fin último. Mas es evidente que en ciertos pecados, efectivamente, hay algún desorden; sin embargo, no por oposición con el fin último, sino con respecto a los medios, en cuanto se atiende a ellos más o menos de lo debido, salvo el orden al último fin; como si

12. C.93: ML 40,275. 13. C.39: ML 77,396.

uno, aunque demasiado aficionado a alguna cosa temporal, con todo, no quisiera ofender a Dios por ella, haciendo algo contra sus preceptos. De ahí que tales pecados no merezcan una pena eterna, sino temporal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los pecados no difieren infinitamente por parte de la conversión a los bienes transitorios, en la cual consiste la esencia del acto; pero difieren infinitamente por parte de la aversión. Pues ciertos pecados se cometen por aversión respecto del último fin, mientras otros, por desorden respecto de los medios. Y el fin último difiere infinitamente de los medios.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado original no merece pena eterna por razón de su gravedad, sino por razón de la condición del sujeto; a saber, del hombre que está sin gracia, solamente por la cual se realiza la remisión de la pena.

3. E igualmente hay que decir *a la tercera,* referente al pecado venial. Pues la eternidad de la pena no corresponde a la cantidad de la culpa, sino a su irremisibilidad, según hemos dicho (a.3).

ARTÍCULO 6

¿Perdura el reato de la pena después del pecado?

3 q.86 a.4; *In Sent.* 2 d.42 q.1 a.2; *Compend. theol.* c.181.

Objeciones por las que parece que el reato de la pena no perdura después del pecado (perdonado):

1. Eliminada la causa, se elimina el efecto. Pero el pecado es la causa del reato de la pena. Luego, eliminado el pecado, cesa el reato de la pena.

2. Además, el pecado se elimina por el hecho de volver uno a la virtud. Mas el virtuoso no merece castigo, sino premio. Luego, eliminado el pecado, no perdura el reato de la pena.

3. Más aún: *Las penas son una medicina,* como se dice en el libro II de los *Éticos*[14]. Pero después que se ha curado uno de su enfermedad, no usa ya medicinas. Luego, eliminado el pecado, no perdura el débito de la pena.

En cambio está lo que se dice en el libro II de los Reyes 12,13-14, que *David dijo a Natán. Pequé contra el Señor. Y le dijo Natán a David. El Señor también ha perdonado tu pecado: no morirás. Sin embargo, puesto que has hecho que los enemigos blasfemen del nombre del Señor, el hijo que te ha nacido, ciertamente morirá.* Luego alguien es castigado por Dios aun después de que se le perdona el pecado. Y así, eliminado el pecado, perdura el reato de la pena.

Solución. *Hay que decir:* En el pecado se pueden considerar dos cosas, a saber: el acto culpable y la mancha consiguiente. Mas es claro que en todos los pecados actuales, cesado que ha el pecado, perdura el reato. Pues el acto pecaminoso le hace a uno reo de pena, en cuanto que traspasa el orden de la justicia divina, al cual no vuelve sino por cierta compensación de la pena, que restablece la igualdad de la justicia. De modo que, quien fue más indulgente con su voluntad de lo que debía, obrando contra el mandato de Dios, según el orden de la divina justicia sufra algo en contra de lo que él quisiera, espontáneamente o contra su voluntad. Lo cual también se observa en las injurias hechas a los hombres, de modo que por la compensación de la pena se reintegra la igualdad de la justicia. Por tanto, es claro que, habiendo cesado el acto pecaminoso de la injuria inferida, perdura aún la deuda de la pena.

Mas si hablamos de la purificación del pecado en cuanto a la mancha, entonces es evidente que la mancha del pecado no puede borrarse del alma más que por la unión con Dios, por cuyo distanciamiento incurrió en la pérdida de su propio esplendor, en lo cual consiste la mancha, según dijimos anteriormente (q.86 a.1). Pero a Dios se une uno por la voluntad. Por consiguiente, la mancha del pecado no se le puede quitar al hombre a no ser que su voluntad acepte el orden de la justicia divina, de modo que él mismo espontáneamente se imponga una pena en compensación de la culpa pretérita, o tolere pacientemente la que Dios le imponga; de un modo y otro la pena tiene carácter de satisfacción. Mas la pena satisfactoria disminuye algo de la razón de

14. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 1104b17): S. TH., lect.3 n.270.

pena. Pues de la razón (o esencia) de la pena es el que sea contra la voluntad. Mas la pena satisfactoria, aunque, considerada en absoluto, sea contra la voluntad, sin embargo, entonces y con este propósito es voluntaria. Por lo tanto, es simplemente voluntaria, mas en cierto modo involuntaria, como es claro por lo que anteriormente dijimos acerca del acto voluntario e involuntario (q.6 a.6). Luego hay que decir que, borrada la mancha de la culpa, puede efectivamente perdurar el reato, no de la pena simplemente, sino de la satisfactoria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como, habiendo cesado el acto pecaminoso, perdura la mancha, como hemos dicho más arriba (q.86 a.2), así también puede perdurar el reato. Mas, borrada la mancha, no perdura el reato en el mismo sentido, según hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El virtuoso no merece una pena simplemente; pero puede merecer una pena satisfactoria; pues esto mismo corresponde a la virtud: satisfacer por aquello en que ofendió a Dios o a los hombres.

3. *A la tercera hay que decir:* Borrada la mancha, queda curada la herida del pecado en cuanto a la voluntad. Mas se requiere aún la pena para sanar las demás facultades del alma, que quedaron desordenadas por el pecado precedente; a saber: para que se curen con lo contrario. Se requiere también para restablecer la igualdad de la justicia; y para remover el escándalo de los demás, de modo que se edifiquen con la pena quienes se escandalizaron con la culpa, como se ve por el ejemplo de David aducido (en el Sed contra o En cambio).

ARTÍCULO 7

¿Toda pena es por alguna culpa?

2-2 q.108 a.4; 3 q.14 a.1 ad 3; *In Sent.* 2 d.30 q.1 a.2; d.36 a.4; 4 d.15 q.1 a.4 q.ª2 ad 3; d.46 q.1 a.2 q.ª3; *Cont. Gentes* 3,141; *De malo* q.1 a.4; q.5 a.4; *In Io.* c.9 lect.1.

Objeciones por las que parece que no toda pena es por alguna culpa:

1. En Jn 9,2-3 se dice del ciego de nacimiento: *Ni pecó éste, ni sus padres, para que naciera ciego.* Y vemos igualmente que muchos niños, también bautizados, padecen graves sufrimientos, como fiebres, opresión de los demonios y muchas otras cosas similares; y, sin embargo, no hay en ellos pecado después de ser bautizados. Y antes que sean bautizados no hay en ellos más pecado que en los otros niños que no sufren estas cosas. Luego no toda pena (o sufrimiento) es por un pecado.

2. Además, parece que hay la misma razón en que prosperen los malos y en que sean castigados algunos inocentes. Pues con frecuencia encontramos una y otra cosa en las realidades humanas: porque en el salmo 72,5 se dice de los malvados: *No tienen parte en el sufrimiento de los hombres y con los hombres no son flagelados;* y en Job 21,7: *Los impíos viven, se elevan y se fortalecen con las riquezas;* y en Hab 1,13 se dice: *¿Por qué ves a los insolentes y callas, cuando el impío conculca a uno más justo que él?* Luego no toda pena se inflige por una culpa.

3. Más aún: De Cristo se dice, en 1 Pe 2,22, que *no cometió pecado ni se encontró engaño en su boca.* Y, sin embargo, allí mismo se dice que *padeció por nosotros.* Luego Dios no siempre envía la pena por una culpa.

En cambio está lo que se dice en Job 4,7ss: *¿Quién jamás, siendo inocente, pereció? ¿O cuándo los rectos fueron aniquilados? Por el contrario, más bien vi que quienes obran la maldad perecieron al soplo de Dios.* Y Agustín dice, en el libro I de las *Retract.*[15], que *toda pena es justa y se inflige por algún pecado.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos expuesto (a.6), la pena se puede considerar de dos modos: simplemente y en cuanto es satisfactoria. La pena satisfactoria, a la verdad, es en cierto modo voluntaria. Y porque acontece que quienes difieren en el reato de la pena son una cosa por la unión de las voluntades en el amor, de ahí resulta que uno que no pecó voluntariamente, soporte la pena por otro; así lo vemos también en las realidades humanas: que uno carga sobre sí la deuda de otro. Mas si hablamos de la pena simplemente, en cuanto que tiene razón de pena, en ese sentido siempre tiene relación con la culpa propia, a veces, a la verdad, con la culpa ac-

15. C.9: ML 32,598; *De lib. arb.* 1.3 c.18: ML 32,1296.

tual: v. gr., cuando uno es castigado por Dios o por una persona humana por un pecado que cometió; pero a veces, con la culpa original. Y esto o principal o consecuentemente. Principalmente, la pena del pecado original consiste en que la naturaleza humana sea dejada a sí misma, desprovista de la ayuda de la justicia original, de lo que se siguen todas las penalidades que acontecen a los hombres por el fallo de la naturaleza.

Sin embargo, es de saber que a veces algunas cosas parecen penales y, no obstante, no tienen la razón de pena simplemente. Pues la pena es una especie de mal, como dijimos en la primera parte (q.48 a.5); y el mal es privación de bien. Mas, siendo muchos los bienes del hombre, a saber: del alma, del cuerpo y de las cosas exteriores, ocurre a veces que uno sufre detrimento en un bien menor para crecer en el mayor, como cuando sufre detrimento en el dinero por la salud del cuerpo, o en ambos —en el dinero y en el cuerpo— por la salud del alma y por la gloria de Dios. Y entonces tal detrimento no es un mal humano simplemente, sino sólo relativamente. Por tanto, no tiene razón de pena, sino de medicina, pues también los médicos suministran a los enfermos pociones desabridas para restablecer la salud. Y puesto que estas cosas propiamente no tienen razón de pena, no se relacionan con la culpa como con su causa, a no ser en cierto modo, porque el hecho mismo de que sea necesario propinar medicinas penosas a la naturaleza humana proviene de la corrupción de la misma, que es la pena del pecado original. Ya que en el estado de inocencia no hubiera sido necesario inducir a uno al progreso en la virtud mediante ejercicios penosos. Por consiguiente, lo que hay de penoso en tales cosas se reduce a la culpa original como a su causa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los males de los recién nacidos, o también de los niños, son efecto y pena del pecado original, como hemos dicho (en sol.; q.85 a.5); y perduran después del bautismo por la razón dicha anteriormente (q.85 a.5 ad 2). El que no sean iguales en todos ocurre por la diversidad de la naturaleza, dejada a sí misma, según dijimos antes (q.85 a.5 ad 1). Sin embargo, según la divina providencia, tales males se ordenan a la salvación de los hombres: a la de aquellos que los padecen o a la de otros, que por dichas penas son amonestados; y también a la gloria de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Los bienes temporales y corporales, efectivamente, son ciertos bienes, pero pequeños. Mas los espirituales son los bienes grandes del hombre. Así, pues, pertenece a la justicia divina conferir bienes espirituales a los virtuosos; y de los bienes temporales o de los males, darles tanto cuanto basta para la virtud, pues, como dice Dionisio en el capítulo 8 *De div. nom.*[16], *es propio de la justicia divina no ablandar la fortaleza de los mejores con donaciones de cosas materiales.* En cambio, a los otros, el mismo hecho de que se les den bienes temporales cede en detrimento de sus bienes espirituales. De ahí que en el salmo 72,6 se concluya: *Por eso les dominó la soberbia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Cristo soportó una pena satisfactoria, no por sus pecados, sino por los nuestros.

ARTÍCULO 8

¿Es castigado alguien por los pecados de otro?

2-2 q.108 a.4 ad 1; *In Sent. 2* d.33 q.1 a.2; 4 d.46 q.2 a.2 q.ª2 ad 3; *De malo* q.4 a.8 ad 6.7.8.9.12 y 15; q.5 a.4; *Quodl.* 12 q.16 a.1 ad 1; *In Io.* c.9 lect.1.

Objeciones por las que parece que uno es castigado por los pecados de otro:

1. En el Éx 20,5 se dice: *Yo soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de aquellos que me odian;* y en Mt 23,35 se dice: *Para que venga sobre vosotros toda la sangre justa que se derramó sobre la tierra.*

2. Además, la justicia humana se deriva de la divina. Mas según la justicia humana, a veces los hijos son castigados por causa de los padres, como es claro en el crimen de lesa majestad. Luego también, según la justicia divina, uno es castigado por el pecado de otro.

3. Más aún: Si se objeta que el hijo no es castigado por el pecado de su pa-

16. § 8: MG 3,896; S. TH., lect.4 n.783.

dre, sino por los propios, en cuanto que imita la malicia paterna, no habría que decirlo más de los hijos que de los extraños que son castigados con una pena semejante a la de aquellos cuyos pecados imitan. Luego no parece que los hijos sean castigados por sus propios pecados, sino por los de sus padres.

En cambio está lo que dice Ez 18,20: *El hijo no cargará con la culpa de su padre.*

Solución. *Hay que decir:* Si hablamos de la pena satisfactoria, que se asume voluntariamente, (puede) ocurrir que uno sufra la pena de otro en cuanto son una misma cosa en cierto modo, como ya hemos dicho (a.7). Mas si hablamos de la pena infligida por un pecado, en cuanto tiene razón de pena simplemente, entonces cada uno sólo es castigado por su propio pecado, porque el acto pecaminoso es algo personal. Pero si hablamos de la pena que tiene carácter medicinal, entonces (puede) ocurrir que uno sea castigado por el pecado de otro. Pues hemos dicho (a.7) que el detrimento en las cosas temporales o en el cuerpo mismo es cierta medicina penal ordenada a la salvación del alma. Por consiguiente, nada impide que uno sea castigado por el pecado de otro con tales penas, ya por Dios, ya por los hombres; como, por ejemplo, los hijos por sus padres y los súbditos por sus señores, en cuanto que son ciertas cosas suyas. De tal modo, sin embargo, que, si el hijo o el súbdito es partícipe de la culpa, tales males penales tienen razón de pena en cuanto a ambos, a saber: el que es castigado y aquel otro por el que es castigado. En cambio, si no es partícipe de la culpa, tiene razón de pena respecto de aquel por el cual es castigado; mas respecto del castigado sólo es medicinal, a no ser accidentalmente: en cuanto consiente en el pecado del otro; pues se ordena al bien de su alma si lo sufre con paciencia.

En cambio, las penas espirituales no son sólo medicinales, porque el bien del alma no se ordena a otro bien mejor. De ahí que en los bienes del alma ninguno sufre detrimento sin culpa propia. Y por esto en tales penas no se castiga tampoco a uno por otro, como dice Agustín en la epístola *a Avito*[17]: porque en cuanto al alma el hijo no es una cosa del padre. Por donde, indicando la razón de esto, dice el Señor en Ez 18,4: *Todas las almas son mías.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ambos pasajes parecen referirse a las penas temporales, en cuanto que los hijos son algo de los padres y los sucesores, de sus predecesores. O si se refiere a las penas espirituales, esto se dice por la imitación de la culpa, por lo cual en Éx se añade: *de aquellos que me odian;* y en Mt se dice: *Y vosotros colmad la medida de vuestros padres.* Mas se dice que se castigan los pecados de los padres en los hijos, porque los hijos, criados en los pecados de sus padres, son más propensos a pecar, como siguiendo la autoridad de sus padres, ya por la costumbre, ya también por el ejemplo. Son también dignos de una pena mayor si, viendo las penas de sus padres, no se han enmendado. Y añade (el texto del Éx) *hasta la tercera y cuarta generación,* porque los hombres suelen vivir de modo que vean la tercera y cuarta generación; y así mutuamente pueden ver los hijos los pecados de sus padres para imitarlos, y los padres las penas de sus hijos para dolerse.

2. *A la segunda hay que decir:* Esas penas que la justicia humana inflige a uno por los pecados de otro, son corporales y temporales. Y son un cierto remedio o medicina contra las culpas siguientes: para que o los mismos que son castigados o los demás se abstengan de tales culpas.

3. *A la tercera hay que decir:* Se afirma ser castigados por los pecados de los otros más bien los parientes que los extraños, ya porque la pena de los familiares en cierto modo redunda en aquellos que pecaron, como hemos dicho (en sol.), ya porque también conmueven más tanto los ejemplos de casa como las penas domésticas. Por ende, cuando uno ha sido criado en los pecados de sus padres, los sigue con más vehemencia; y si por los castigos de ellos no desiste (de obrar mal), parece más obstinado, y, por consiguiente, digno de mayor pena.

17. Ep. 250 *Ad Auxilium:* ML 33,1066.

CUESTIÓN 88

El pecado venial y el mortal

Puesto que el pecado venial y el mortal se distinguen por el reato, a continuación vamos a tratar de ellos (cf. q.87 introd.). Y en primer lugar consideraremos el pecado venial en relación con el mortal (q.88); y, en segundo lugar, trataremos del venial en sí mismo (q.89).

En cuanto a lo primero se plantean seis problemas:

1. ¿Es adecuada la división del pecado venial como contrapuesto al mortal?—2. ¿Se distinguen por su género?—3. ¿El pecado venial es disposición para el mortal?—4. ¿Puede el pecado venial llegar a ser mortal?—5. ¿Puede una circunstancia agravante convertir el pecado venial en mortal?—6. ¿Puede el pecado mortal devenir venial?

ARTÍCULO 1

¿Se divide adecuadamente el pecado venial contra el mortal?

Supra q.72 a.5; *In Sent.* 2 d.42 q.2 a.3; *Cont. Gentes* 3,139; *De malo* q.7 a.1.

Objeciones por las que parece que el pecado venial no se divide adecuadamente contra el mortal:

1. Dice Agustín en el libro XXII *Contra Faust.*[1] que *el pecado es un dicho, un hecho o un deseo contra la ley eterna.* Mas el ser contra la ley eterna le confiere al pecado el carácter de ser mortal. Luego el pecado venial no se contrapone al mortal.

2. Además, el Apóstol dice en 1 Cor 10,31: *Ya comáis, ya bebáis, ya hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios.* Mas todo el que peca obra contra este precepto, pues el pecado no se hace para gloria de Dios. Luego, como obrar contra el precepto es pecado mortal, parece que todo el que peca, peca mortalmente.

3. Más aún: Quienquiera que se apega a una cosa, lo hace o para disfrutar de ella o para usarla, como se ve por Agustín en el libro I *De doctr. christiana*[2]. Mas ninguno que peca se apega al bien transitorio como usándolo, pues no lo ordena al bien que nos hace felices, lo cual propiamente es el uso, como dice allí mismo Agustín. Luego todo el que peca disfruta del bien transitorio. Pero *disfrutar de las cosas que se han de usar es una perversidad humana,* según dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[3] Luego, puesto que perversidad denota pecado mortal, parece que quienquiera que peca peca mortalmente.

4. Todavía más: Quienquiera que se acerca a un término, por ese mismo hecho se aleja del término contrario. Mas quienquiera que peca se acerca al bien transitorio. Luego se aleja del bien inmutable. Luego peca mortalmente. Por consiguiente, el pecado venial no se contrapone adecuadamente al mortal.

En cambio está lo que dice Agustín, en la homilía XLI sobre Jn[4], que *es un crimen lo que merece condenación, mas es venial lo que no merece condenación.* Pero crimen denota pecado mortal. Luego el pecado venial se contradistingue adecuadamente del mortal.

Solución. *Hay que decir:* Hay cosas que, si se toman en sentido propio, no parecen ser opuestas, mientras sí lo son tomadas en sentido figurado. Así reír no se opone a estar seco; mas si se entiende el reír metafóricamente del prado por sus flores y verdor, entonces sí se opone a lo que significa el estar seco. De igual manera, si se toma mortal en sentido propio, en cuanto que se refiere a la muerte corporal, no parece contraponerse a venial ni pertenecer al mismo géne-

1. C.27: ML 42,418. 2. C.3: ML 34,20. 3. Q.30: ML 40,19. 4. *In Ioann.* tract.41 sobre 3,35: ML 35,1697; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 2 d.42 c.3 (QR 1,568).

ro. Mas si mortal se toma en sentido figurado, en cuanto se dice de los pecados, mortal se opone a lo que es venial.

Siendo, pues, el pecado una cierta enfermedad del alma, según expusimos anteriormente (q.71 a.1 ad 3; q.72 a.5; q.74 a.9 ad 2), un pecado se califica de mortal a semejanza de la enfermedad, la cual se dice mortal porque lleva consigo un mal irreparable, consistente en la destrucción de algún principio (necesario), como hemos dicho (q.72 a.5). Mas el principio de la vida espiritual, la cual es según la virtud, es el orden al último fin, según hemos dicho anteriormente (q.72 a.5; q.87 a.3). El cual, si en efecto fuera destruido, no se puede reparar por (otro) principio intrínseco, sino solamente por el poder de Dios, como dijimos antes (q.87 a.3); pues los desórdenes de las cosas que se ordenan al fin se reparan por el fin, como (se repara) por la verdad de los principios el error que acontece acerca de las conclusiones. El fallo, pues, del orden respecto del fin no se puede reparar por algo que sea superior, como tampoco el error acerca de los principios. Y por eso tales pecados se llaman mortales, como irreparables que son. Mas los pecados cuyo desorden está en las cosas que se ordenan al fin y que conservan el orden a dicho fin, son reparables. Estos se llaman veniales, pues entonces el pecado tiene venia o perdón, reparado el reato de la pena, el cual cesa cuando cesa el pecado, como hemos dicho (q.87 a.6).

Según esto, pues, mortal y venial se oponen como reparable e irreparable. Y digo esto refiriéndome al principio interior; mas no en relación con el poder divino, que puede reparar toda enfermedad tanto corporal como espiritual. Y por esto el pecado venial se divide adecuadamente en contraposición al mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La división del pecado en mortal y venial no es una división del género en sus especies, que participen de igual manera la razón del género, sino de un análogo en aquellas cosas de las que se predica en diverso grado. Y por eso la razón (o noción) perfecta de pecado que pone Agustín conviene al pecado mortal. Mas el venial se dice pecado según una razón imperfecta y en relación con el pecado mortal: como el accidente se llama ser en relación con la sustancia según una razón imperfecta de ser. Pues (el pecado venial) no va contra la ley: porque quien peca venialmente no hace lo que prohíbe la ley ni omite aquello a lo que obliga la ley con su precepto; sino que obra fuera (o al margen) de la ley, porque no observa el modo de la razón que la ley pretende.

2. *A la segunda hay que decir:* Ese precepto del Apóstol es afirmativo: por ende, no obliga en todo momento. Y así no obra contra dicho precepto quien no refiere a la gloria de Dios de un modo actual todo lo que hace. Pues basta que uno refiera habitualmente a Dios a sí mismo y todas sus cosas, para que no peque siempre mortalmente, aunque no ordene a la gloria de Dios algún acto de un modo actual. El pecado venial no excluye la ordenación habitual de los actos humanos a Dios, sino la actual: porque no excluye la caridad, que orienta a Dios habitualmente. Por consiguiente, no se sigue que quien peca venialmente peque mortalmente.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien peca venialmente se apega al bien temporal no como el que disfruta de él, pues no pone en él su fin, sino como quien lo usa, ordenándolo a Dios, no actualmente, sino de un modo habitual (cf. 2-2 q.24 a. 10 ad 2).

4. *A la cuarta hay que decir:* El bien transitorio no se toma como un término contrapuesto al bien inmutable a no ser cuando se pone en él el último fin. Pues lo que se ordena al fin no tiene razón de fin.

ARTÍCULO 2

¿Difieren por su género el pecado mortal y el venial?

In Sent. 2 d.42 q.1 a.4; *De malo* q.7 a.1; q.10 a.2.

Objeciones por las que parece que el pecado venial y el mortal no difieren genéricamente, de modo que algunos pecados sean mortales por su género y otros veniales por su género:

1. El acto humano se dice bueno o malo por el género en relación a su materia u objeto, como se ha dicho anteriormente (q.18 a.2). Pero acontece pecar mortal o venialmente en relación con cualquier objeto o materia: pues puede

uno amar un bien transitorio o menos que a Dios, lo cual es pecar venialmente; o más que a Dios, lo cual es pecar mortalmente. Luego el pecado venial y el mortal no difieren por el género.

2. Además, el pecado mortal se dice que es irreparable, y el venial que es reparable, como hemos dicho más arriba (a.1; q.72 a.5; q.87 a.3). Pero el ser irreparable conviene al pecado cometido por malicia, que es irremisible según algunos; y ser reparable conviene al pecado que se comete por fragilidad o ignorancia, lo cual es remisible. Luego el pecado mortal y el venial difieren como el pecado cometido por malicia y el cometido por fragilidad o ignorancia. Mas en este sentido los pecados no difieren por su género, sino por su causa, según hemos dicho anteriormente (q.77 a.8 ad 1). Luego el pecado mortal y el venial no difieren por su género.

3. Más aún: Más arriba (q.74 a.3 ad 3; a.10) se dijo que los movimientos repentinos tanto de la sensualidad como de la razón son pecados veniales. Pero movimientos repentinos se dan en cualquier género de pecados. Luego no hay pecados veniales por el género.

En cambio está el hecho de que Agustín, en el sermón *del Purgatorio*[5], enumera algunos géneros de pecados veniales y algunos géneros de pecados mortales.

Solución. *Hay que decir:* El pecado venial se llama así de *venia* (perdón). Por consiguiente, se puede calificar de venial un pecado, en primer lugar, porque ha conseguido el perdón: y así dice Ambrosio[6] que *todo pecado deviene venial por la penitencia.* En segundo lugar, un pecado se dice venial porque no tiene en sí algo por lo que no pueda conseguir la venia (o el perdón) total o parcialmente. Parcialmente, como cuando tiene en sí un atenuante de la culpabilidad, v. gr., cuando se comete por fragilidad o ignorancia. Y éste se llama venial por la causa. (Se dice) totalmente venial (un pecado) por el hecho de no destruir el orden al fin último; por tanto, no merece una pena eterna, sino temporal. Y de este venial es del que tratamos al presente.

En cuanto a los dos primeros es claro que no tienen un género determinado. Mas el venial del tercer modo puede tenerlo, de modo que haya un pecado venial por su género y algún pecado mortal por su género, en cuanto que el género o la especie del acto se determinan por el objeto. Pues cuando la voluntad tiende a algo que de suyo se opone a la caridad, por la cual el hombre se ordena al fin último, el pecado es mortal por su objeto. Por consiguiente, es mortal por su género, ya sea contra el amor de Dios, como la blasfemia, el perjurio y otros similares; ya contra el amor del prójimo, como el homicidio, el adulterio y otros semejantes. Por tanto, tales pecados son mortales por su mismo género. A veces, sin embargo, la voluntad del que peca tiende hacia aquello que contiene en sí cierto desorden, pero no es contrario al amor de Dios y del prójimo: v. gr., una palabra ociosa, la risa excesiva y otras cosas parecidas. Tales pecados son veniales por su género.

Mas puesto que los actos morales reciben su razón de bondad y malicia, no sólo del objeto, sino también de la disposición del agente, como hemos expuesto anteriormente (q.18 a.4 y 6), ocurre a veces que aquello que por razón de su objeto es pecado venial, deviene mortal por parte del agente, ya por poner en él su fin último, ya por ordenarlo a algo que por su género es pecado mortal; como si uno dice una palabra ociosa para cometer un adulterio. E igualmente ocurre también por parte del agente que un pecado mortal por su género resulte venial, a saber: porque sea un acto imperfecto, esto es, no deliberado por la razón, que es el principio propio del acto malo, como hemos dicho anteriormente (q.74 a.10) acerca de los movimientos repentinos contra la fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por el hecho de que uno elija lo que se opone a la caridad divina demuestra que lo prefiere a ella y, consiguientemente, que lo ama más que a Dios. Y por eso algunos pecados que de suyo se oponen a la caridad por su género (mismo), implican el amar alguna cosa más que a Dios. Y así son mortales por su género.

5. Entre las obras de S. AGUSTÍN, *Serm. ad populum.* serm.104: ML 39,1946.1947. 6. *De parad,* c.14: ML 14,327.328.

2. *A la segunda hay que decir:* Dicha objeción se basa en el pecado venial por su causa.

3. *A la tercera hay que decir:* Dicha objeción se basa en el pecado que es venial por la imperfección del acto.

ARTÍCULO 3

El pecado venial, ¿es disposición para el mortal?

2-2 q.24 a.10; q.186 a.9 ad 1; *In Sent.* 1 d.17 q.2 a.5; 2 d.24 q.3 a.6; *De malo* q.7 a.1; a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado venial no es disposición para el mortal:

1. Un opuesto no dispone para el otro. Mas el pecado venial y el mortal se dividen por contraposición, según hemos dicho (a.1). Luego el pecado venial no es disposición para el mortal.

2. Además, el acto dispone a algo semejante a sí mismo en la especie; de ahí que en el libro II de los *Éticos*[7] se diga que *por actos semejantes se generan disposiciones y hábitos semejantes.* Pero el pecado mortal y el venial difieren por el género o la especie, según hemos dicho (a.2). Luego el pecado venial no dispone al mortal.

3. Más aún, si un pecado es venial porque dispone al mortal, deberían ser pecados veniales todas las cosas que disponen para el mortal. Ahora bien, todas las obras buenas disponen para el pecado mortal; pues dice Agustín, en *la Regla* [8], que *la soberbia acecha a las buenas obras, para que perezcan.* Luego también las buenas obras son pecados veniales, lo cual es absurdo.

En cambio está lo que dice el Eclo 19,1: *El que desprecia las cosas pequeñas, caerá poco a poco.* Mas el que peca venialmente parece despreciar las cosas pequeñas. Luego se dispone poco a poco a caer totalmente por el pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Lo que dispone es en cierto modo causa. De ahí que según el doble modo de causas haya un doble modo de disposición. Pues hay causas que llevan directamente al efecto: así lo cálido calienta. Y hay también causas que llevan indirectamente, removiendo lo que lo impide: así quien quita una columna, se dice que mueve la piedra superpuesta. En consonancia con esto, el acto pecaminoso dispone a algo de dos modos. En primer lugar, directamente: así dispone a un acto semejante según su especie. Y de este modo un pecado venial por su género, primariamente y de suyo, no dispone a uno mortal por su género, puesto que difieren específicamente. Sin embargo, por este lado, un pecado venial puede disponer a un pecado mortal por parte del agente, a modo de consecuencia. Pues aumentada la disposición o el hábito por los actos de los pecados veniales, puede crecer tanto el gusto de pecar, que aquel que peca ponga su fin en el pecado venial; pues el fin de todo el que tiene un hábito, en cuanto tal, es la operación conforme al hábito. Y así, pecando venialmente muchas veces, se dispondrá para el pecado mortal.

En segundo lugar, el acto humano dispone para algo quitando los obstáculos. Y de este modo un pecado venial por su género puede disponer para un pecado mortal por su género. Pues quien comete un pecado venial por su género descuida algún orden; y por el hecho de acostumbrar su voluntad a no someterse en las cosas menores al orden debido, se dispone a que su voluntad tampoco se someta al orden del último fin, eligiendo lo que es pecado mortal por su género.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pecado venial y el mortal no se distinguen por contraposición, como si fuesen dos especies de un mismo género, según hemos dicho (a.1 ad 1); sino como el accidente se distingue por contraposición con la sustancia. Por lo tanto, como un accidente puede ser disposición para una forma sustancial, así el pecado venial puede ser disposición para el mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* El pecado venial no es específicamente semejante al mortal; lo es, sin embargo, en el género, en cuanto ambos implican una falta del orden debido, si bien cada uno a su modo, como hemos dicho (a.1 y 2).

3. *A la tercera hay que decir:* Las

7. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1103a26): S. TH., lect.1 n.250. 8. Ep. 211, *ad Monachas:* ML 33,960.

obras buenas, de suyo, no son disposición para el pecado mortal. Sin embargo, accidentalmente, pueden ser materia u ocasión de pecado mortal. Pero el pecado venial, de suyo, dispone al mortal, como acabamos de decir (en sol.).

ARTÍCULO 4

¿Puede un pecado venial convertirse en mortal?

Supra a.2; infra a.6; *In Sent.* 2 d.24 q.3 a.6; d.42 q.1 a.4; *De malo* q.7 a.3.

Objeciones por las que parece que el pecado venial puede convertirse en mortal:

1. Exponiendo aquello de Jn 3,36: *El que no cree en el Hijo, no verá la vida,* dice Agustín[9]: *Los pecados más pequeños* —esto es, los veniales— *si se descuidan, matan.* Ahora bien, el pecado mortal se llama así porque espiritualmente mata el alma. Luego el pecado venial puede convertirse en mortal.

2. Además, el movimiento sensual antes del consentimiento de la razón es pecado venial; mas después del consentimiento es mortal, como dijimos más arriba (q.74 a.8 ad 2). Luego el pecado venial puede devenir mortal.

3. Más aún: El pecado venial y el mortal difieren como una enfermedad curable y otra incurable, según hemos dicho (a.1). Pero una enfermedad curable puede resultar incurable. Luego el pecado venial puede convertirse en mortal.

4. Todavía más: La disposición puede convertirse en hábito. Mas el pecado venial es una disposición para el mortal, como hemos dicho (a.3). Luego el pecado venial puede convertirse en mortal.

En cambio está (el hecho de que) aquellas cosas que difieren infinitamente no pueden transformarse la una en la otra. Pero el pecado mortal y el venial difieren infinitamente, como es claro por lo dicho anteriormente (q.72 a.5 ad 1; q.87 a.5 ad 1). Luego el (pecado) venial no puede convertirse en mortal.

Solución. *Hay que decir:* Que el pecado venial pueda convertirse en mortal puede entenderse de tres modos: 1) En el sentido de que el mismo acto, numéricamente, primero sea pecado venial y luego mortal. Esto no puede ser. Porque el pecado, como también cualquier acto moral, consiste principalmente en el acto de la voluntad. Por consiguiente, si cambia la voluntad, aunque la acción tenga una continuidad física, moralmente ya no se habla de un solo acto. Mas si la voluntad no cambia, no es posible que de venial se convierta en mortal.

2) Puede entenderse en el sentido de que lo que es venial por su género se convierta en mortal. Esto, ciertamente, es posible, en cuanto se pone en él el fin, o en cuanto se ordena a un pecado mortal como a su fin, según hemos dicho (a.2).

3) Puede entenderse en el sentido de que muchos pecados veniales constituyan un pecado mortal. Lo cual es falso, si se entiende que el total de muchos pecados veniales constituya un pecado mortal. Pues ni todos los pecados veniales del mundo (juntos) pueden tener un reato tan grande cuanto un solo pecado mortal. Lo cual es claro por parte de la duración: porque el pecado mortal tiene un reato de pena eterna, mientras el venial un reato de pena temporal, según hemos dicho (q.87 a.3 y 5). Es claro también por parte de la pena de daño: porque el pecado mortal merece la privación de la visión divina, con la cual no se puede comparar ninguna otra pena, como dice el Crisóstomo[10]. Es claro también por parte de la pena de sentido, en cuanto al gusano de la conciencia; aunque acaso, en cuanto a la pena del fuego, no sean desproporcionadas las penas. Pero si se entendiese que muchos pecados veniales hacen uno mortal dispositivamente, así es verdadero, como demostramos más arriba (a.3): según los dos modos de disposición en que el pecado venial dispone para el mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla en el sentido de que muchos pecados veniales, dispositivamente, llevan al pecado mortal.

2. *A la segunda hay que decir:* Nunca vendrá a ser pecado mortal el movimiento mismo de la sensualidad que precedió al consentimiento de la razón; sino que (lo será) el acto mismo de la razón que consiente.

9. *In Ioann.* tract.12 sobre 3,19: ML 35,1492.

10. *In Matth.* hom.23: MG 57,317.

3. *A la tercera hay que decir:* La enfermedad corporal no es un acto, sino una disposición permanente; de ahí que, perdurando ella misma, pueda cambiar. Mas el pecado venial es un acto transeúnte que no se puede recoger. Y en cuanto a esto no hay paridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* La disposición que se convierte en hábito es como lo imperfecto en la misma especie; así la ciencia imperfecta, al perfeccionarse, se convierte en hábito. Mas el pecado venial es una disposición de otro género, como el accidente respecto de la forma sustancial, en la que nunca se transforma.

ARTÍCULO 5

¿Pueden las circunstancias cambiar un pecado venial en mortal?

In Sent. 4 d.16 q.3 a.2 q.ª4; *De malo* q.2 a.8; q.7 a.4.

Objeciones por las que parece que las circunstancias pueden cambiar un pecado venial en mortal:

1. Dice Agustín, en el sermón *del Purgatorio*[11], que, *si se mantiene la ira por mucho tiempo y la embriaguez es frecuente, pasan al número de los pecados mortales.* Mas la ira y la embriaguez no son pecados mortales por su género, sino veniales; en otro caso siempre serían mortales. Luego la circunstancia hace que un pecado venial sea mortal.

2. Además, dice el Maestro, en la distinción 24 del libro II de las *Sentencias*[12], que la delectación, si es morosa, es pecado mortal. Pero la morosidad es una circunstancia. Luego la circunstancia convierte un pecado venial en mortal.

3. Más aún: difieren más el bien y el mal que el pecado venial y el mortal, cada uno de los cuales está en el género de lo malo. Mas una circunstancia convierte un acto bueno en malo, como es claro si uno da limosna por vanagloria. Luego mucho más puede cambiar un pecado venial en mortal.

En cambio está el que, siendo la circunstancia un accidente, su cantidad no puede exceder la cantidad del acto mismo, derivada de su género, pues siempre el sujeto es superior a su accidente. Si, pues, el acto es pecado venial por su género, no podrá convertirse en pecado mortal por una circunstancia, excediendo el pecado mortal infinitamente en cierto modo la cantidad del venial, como consta por lo dicho (q.72 a.5 ad 1; q.87 a.5 ad 1).

Solución. *Hay que decir:* Como anteriormente expusimos (q.7 a.1; q.18 a.5 ad 4; a.10 y 11) al tratar de las circunstancias, la circunstancia en cuanto tal es un accidente del acto moral. Sin embargo, acontece que una circunstancia se toma como diferencia específica del acto moral, y entonces pierde la razón (o carácter) de circunstancia y constituye la especie del acto moral. Esto ocurre en los pecados cuando la circunstancia añade una deformidad de otro género: si uno, por ejemplo, se acerca a una (mujer) que no es la suya, es un acto deforme con una deformidad opuesta a la castidad. Pero si se acerca a la mujer no suya, que es la mujer de otro, se le añade una deformidad opuesta a la justicia, contrario a la cual es el que uno usurpe lo ajeno; y en conformidad con esto tal circunstancia constituye una nueva especie de pecado, que se llama adulterio.

Es imposible, pues, que una circunstancia haga de un pecado venial uno mortal, a no ser que aporte una deformidad de otro género. Pues hemos dicho (a.1) que el pecado venial posee su deformidad en cuanto que implica un desorden acerca de los medios; mas el pecado mortal tiene su deformidad porque implica un desorden respecto de último fin. Por consiguiente, es evidente que la circunstancia no puede hacer de un pecado venial uno mortal mientras continúe siendo circunstancia; sino sólo cuando lo transfiere a otra especie y se convierte en cierto modo en diferencia específica del acto moral.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diuturnidad no es una circunstancia que cambie (al pecado) de especie, como tampoco la frecuencia o asiduidad, a no ser accidentalmente por razón de algún factor que sobrevenga. Pues nada adquiere una nueva especie por multiplicarse o dilatarse, a no ser que al acto prolongado o multi-

11. Entre las obras de S. AGUSTÍN, *Serm. ad populum.* serm.104: ML 39,1946. 12. C.12 (QR 1,457).

plicado le sobrevenga algo que varíe la especie, como la desobediencia, el desprecio o algo similar.

Hay, pues, que decir que, siendo la ira un movimiento del ánimo para hacer daño al prójimo, si es tal el daño al que tiende dicho movimiento iracundo, que, por su género, sea pecado mortal, como el homicidio o el hurto, tal ira es pecado mortal por su género. Pero el que sea pecado venial lo tiene por la imperfección del acto, en cuanto que es un movimiento repentino de la parte sensual. Sin embargo, si fuere prolongada, retorna a la naturaleza de su género por el consentimiento de la razón. Mas si el daño al que tiende el movimiento de ira fuese venial por su género, como si uno se enfada contra alguien de modo que desea decirle alguna palabra ligeramente ofensiva y jocosa que le contriste poco, (entonces) la ira no será pecado mortal, por prolongada que sea, a no ser acaso accidentalmente, v. gr., si esto origina un escándalo grave, o por algo semejante.

En cuanto a la embriaguez, sin embargo, hay que decir que por su naturaleza es pecado mortal: pues es expresamente contra la virtud el que uno sin necesidad, por sólo el placer del vino, se torne incapaz de usar la razón, por la cual se orienta a Dios y evita muchos pecados eventuales. Mas el que sea pecado venial acontece por cierta ignorancia o fragilidad; como cuando uno no conoce la fuerza del vino o su propia debilidad, de modo que no pensó emborracharse; entonces no se le imputa la embriaguez como pecado, sino sólo el exceso en el beber. Pero cuando se embriaga frecuentemente, no se le puede excusar por ignorancia sin que se vea que su voluntad prefiere sufrir la embriaguez a abstenerse del vino excesivo. Por lo tanto, el pecado retorna a su naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* La delectación morosa no es pecado mortal a no ser en aquellas cosas que son pecados mortales por su género, en las cuales, si la delectación no es morosa, el pecado es venial por la imperfección del acto, como hemos dicho también de la ira (ad 1). Pues la ira se dice diuturna y la delectación morosa por la aprobación de la razón deliberante.

3. *A la tercera hay que decir:* La circunstancia no convierte el acto bueno en malo, a no ser que constituya (por sí misma) una especie de pecado, como hemos expuesto también más arriba (q.18 a.5 ad 4).

ARTÍCULO 6

¿Puede el pecado mortal convertirse en venial?

Supra a.2; *De malo* q.7 a.1 ad 18; a.3 ad 9.

Objeciones por las que parece que el pecado mortal puede convertirse en venial:

1. El pecado venial está tan distante del mortal como al contrario. Mas el pecado venial deviene mortal, como hemos dicho (a.4; cf. a.2). Luego también el pecado mortal puede convertirse en venial.

2. Además, se dice que el pecado venial y el mortal difieren en que quien peca mortalmente ama a la criatura más que a Dios, y quien peca venialmente ama a la criatura menos que a Dios. Mas acaece que uno, cometiendo algo que por su género es pecado mortal, ama a la criatura menos que a Dios: v. gr., si uno fornica, ignorando que la simple fornicación sea pecado mortal y contraria al amor divino, de tal modo sin embargo, que por amor a Dios estaría dispuesto a dejar la fornicación si supiese que fornicando obra contra el amor de Dios. Luego pecaría venialmente. Así (es) que el pecado mortal puede devenir venial.

3. Más aún: Como dijimos antes (a.5 obi.3), más dista el bien del mal que (el pecado) venial del mortal. Mas un acto que de suyo es malo puede resultar bueno, v. gr., el homicidio: puede venir a ser un acto de justicia, como es claro en el (caso del) juez que da muerte a un ladrón. Luego con mayor razón un pecado mortal puede convertirse en venial.

En cambio está el hecho de que lo eterno nunca puede hacerse temporal. Mas el pecado mortal acarrea una pena eterna, y el venial una pena temporal. Luego el pecado mortal nunca puede convertirse en venial.

Solución. *Hay que decir:* Venial y mortal en el género (o materia) de pecado difieren (entre sí) como perfecto e imperfecto, según hemos dicho (a.1 ad 1). Mas lo imperfecto puede llegar a la perfección por alguna adición. Por don-

de también el (pecado) venial viene a ser mortal añadiéndose una deformidad que pertenece al género de pecado mortal; v. gr., si uno dice una palabra ociosa para fornicar. Pero lo que es perfecto no puede convertirse en imperfecto por adición. Por eso el pecado mortal no se convierte en venial añadiéndole alguna deformidad perteneciente al género de pecado venial: pues el pecado del que fornica no se aminora por decir una palabra ociosa, sino que se agrava más por la deformidad adicional.

Sin embargo, lo que es pecado mortal por su género puede venir a ser venial por la imperfección del acto: por no llegar a la razón de acto moral, al no ser deliberado, sino repentino; como consta por lo dicho (a.2). Y esto ocurre por una sustracción: a saber, de la razón deliberante. Y, puesto que el acto moral recibe su especie de la razón que delibera, de ahí resulta que por tal sustracción se destruye la especie.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El (pecado) venial difiere del mortal como lo imperfecto de lo perfecto, como el niño del hombre adulto. Mas el hombre adulto se hace del niño; pero no viceversa. Por consiguiente, el argumento no convence.

2. *A la segunda hay que decir:* Si la ignorancia es tal que excuse completamente de pecado, como es la del furioso o el demente, entonces, cometiendo la fornicación con tal ignorancia, no peca ni mortal ni venialmente. Mas si la ignorancia no es invencible, entonces la ignorancia misma es pecado e implica en sí misma la falta de amor de Dios, en cuanto que el sujeto descuida aprender aquello por lo que se puede mantener en el amor divino.

3. *A la tercera hay que decir:* Como enseña Agustín, en el libro *Contra mendacium*[13], *aquellas cosas que en sí son malas no se pueden hacer bien por ningún fin.* Ahora bien, el homicidio es la occisión de un inocente; y esto no se puede hacer bien de ningún modo. Mas el juez que da muerte a un ladrón, o el soldado que mata a un enemigo de la sociedad, no se califican de homicidas, según dice Agustín en el libro *De libero arb.*[14]

13. C.7: ML 40,527.528. 14. L.1 c.4.5: ML 32,1226.1227.

CUESTIÓN 89

El pecado venial en sí mismo

Ahora vamos a tratar del pecado venial en sí mismo (cf. q.88 introd.). Y respecto de esto se plantean seis problemas:

1. ¿Produce alguna mancha en el alma el pecado venial?—2. De la distinción del pecado venial en cuanto representado por la *madera,* el *heno* y la *paja* en 1 Cor 3,12.—3. ¿Podría pecar venialmente el hombre en el estado de inocencia?—4. ¿Puede pecar venialmente el ángel, bueno o malo?—5. ¿Son pecados veniales los primeros movimientos de los infieles?—6. ¿Puede darse en alguien el pecado venial simultáneamente con sólo el pecado original?

ARTÍCULO 1

¿Produce alguna mancha en el alma el pecado venial?

3 q.87 a.2 ad 3; *In Sent.* 4 d.16 q.2 a.1 q.[a]2 ad 3; a.2 q.[a]1 ad 1.

Objeciones por las que parece que el pecado venial produce alguna mancha en el alma:

1. Dice Agustín, en el libro *De poenit.*[1], que los pecados veniales, si se multiplican, destruyen nuestra belleza de tal modo, que nos separan de los abrazos del Esposo celestial. Ahora bien, la mancha no es otra cosa que detrimento de la belleza. Luego los pecados veniales producen (alguna) mancha en el alma.

2. Además, el pecado mortal produce (alguna) mancha en el alma por el desorden del acto y del afecto del mismo pecador. Mas en el pecado venial hay (también) cierto desorden del acto y del afecto. Luego el pecado venial produce (alguna) mancha en el alma.

3. Más aún: La mancha del alma es producida a causa del contacto con la realidad temporal por el amor, como dijimos anteriormente (q.86 a.1). Pero en el pecado venial el alma toca con amor desordenado la realidad temporal. Luego el pecado venial acarrea una mancha en el alma.

En cambio está lo que se dice en Ef 5,27: *Para presentarse a sí mismo una Iglesia sin mancha,* que la *Glossa*[2] interpreta: *esto es, algún pecado criminal.* Luego parece propio del pecado mortal producir mancha en el alma.

Solución. *Hay que decir:* Según consta por lo dicho (q.86 a.1), la mancha implica una pérdida del esplendor por algún contacto, como es claro por las cosas corpóreas, de las cuales, por analogía, se traslada el nombre de mancha al alma. Mas así como en el cuerpo hay un doble esplendor: el uno proveniente de la disposición interna de los miembros y del color, y el otro de la claridad exterior; así también en el alma hay un doble esplendor: el uno habitual, como un fulgor interior; y el otro actual, como un fulgor exterior. El pecado venial impide el fulgor actual, mas no el habitual: porque no excluye ni disminuye el hábito de la caridad y de las otras virtudes, como se verá más abajo (2-2 q.24 a.10; q.133 a.1 ad 2), sino que sólo impide su acto. Mas la mancha implica algo permanente en la cosa manchada, por lo cual parece pertenecer más bien al detrimento del esplendor habitual que del actual. Por consiguiente, hablando propiamente, el pecado venial no produce mancha (alguna) en el alma. Y si en alguna parte se dice que aporta una mancha, esto es sólo relativamente: en cuanto que impide el esplendor de los actos de las virtudes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla del caso en que muchos pecados veniales conducen dispositivamente al mortal.

1. Entre las obras de S. AGUSTÍN, *Serm. ad populum,* serm.104: ML 39,1947. 2. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,214; cf. *Gloss. interl.* (6,96r).

Pues de otro modo no separarían del abrazo del Esposo celestial.

2. *A la segunda hay que decir:* El desorden en el pecado mortal corrompe el acto de la virtud; pero no en el pecado venial.

3. *A la tercera hay que decir:* En el pecado mortal, el alma, por el amor, entra en contacto con la cosa temporal como su fin, y con ello se impide totalmente el influjo del esplendor de la gracia, que se encuentra en aquellos que por la caridad se adhieren a Dios como a su último fin. Mas en el pecado venial no se adhiere uno a la criatura como a su fin. Por consiguiente, no hay paridad.

ARTÍCULO 2

¿Es adecuada la designación de los pecados veniales por la madera, *el* heno *y la* paja?

In Sent. 4 d.21 q.1 a.2 q.ª1 y 2; d.46 q.2 a.3 q.ª3 ad 3; *In 1 Cor.* c.3 lect.2.

Objeciones por las que parece que no es adecuado designar los pecados veniales por *la madera, el heno y la paja* [3]:

1. La madera, el heno y la paja se dice que son sobreedificados en un fundamento espiritual. Mas los pecados veniales están fuera del edificio espiritual, como también algunas opiniones falsas están al margen de la ciencia. Luego los pecados veniales no se designan adecuadamente por la madera, el heno y la paja.

2. Además, el que edifica con madera, heno y paja *se salvará como a través del fuego.* Pero a veces el que comete pecados veniales no se salvará tampoco a través del fuego; v. gr., cuando haya pecados veniales en quien muere en pecado mortal. Luego no es adecuada la designación de los pecados veniales por la madera, el heno y la paja.

3. Más aún: Según el Apóstol (1 Cor 3,12), hay quienes edifican *con oro, plata, piedras preciosas,* esto es, con amor de Dios y del prójimo y con buenas obras; y otros que construyen *con madera, heno y paja.* Mas también cometen pecados veniales quienes aman a Dios y al prójimo y hacen buenas obras, pues dice 1 Jn 1,8: *Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos.* Luego la designación de los pecados veniales por esas tres cosas no es adecuada.

4. Todavía más: Hay mucho más de tres diferencias y grados de pecados veniales. Luego no están comprendidas adecuadamente en estas tres cosas.

En cambio está lo que dice el Apóstol de quien sobreedifica con madera, heno y paja: que *se salvará como a través del fuego;* y así padecerá una pena, pero no la eterna. Mas el reato de pena temporal pertenece propiamente al pecado venial, como hemos dicho (q.87 a.5). Luego por aquellas tres cosas se significan los pecados veniales.

Solución. *Hay que decir:* Algunos pensaron que el fundamento (de la edificación) era la fe informe, sobre la cual algunos edifican las buenas obras, significadas por el oro, la plata y las piedras preciosas; y algunos también, los pecados mortales, designados según ellos por la madera, el heno y la paja. Mas Agustín reprueba esta explicación en el libro *De fide et oper.*[4], porque, como dice el Apóstol en Gal 5,21: el que practica las obras de la carne *no conseguirá el reino de Dios,* lo cual es salvarse; pero el Apóstol dice (aquí) que quien edifica con madera, heno y paja *se salvará como a través del fuego.* Por consiguiente, no es concebible que los pecados mortales se designen por la madera, el heno y la paja.

Algunos[5] dicen que por la madera, el heno y la paja se significan las obras buenas que se sobreedifican, ciertamente, en el edificio espiritual, mas, sin embargo, se mezclan con ellas los pecados veniales: como cuando uno está encargado del cuidado de la familia, que es bueno, y se mezcla con el amor excesivo, ya de su mujer, ya de sus hijos, ya de sus posesiones, aunque bajo Dios; a saber, de tal modo que por ellos no quisiera hacer nada contra Dios. Pero esto tampoco parece congruente. Pues es evidente que todas las obras buenas se ordenan al amor de Dios y del prójimo; por lo

3. Cf. 1 Cor 3,12, según la exposición de S. AGUSTÍN, *De civit. Dei* l.21 c.26: ML 41,744; *Enchir.* c.68: ML 40,265. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 4 d.21 q.4 (QR 2,381). 4. C.15: ML 40,213. 5. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 4 d.21 q.5 (QR 2,382), en parte exponiendo y en parte refiriendo los textos de S. AGUSTÍN, *Enchir.* c.68: ML 40,264; *De fide et oper.* c.16: ML 40,216.

tanto, pertenecen al oro, la plata y las piedras preciosas. Luego no a la madera, el heno y la paja.

Por lo tanto, debemos decir que los mismos pecados veniales que se pegan a quienes tienen el cuidado de las cosas terrenas, se designan con la madera, el heno y la paja. Así, pues, como estas cosas se juntan en una casa y no pertenecen a lo sustancial del edificio, y pueden quemarse permaneciendo el edificio, así también se multiplican los pecados veniales en la persona permaneciendo el edificio espiritual. Y por éstos padece el fuego, o de la tribulación temporal en esta vida, o del purgatorio después de ella; y, sin embargo, consigue la vida eterna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se dice que los pecados veniales se sobreedifiquen sobre el fundamento espiritual como puestos directamente sobre él; sino porque se les pone junto a él, según se toma allí —en la Escritura el *sobre,* en el salmo 136,1—: *Sobre los ríos de Babilonia,* esto es: *junto a.* Porque los pecados veniales no destruyen el edificio espiritual, según hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* No se afirma de cualquier edificador con madera, heno y paja que se salvará como a través del fuego, sino sólo del *que edifica sobre el fundamento.* El cual, ciertamente, no es la fe informe, como pensaban algunos[6], sino la fe informada por la caridad, según aquello de Ef 3,17: *Enraizadas y fundados en la caridad.* Aquel, pues, que muere con pecado mortal y veniales, tiene, ciertamente, madera, heno y paja, pero no sobreedificados sobre el fundamento espiritual. Y, por consiguiente, no se salvará así como a través del fuego.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquellos que viven liberados del cuidado de los bienes temporales, aunque a veces pequen venialmente, sin embargo, los pecados veniales que cometen son ligeros y se purifican de ellos frecuentísimamente por el fervor de la caridad. Por consiguiente, tales personas no sobreedifican con los veniales, porque permanecen en ellos poco tiempo. Mas los pecados veniales de quienes se ocupan de las cosas terrenas permanecen un tiempo más largo, porque no pueden recurrir tan frecuentemente a borrar dichos pecados por el fervor de la caridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe el Filósofo en el libro I *De coelo*[7], *todas las cosas se incluyen en tres,* a saber: *el principio, el medio y el fin.* Y a tenor de esto todos los grados de los pecados veniales se reducen a tres, a saber: a *la madera,* que permanece más tiempo en el fuego; a *la paja,* que se consume rapidísimamente; al *heno,* que está en el medio. Pues los pecados veniales se purifican más pronto o más tarde por el fuego según que sean de mayor o menor adherencia o gravedad.

ARTÍCULO 3

¿Podría pecar venialmente el hombre en el estado de inocencia?

In Sent. 2 d.21 q.2 a.3; *De malo* q.2 a.8 ad 1; q.7 a.3 ad 13; a.7.

Objeciones por las que parece que el hombre en el estado de inocencia podría pecar venialmente:

1. Porque acerca de aquello de 1 Tim 2,14: *Adán no fue seducido,* dice la *Glossa*[8]: *Inexperto de la divina severidad, pudo engañarse hasta el punto de creer que había cometido un pecado venial.* Mas no hubiera creído esto si no hubiera podido pecar venialmente. Luego pudo pecar venialmente sin pecar mortalmente.

2. Además, dice Agustín, en el libro XI *Super Gen. ad litter.*[9]: *No hay que pensar que el tentador habría derribado al hombre, a no ser que precediese en el alma del mismo cierta exaltación que había que reprimir.* Mas esa exaltación, antecedente a la caída, que ocurrió por el pecado mortal, no pudo ser más que un pecado venial. Igualmente dice Agustín en el mismo lugar[10] que *al varón le solicitó algún deseo de experimentar, al ver que la mujer no había muerto, comida la fruta prohibida.* Parece también que se dio algún movimiento de infidelidad en Eva por el hecho de dudar de las palabras del Señor: como es

6. Cf. S. AGUSTÍN, *De fide et oper.* c.15: ML 40,213. 7. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 268 a.12): S. TH., lect.2 n.11. 8. *Glossa ordin.* (6,119 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,341; S. AGUSTÍN, *De civit. Dei* 1.14 c.11: ML 41,420. 9. C.5: ML 34,432. 10. C.42: ML 34,454.

claro por lo que dijo: *no sea que muramos,* como se lee en Gén 3,3. Mas estas cosas parecen ser pecados veniales. Luego el hombre pudo pecar venialmente antes de pecar mortalmente.

3. Más aún: Se opone más a la integridad del primer estado el pecado mortal que no el pecado venial. Pero el hombre, no obstante la integridad del primer estado, pudo pecar mortalmente. Luego también pudo pecar venialmente.

En cambio está el hecho de que a cada pecado corresponde una pena. Mas en el estado de inocencia no pudo haber ninguna pena, como dice Agustín en el libro XIV *De civit. Dei* [11]. Luego (el hombre) no pudo cometer pecado alguno con el que no fuese arrojado de aquel estado de integridad. Pero el pecado venial no cambia el estado del hombre. Luego no pudo pecar venialmente.

Solución. *Hay que decir:* Comúnmente se sostiene[12] que en el estado de inocencia el hombre no pudo pecar venialmente. Mas esto no hay que entenderlo de modo que, si (el primer hombre) cometiese lo que para nosotros es un pecado venial, para él fuese mortal por la alteza de su estado [13]. Pues aunque la dignidad de la persona es una circunstancia agravante del pecado, sin embargo, no lo hace cambiar de especie, a no ser que se añada una deformidad de desobediencia, de voto o algo similar, que en nuestro caso no se puede afirmar. Por consiguiente, lo que es venial de suyo no pudo convertirse en mortal por la dignidad del primer estado. Así, pues, hay que entender que no pudo pecar venialmente, porque, antes de que perdiera la integridad del primer estado pecando mortalmente, era imposible que cometiera algo que de suyo fuese venial.

La razón de esto es porque el pecado venial se da en nosotros o por la imperfección del acto, como los movimientos repentinos en el género de los pecados mortales; o por el desorden existente acerca de los medios, salvado el debido orden al fin. Y ambas cosas ocurren por algún fallo del orden: porque lo inferior no está firmemente controlado por lo superior. Pues el que en nosotros se levante algún movimiento repentino de sensualidad acaece porque la parte sensual no está sometida del todo a la razón. Y el que se levante algún movimiento repentino en la razón misma proviene en nosotros de que la acción misma de la razón no está sometida a la deliberación fundada en el bien más alto, como hemos dicho anteriormente (q.74 a.10). Y el que el ánimo humano se desordene acerca de los medios, mantenido el debido orden al fin, proviene de que los medios no están infaliblemente ordenados bajo el fin que ocupa el lugar sumo, como principio en lo apetecible, según hemos dicho anteriormente (q.10 a.1; a.2 ad 3; q.72 a.5). Mas en el estado de inocencia, según expusimos en la primera parte (q.95 a.1), había una firmeza infalible del orden, de modo que el inferior siempre estuviese controlado por el superior, mientras lo más alto del hombre se mantuviese bajo Dios, como dice también Agustín en el libro XIV *De civit. Dei* [14]. Y por eso no podía haber desorden en el hombre a no ser que comenzase por no someterse a Dios lo más alto del hombre, lo cual ocurre por el pecado mortal. Por lo cual está claro que el hombre en el estado de inocencia no pudo pecar venialmente antes de que pecase mortalmente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Venial allí (en el texto de la *Glossa*) no se toma en el sentido en que hablamos ahora de venial; sino que se califica de venial lo que es fácilmente remisible.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella exaltación que precedió en el ánimo del hombre fue el primer pecado mortal; y se dice que precedió a su caída en el acto exterior del pecado. A tal exaltación sucedió tanto el deseo de experimentar del varón como la duda de la mujer, la cual, por eso sólo, se lanzó a cierta exaltación, de modo que escuchó la mención del precepto por la serpiente como si no quisiese mantenerse bajo el precepto.

11. C.10: ML 41,417. 12. Cf. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.2* d.21 a.10 (BO 27,369); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 2 d.21 a.3 q.1 (QR 2,520), quien después de indicar la opinión contraria, dice que ésta «comúnmente no la aprueban los doctores» que enseñan la teología (ibid., p.521 *b).* 13. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent. 2* d.21 a.3 q.1 r ad 4 (QR 2,521 a). 14. C.17.23: ML 41,425.431; 1.13 c.13: ML 41,386.

3. *A la tercera hay que decir:* El pecado mortal es tan opuesto a la integridad del primer estado, que lo destruye, cosa que no puede hacer el pecado venial. Y puesto que no puede darse desorden alguno simultáneamente con la integridad del primer estado, es lógico que el primer hombre no pudiera pecar venialmente antes de que pecase mortalmente.

ARTÍCULO 4

¿Puede un ángel, bueno o malo, pecar venialmente?

De malo q.7 a.9.

Objeciones por las que parece que un ángel, bueno o malo, puede pecar venialmente:

1. El hombre conviene con los ángeles en la parte superior del alma, llamada mente, según aquello de Gregorio, en *Homil.*[15]: *El hombre entiende con los ángeles.* Mas el hombre puede pecar venialmente con la parte superior del alma. Luego también el ángel.

2. Además, quienquiera que puede lo más, puede también lo menos. Pero el ángel pudo amar el bien creado más que a Dios, cosa que hizo pecando mortalmente. Luego también pudo amar el bien creado menos que a Dios desordenadamente, pecando venialmente.

3. Más aún: Los ángeles malos parece que hacen algunas cosas que por su género son pecados veniales, provocando a los hombres a la risa y a otras ligerezas parecidas. Pero la circunstancia de la persona no cambia un pecado venial en mortal, como hemos dicho (a.3), a no ser por alguna prohibición sobreañadida, que en nuestro caso no se da. Luego el ángel puede pecar venialmente.

En cambio está el hecho de que es mayor la perfección del ángel que la del hombre en el primer estado. Pero el hombre en el primer estado no pudo pecar venialmente. Luego mucho menos el ángel.

Solución. *Hay que decir:* Según expusimos en la primera parte (q.58 a.3; q.79 a.8), el entendimiento del ángel no es discursivo, de modo que proceda de los principios a las conclusiones, entendiendo una y otra cosa por separado, como ocurre en nosotros. Por consiguiente, es necesario que, siempre que considere las conclusiones, las considere en cuanto están en los principios. Mas en las cosas apetecibles, según hemos dicho muchas veces (q.8 a.2; q.10 a.1; a.2 ad 3; q.72 a.5), los fines son como los principios; y las cosas que son para el fin (los medios), como las conclusiones. Por tanto, la mente del ángel no atiende a los medios sino en cuanto están bajo el orden del fin. Por consiguiente, por su misma naturaleza, les compete el que no pueda darse en ellos desorden acerca de los medios a no ser que se dé simultáneamente desorden acerca del fin, lo cual ocurre en el pecado mortal. Mas los ángeles buenos no tienden hacia los medios sino en orden al fin debido, que es Dios. Y por eso todos sus actos son actos de caridad. Los ángeles malos, por el contrario, no tienden hacia ninguna cosa sino en orden al fin de su pecado de soberbia. Y, por tanto, pecan mortalmente en todo lo que hacen por voluntad propia. Otra cosa es en cuanto al apetito natural del bien, que hay en ellos, como dijimos en la primera parte (q.63 a.4; q.64 a.2 ad 5).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre conviene, efectivamente, con los ángeles en la mente o entendimiento; pero difiere de ellos en el modo de entender, como hemos dicho (en sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel no pudo amar menos a la criatura que a Dios sino ordenándola a Dios como a su último fin, o a algún fin desordenado, por la razón aducida (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Los demonios se valen de todas aquellas cosas que parecen veniales para atraer a los hombres a su familiaridad y llevarlos así al pecado mortal. Por consiguiente, en todas esas cosas pecan mortalmente por la intención de su fin.

15. *In Evang.* 1.2 hom.29: ML 76,1214.

ARTÍCULO 5

¿Son pecado mortal en los infieles los primeros movimientos de la sensualidad?

Quodl. 4 q.11 a.2; *De malo* q.7 a.3 ad 17; a.8; *In Rom.* c.8 lect.1.

Objeciones por las que parece que los primeros movimientos de la sensualidad en los infieles son pecado mortal:

1. En Rom 8,1 dice el Apóstol: *Ya no hay nada de condenación para los que están en Cristo Jesús, que no andan según la carne;* y allí habla de la concupiscencia de la sensualidad, como se ve por lo que precede (q.7). Luego la causa por la que no es condenable la concupiscencia para quienes no andan según la carne, es a saber, consintiendo en ella, es porque están en Cristo Jesús. Pero los infieles no están en Cristo Jesús. Luego en los infieles es materia de condenación. Por consiguiente, los primeros movimientos en los infieles son pecado mortal.

2. Además, Anselmo, en el libro *De gratia et lib. arb.*[16] dice: *Quienes no están en Cristo, sintiendo el aguijón de la carne siguen (el camino de) la condenación, aun cuando no caminen según la carne.* Pero la condenación no se debe sino al pecado mortal. Luego, puesto que el hombre siente la carne por el primer movimiento de la concupiscencia, parece que el primer movimiento de la concupiscencia en los infieles es pecado mortal.

3. Más aún: Anselmo dice en el mismo libro[17]: *El hombre fue creado de tal modo que no debería sentir la concupiscencia.* Mas ese débito parece que le ha sido disminuido al hombre por la gracia del bautismo, que los infieles no tienen. Luego siempre que un infiel siente la concupiscencia, aunque no consienta, peca mortalmente obrando contra lo debido.

En cambio está lo que se dice en Act 10,34: *Dios no es aceptador de personas.* Lo que no imputa para condena a uno, tampoco a otro. Mas no imputa a los fieles para condena los primeros movimientos. Luego tampoco a los infieles.

Solución. *Hay que decir:* Es irracional afirmar que los primeros movimientos de los infieles sean pecado mortal aunque no consientan en ellos. Y esto es claro por dos razones: 1) Porque la parte sensual misma no puede ser sujeto del pecado mortal, según expusimos anteriormente (q.74 a.4). Y (dicha) parte sensual es de la misma naturaleza en los infieles y en los fieles. Por consiguiente, no es posible que sólo el movimiento de la sensualidad en los infieles sea pecado mortal.

2) Por parte del pecador mismo. Pues la dignidad de la persona nunca disminuye el pecado, sino que más bien lo acrecienta, como es claro por lo dicho anteriormente (q.73 a.10). Por lo tanto, tampoco es menor el pecado en el fiel que en el infiel, sino mucho mayor. Pues, por un lado, los pecados de los infieles merecen más bien perdón por su ignorancia, según aquello de 1 Tim 1,13: *He conseguido la misericordia de Dios porque obré por ignorancia en mi incredulidad;* y por otro, los de los fieles se agravan a causa de los sacramentos de la gracia, según aquello de Heb 10,29: *¿Cuánto más grave castigo pensáis que merecerá quien tuvo como profana la sangre de la alianza, en la cual fue santificado?*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol habla de la condena debida por el pecado original, que se (nos) quita por la gracia de Jesucristo, aunque permanezca el fomes de la concupiscencia. Por lo tanto, el hecho de que los fieles sientan la concupiscencia no es en ellos señal de la condena del pecado original, como lo es en los infieles.

2. Y también de este modo hay que entender el dicho de Anselmo. Y por ende, es clara la solución de la *segunda objeción.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel deber no sentir la concupiscencia era un resultado de la justicia original. Por consiguiente, lo que se opone a tal débito no pertenece al pecado actual, sino al pecado original.

16. Q.3 c.7: ML 158,530. 17. *De concord. praesc. cum lib. arb.* 1.3 q.7: ML 158,530.

ARTÍCULO 6

¿Puede darse en alguien el pecado venial con el original solo?

In Sent. 2 d.42 q.1 a.5 ad 7; *De verit.* q.24 a.12 ad 2; *De malo* q.5 a.2 ad 8; q.7 a.10 ad 8.

Objeciones por las que parece que el pecado venial puede darse en alguien con el original solo:

1. La disposición precede al hábito. Mas el (pecado) venial es disposición para el mortal, como hemos dicho anteriormente (q.88 a.3). Luego el (pecado) venial se encuentra antes que el mortal en el infiel, al cual no se le ha remitido el original. Y así a veces tienen pecados veniales, sin mortales, con el original.

2. Además, hay menos de conexión y de común entre el pecado venial y el mortal que entre un pecado mortal con otro mortal. Pero el infiel, sujeto al pecado original, puede cometer un pecado mortal sin cometer otro. Luego también puede cometer un pecado venial sin cometer uno mortal.

3. Más aún: Se puede determinar la edad en que un niño puede ser por primera vez autor de un pecado actual. Y llegado a esa edad puede permanecer sin pecar mortalmente al menos por algún breve espacio de tiempo, porque esto también ocurre en los más grandes malvados. Mas en ese espacio, por breve que sea, puede pecar venialmente. Luego el pecado venial puede darse en alguno con el pecado original sin el mortal.

En cambio está el hecho de que por el pecado original son castigados los humanos en el limbo de los niños, donde no se da la pena de sentido, como se dirá más abajo *(Suppl.* q.69 a.6). Y al infierno son arrojados los hombres por el pecado mortal solo. Luego no hay lugar en el que pueda ser castigado quien tiene pecado venial con el original solo.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que el pecado venial se dé en alguien con el pecado original sin el mortal. La razón de ello es que antes de llegar a los años del discernimiento, la falta de edad, que impide el uso de la razón, le excusa (a uno) de pecado mortal; por lo tanto, le excusará mucho más del pecado venial si comete algo que por su género sea tal. Mas cuando hubiere empezado el uso de la razón, no es excusable de la culpa del pecado venial y mortal. Pero lo primero que entonces le ocurre pensar al hombre es deliberar acerca de sí mismo. Y si en efecto se ordenare a sí mismo al fin debido, conseguirá por la gracia la remisión del pecado original. Mas si, por el contrario, no se ordenare a sí mismo al fin debido, en cuanto es capaz de discernimiento en aquella edad, pecará mortalmente no haciendo lo que está en sí. Y desde entonces no habrá en él pecado venial sin el mortal, a no ser después que todo se le fuere perdonado por la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El (pecado) venial no es por necesidad una disposición que preceda al mortal, sino circunstancialmente, como el trabajo dispone a veces para la fiebre; mas no como el calor dispone para la forma del fuego.

2. *A la segunda hay que decir:* La imposibilidad de que el pecado venial se dé simultáneamente con el original solo no es por razón de su distancia o conformidad, sino por la falta del uso de la razón, como hemos dicho (en sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El niño que empieza a tener uso de razón puede contenerse por algún tiempo de otros pecados mortales; pero no se libra del susodicho pecado de omisión si no se convierte a Dios tan pronto como pueda. Pues lo primero que le ocurre al hombre que llega al uso de la razón es pensar acerca de sí mismo y a quién (debe) ordenar todas las otras cosas como a su fin, pues el fin es lo primero en la intención. Y por eso éste es el tiempo para el cual está obligado por el precepto divino afirmativo, en el que el Señor dice: *Volveos a Mí y Yo me volveré a vosotros* (Zac 1,3).

TRATADO DE LA LEY EN GENERAL

Introducción a las cuestiones 90 a 97

Por ANTONIO OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, O.P.

La teología de la ley está introducida en la *Suma* de Santo Tomás bajo el epígrafe de principio exterior del acto humano. El otro principio exterior, que figura a continuación de la ley, es la gracia.

Los principios del acto humano exteriores a la voluntad se reducen, en última instancia, a Dios, según había anunciado Santo Tomás (cf. I-II q.9 a.6). La singularidad de Dios como motor de la voluntad es que Él no trastorna la índole libre de la voluntad (cf. I-II q.10 a.4) y que, además, su influjo se ejerce por doble vía: como autor de la ley moral dada al hombre —objeto del estudio moral de la ley— y como fuente de la gracia para la actividad moral sobrenatural —tratado de la gracia.

La índole teológica del tratado sobre la ley queda así subrayada desde el principio. Para el autor, el *principium exterius movens ad bonum* no es otro que Dios mismo, entendido como legislador y autor de la gracia para cumplir la ley. Dios es sujeto de toda la teología, pero en la moral —la segunda parte de la *Suma*— lo es como *principium movens ad bonum,* si bien su moción reviste modalidades diversas según tratemos de la virtud, de la ley o de la gracia. Y, si bien es cierto que la ley es un tema originario y propio de la filosofía política, sin embargo, la ley como instrucción divina respecto al fin de la persona —y todas las leyes son susceptibles de esta consideración— es una perspectiva propia del teólogo moralista.

El lector que accede por primera vez a la lectura de estas cuestiones posiblemente queda sorprendido por dos de sus peculiaridades. En primer lugar, le parecerá extraño que el tema de la ley tenga algo que ver con la teología y que merezca la pena dedicarle tantas páginas. La moral escolar en los tiempos recientes no habla de la ley más que para discutir su obligación o no en conciencia, mientras que aquí se nos explaya toda una teoría filosófico-jurídica acerca de la ley. Y, en segundo lugar, quizá le produce desasosiego el modo como se estudia la ley: a saber, no partiendo de un trabajo exegético acerca del concepto paulino de ley, como parecería acertado a un teólogo, sino renovando las discusiones filosóficas del estoicismo romano acerca de la ley y el derecho romanos, como aquí se hace. Y es que hoy apostamos por una teología moral superadora de una mera codificación de mandamientos y de una reducción del Evangelio a un compendio de prescripciones legalistas. Y nos preguntamos, al ver la importancia concedida a la ley, si su moral no será el inicio de los tratados legalistas de la moral. ¿Qué vale toda esta filosofía de la ley para entender la ley del amor, que es el núcleo de la moral cristiana?

Quien así planteara, la lectura de estas cuestiones estaría fuera del verdadero horizonte de la moral de Santo Tomás. Para él, la ley es, ante todo,

una orientación externa del hombre hacia el bien moral. No es un obstáculo a la plena expansión de la libertad absoluta del hombre, como es el planteamiento típico de la filosofía de la ley desde los orígenes de la Ilustración francesa. La ley tiene una función educadora de la voluntad humana en su búsqueda del bien moral, y por eso se la estudia como principio externo de la bondad de los actos humanos. El principio profundo e íntimo de la bondad moral en la persona es, ciertamente, la virtud, pero no puede olvidarse que el hombre necesita de la ley para ser adiestrado y encauzado al bien de la sociedad política, que es un sector insoslayable de la perfección humana, incluso la sobrenatural, que sólo tiene lugar como miembros del pueblo de Dios. Tal es la *disciplina* propia de las leyes, como la llama Santo Tomás, y su condición educativa y promotora de conductas encaminadas hacia la justicia y la paz, pues «fue necesario estatuir leyes para conseguir la paz entre los hombres y realizar la virtud» (q.95 a.1).

Tampoco debiera extrañarnos el aspecto teológico bajo el cual se estudia aquí la ley. A Santo Tomás no le interesan las leyes como realidad cultural de los pueblos, ni como ordenamiento que está en función de los sistemas políticos, sino sólo «desde Dios, quien así nos instruye hacia el bien». Al comienzo de la *Suma* ya había afirmado que Dios es el sujeto de la ciencia teológica (cf. q.1 a.7) y que todo el discurso teológico debe desenvolverse en torno a lo divino, «sea porque se habla de Dios, sea porque de lo que se habla se ordena a Dios como a principio y fin». Pues bien, aquí va a hablar de Dios en cuanto por la ley Él nos instruye acerca del bien moral. Pero ¿no es esto divinizar y absolutizar el alcance de las leyes dadas por la autoridad política? No, porque Santo Tomás conoce perfectamente el origen político de las leyes humanas y sus fallos y entuertos. Pero, al introducir este tratado, lo hace desde un concepto genérico de ley que se centra en su índole de regular un tipo de acciones humanas que constituyen un sector importante de la vida moral. Tal es el aspecto teológico de la ley, aunque concedamos que un filósofo del derecho, o un politólogo o un técnico en jurisprudencia no empezarían hablando de la ley de este modo; pero sí un teólogo, cuya ciencia trata de las realidades a la luz de Dios.

Sin embargo, aun admitiendo que hay diversos tratamientos posibles del mundo de lo jurídico, siempre la materia del discurso será la misma, y, en nuestro caso, esa materia es la ley como norma de conducta social humana de obligado cumplimiento en la prosecución del bien común. Por eso, con ocasión de las enseñanzas de estas cuestiones, los pensadores posteriores plantearon los grandes temas de la filosofía jurídica y de la ética política, y muchos textos de estas páginas fueron objeto de profundas controversias jurídicas y políticas.

1. **Organización del tratado**

Casi no existían precedentes en la idea de introducir un tratado general de la ley en una exposición de teología. Y menos se puede decir que hubiera un esquema generalizado en el modo de construir tal tratado. Esta es la ra-

PRINCIPIOS EXTERIORES DEL ACTO HUMANO (cf. q.49 introd.)

a) La tentación, por la que el diablo inclina al mal (cf. 1 q.114).

b) La ley, por la que Dios instruye al bien (1-2 q.90-108; cf. 1-2 q.10 a.4) . .

- en común ....
  - su esencia (q.90).
  - sus formas o clases de leyes (q.91).
  - sus efectos (q.92).
- y de cada una de sus formas en concreto (cf. q.93, introd.)
  - 1. La ley eterna (q.93).
  - 2. La ley natural (q.94).
  - 3. La ley humana (q.95) . . . .
    - en sí misma (q.95).
    - en su potestad u obligación (q.96).
    - en su mutabilidad (q.97).
  - 4. La ley antigua (q-98) . . . .
    - en sí misma (q.98).
    - en sus preceptos . .
      - su división (q.99) y de cada género en particular . . . .
        - leyes morales (q.100).
        - leyes ceremoniales .
          - en sí (q.101).
          - su causa (q.102).
          - su duración (q.103).
        - leyes judiciales ...
          - en común (q.104).
          - en sus expresiones (q.105).
  - 5. La ley nueva o «lex evangelii» (q-106) . . . .
    - en sí misma (q.106).
    - en comparación con la antigua (q.107).
    - en sus contenidos (q.108).
  - 6. La ley del pecado original o «lex fomitis» (cf. 1-2 q.81-83).

c) La gracia, por la que Dios ayuda al bien (1-2 q.109-114).

zón por la que se admira tanto el modo como Santo Tomás organizó y procedió en estas cuestiones.

Este tratado está vertebrado de modo que una primera parte está dedicada al concepto analógico de ley y, en un segundo momento, se desentrañan las peculiaridades de cada tipo de leyes, de modo que quien quiera conocer la doctrina tomista de la ley deberá leer íntegramente todo el tratado, pues la esencia de la ley, por ejemplo, no está totalmente en la cuestión primera, sino que allí se propone el concepto genérico de ley, que postula estudiar también sus formas particulares y sus peculiaridades concretas.

Ofrecemos en la página anterior el esquema del tratado para que el lector tenga un guión referencial en la lectura y que es útil también para conocer la teología posterior al Aquinatense, que respetó siempre esta sinopsis original.

2. **Fuentes usadas por Santo Tomás**

Las enseñanzas de la Escritura están muy presentes en este tratado, sobre todo el Pentateuco y las cartas de San Pablo. Estos textos eran conocidos de sus contemporáneos, pero Santo Tomás los usa para construir un pensamiento original, incorporando a la Biblia la filosofía política de la ley y del bien común.

En su síntesis filosófico-teológica se sirvió mucho de la *Ética* de Aristóteles, que aquí es abundantemente citada, sobre todo los libros 1, 5 y 10, que a él le eran fáciles de recordar, pues por las mismas fechas preparaba su comentario a esa obra. También es citada la *Política.*

Los investigadores de estos temas han resaltado el profundo conocimiento que posee Santo Tomás del *Corpus iuris civilis* recopilado por Justiniano (527-565). Esta codificación constaba de las *Instituciones* —un tratado de 4 libros—, el *Digesto* o extracto de los juristas clásicos, el *Código de Justiniano* o leyes imperiales desde el tiempo de Trajano y las *Novellae.* En estas cuestiones sólo se cita el *Digesto,* quizá por pensar que era una colección de más rigor histórico, y se hace transcribiendo citas de Ulpiano, Modestino, Papiniano, Juliano, Celso y Pomponio, a los que se cita bajo el rótulo de «Iurisperitus, Iurisconsultus» o «Legisperitus». Esta obra había sido recuperada para el estudio del derecho un siglo antes, aproximadamente, en Bolonia. Santo Tomás se percató de su interés filosófico en los escritos de San Isidoro. Además de esta obra, hay que recordar el *Decreto* de Graciano, que vio la luz hacia 1142 y fue la primera obra que consiguió una amalgama entre la ciencia teológica y la ciencia jurídica.

San Agustín es aquí, como en otros tratados, el maestro por excelencia, sobre todo en el tema de la ley eterna, que Santo Tomás entresacó de la obra *De libero arbitrio.* Cicerón es también citado, aunque no parece profundo su influjo y extraña no ver citado el *De legibus,* por lo que puede pensarse si su influencia no fue indirecta, a través de San Agustín. Y es también imprescindible para conocer el origen de algunas ideas de este tratado la obra de San Isidoro, del que se cita sobre todo el libro V de las *Etimologías* (c.630).

De los autores más próximos a él, posiblemente tuvo en cuenta las doc-

trinas de San Alberto, su maestro, y puede pensarse que conoció la *Suma* del franciscano Alejandro de Hales, quien incorporó la materia de la ley y la trató ampliamente en la tercera parte[1].

Santo Tomás había expuesto algunos aspectos parciales de la teoría de la ley en obras anteriores a la *Suma.* Así, lo referente a la ley escrita y la antigua está tratado en *In Sent.* III d.37 y 40. Del gobierno de Dios que nos instruye por la ley se habla en *Cont. Gentes* III c.111-146. Las bienaventuranzas como ley nueva se comentan en *In Mt.* 5. De la ley de la gracia se habla en *Compend. theol.* 143. Y del derecho natural y legal, en *In Ethic.* V lect.12. Posteriormente a estas cuestiones hay que leer también el tratado de la justicia, dentro de la parte especial de la moral en la *Suma,* y también lo que se dice sobre la ley al comentar la carta a los Romanos *(In Rom.* c.2 lect.3).

3. **Los conceptos principales de la teoría de la ley**

En la primera de las cuestiones dedicadas a la ley, Santo Tomás procede analizando los conceptos que integran una noción genérica de ley y, al fin de la cuestión, nos compendia estos elementos en una definición válida para toda forma de ley y que es: «dictamen de la razón en orden al bien común, promulgado por quien tiene el cuidado de la comunidad» (a.4); definición que parece pensada para la ley civil, pero que es análogamente verificable en cualquier forma de ley.

Las piezas que integran esta definición son las siguientes:

1. *La ley como acto prescriptivo de la razón.*— Santo Tomás deja sentada desde el principio la índole normativa de la ley. Esta es, ante todo, una medida y regla de las acciones humanas. Y, como toda medida conlleva un juicio de comparación, es la razón humana la que establece esa norma. Por otra parte, el aspecto mensurador y prescriptivo de la conducta humana está en el término agustiniano de *ordinatio.* Tal concepto es explicado, a lo largo de los artículos, como regla, prescripción, intimidación, medida, proposición de la razón... En efecto, a lo largo de toda la parte moral de la *Suma* está presente la idea de que es la razón la que asigna los fines a las acciones humanas. Así resulta que, al hacer de la ley un acto de la razón humana, cierra el paso a todo voluntarismo legal —tan aceptado luego por la escolástica tardía— y a todo decisionismo estatal o positivismo jurídico, que tan presentes están en la filosofía jurídica del siglo pasado. Para Santo Tomás la ley no se justifica más que por la vía racional, como dictamen prudencial impuesto a personas libres en busca de un determinado bien social. Y esto lo comprueba Santo Tomás por la etimología de la palabra ley, que, según él, vendría de «ligar» nuestras acciones a una regla determinada, etimología que él tomó de Guillermo de Auvernia (f 1249) y que es más una explicación didáctica que una etimología rigurosa.

Pero ¿cuál es la característica del acto legislador de la razón? Su mejor

[1] Cf. O. LOTTIN, *Le Droit Naturel chez saint Thomas d´Aquin et ses prédécesseurs* (Bruges [2]1931); M. GRABMANN, *Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin:* Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 16 (1922-23) 12-53.

descripción será entenderlo como un acto de imperio o prescripción. En la filosofía de Santo Tomás, el acto de imperio *(imperium)* es el primer paso de la razón práctica al ejecutar lo deliberado, tanto si el ejecutor es uno mismo como si es otro (imperio de autoridad): «por el imperio se intima o se expresa a alguien hacer una cosa, lo cual es propio de la razón», había dicho hablando de los actos humanos (q.17 a.1). El imperio es el acto terminativo de la prudencia (I-II q.18 a.1). Al proceder así, se excluye del concepto de ley todo lo arbitrario, la exigencia de una obediencia ciega o el despotismo autoritativo, ya que la ley está condicionada siempre por su índole de medio racional respecto a un fin social justo.

La ley es un principio racional, pero del orden práctico. Y la verdad práctica consiste en ajustar la acción a las exigencias de un fin propuesto por la razón (cf. I-II q.57 a.5 ad 3). La ley, en cuanto enunciado de la razón práctica, es regla de actos morales buenos y es ahí donde sustenta su fuerza impositiva; la ley es «razón directiva de actos a su fin», dirá sucintamente Santo Tomás (q.93 a.3). Así, pues, para él la ley, antes de ser mandamiento autoritativo, es proporción ajustada entre el fin justo de una sociedad y los actos convenientes y conducentes para ello: «acto proporcionado al fin» es el modo como él expresa la naturaleza de la ley *(In Sent.* II d.41 q.1 a.1 ad 4). La obligación, en consecuencia, acompaña a la ley, pero no como exigencia de una voluntad superior que se impone ciegamente, sino como exigencia ajustada de la normatividad al fin social que se promueve. La obligación dimana del juicio de la razón sobre la adecuación del acto imperado al fin social.

Este concepto de la ley como dictamen de la razón práctica está tomado directamente de San Agustín, pero sus orígenes están en la ética aristotélica. En sus comentarios a la *Ética* y *Política* de Aristóteles, Santo Tomás no destaca este aspecto tanto como en este lugar.

2. *El bien común como fin de la ley.*—La ley es prescripción de un acto proporcionado al fin social. Esto significa, en primer lugar, que la ley es un elemento de la vida social y parte sólo de la vida moral total. Y, en segundo lugar, que, cuantas sean las formas de asociación de los hombres, habrá tantas formas de fin social o de bien común y, consiguientemente, de leyes. Tendremos entonces una ley civil propia de la sociedad política de los hombres, y otra ley que corresponde a toda la creación, cuyo bien común es el mismo Dios. Y la diferencia que media entre estos dos tipos de bien común dará razón de la enorme distancia que hay entre la ley civil y la ley eterna. Y habrá, además, una ley propia de la sociedad sobrenatural, que es la Iglesia, pues hay también un bien común propio de la sociedad de los creyentes. Así, pues, la moción de Dios por la ley responde a la naturaleza social del hombre.

El concepto de bien común expresa la finalidad de toda sociedad y el conjunto de bienes que sólo ella puede promover y activar. Y es claro que la bondad divina, en cuanto participada por toda la creación, dará lugar a una sociedad y a un tipo de leyes diverso del de la sociedad política temporal. Y, aunque ya antes había quedado establecido que no hay más que un fin último o bien común absoluto de la vida humana, hay, sin embargo,

muchos fines particulares y limitados del hombre en su condición social, los cuales darán lugar a otras tantas formas de leyes en orden a esos fines o bienes comunes. De este modo, Santo Tomás integró en su teología moral —que versa sobre el fin último del hombre, como sabemos— el tratado de las leyes políticas de los pueblos —que versa sobre la justicia de la ley civil humana—, tal como lo conoció en la ética aristotélica.

Por lo demás, para una detallada comprensión de la teoría del bien común en Santo Tomás, el lector debe recurrir también al tratado de la justicia legal, que es la virtud que inclina a la prosecución del bien común (I-II q.60 a.3 ad 2; II-II q.58 a.6) y al tratado de la prudencia política, que es la virtud intelectual de elección del justo medio respecto al bien común político (II-II q.47 a.11).

3. *La autoridad como causa eficiente de la ley.*—La ley, como precepto en orden al bien común, es fruto de quien tiene la autoridad. Esto es una consecuencia del principio metafísico de que el orden de los agentes debe corresponderse al orden de fines: «ordenar al fin compete a aquel a quien afecta en propiedad ese fin» (q.90 a.3). Esto no es más que decir que la persona privada como tal no es causa de la ley, sino la persona pública o la multitud asociada en vista al bien común (ibid.). Es sólo la función pública *(ratio publica)* la que puede dictar leyes, decían los escolásticos; hoy a esto se denomina la soberanía legal. Pero hay que tener cuidado de no desbordar este principio filosófico y hacer aquí que Santo Tomás tome partido por una u otra concepción del poder político, que ni estaba en su mente ni en los planteamientos de aquel tiempo.

De igual modo, los continuadores de Santo Tomás se envolvieron aquí en una interminable discusión acerca de si la promulgación de la ley pertenece a la esencia de la ley o no. A nuestro juicio, se equivocan quienes arguyen en pro de la esencialidad de la promulgación por el hecho de que Santo Tomás introduce la promulgación en la definición de ley. Esto no obedece a otro motivo que el de repetir la autoridad de Graciano, quien había hecho de la promulgación el constitutivo de la obligatoriedad de las leyes.

4. Tipos de leyes estudiados por Santo Tomás

1. *La ley eterna*

Al introducir en primer lugar la ley eterna, no piense el lector que se trata de motivar la obediencia a las leyes viendo a Dios detrás de cada ley. Aquí no se justifica el contenido de las leyes, sino la explicación de cómo en el gobierno de Dios se realiza el concepto análogo de ley o, como explica Santo Tomás, cómo «la índole del gobierno divino... tiene carácter de ley» (q.91 a.1).

Este tema está tomado de San Agustín, quien lo formuló brevemente en estas palabras: «ley eterna es la razón y la voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo»[2]. Santo Tomás modificó su

[2] *Contra Faustum* l.22 c.27; cf. *De libero arbitrio* l.1 c.6; *De vera religione* c.31.

sentido al ver en estas palabras, no una definición básica de la ley, sino el arquetipo formal de la definición por él dada, aunque ésta mantiene lo sustancial del concepto. Como dice O. Lottin: «la ley eterna en Santo Tomás es uno de los capítulos de su moral donde se mantiene más fielmente el genio del pensamiento agustiniano»[3].

La ley divina es, pues, el modelo de todo ordenamiento racional de las cosas. Y la providencia divina es un concepto análogo a éste, pues mientras que la ley eterna subraya la expresión genérica de orden *(summa ratio,* de San Agustín) y del movimiento al fin (cf. I q.22 a.2), la providencia mira más directamente al orden particular de cada cosa creada.

Este concepto amplio de ley eterna, identificado con el gobierno divino de toda la creación, sobre todo la racional, justifica que este concepto pase a ser un concepto central de la moral tomista. Toda regla de la razón humana deriva de la ley eterna (q.14 a.4) y el bien y el mal se dicen de la razón conforme o no con la ley eterna[4], de tal modo que la ley eterna es el fundamento moral de toda ley (cf. q.93 a.6). Esto es una concepción novedosa de la *Suma de Teología,* pues en la *Suma contra Gentiles* el concepto de ley eterna se reducía a estudiar a Dios como autor de las leyes divino-positivas.

2. *La ley natural humana*

O. Lottin propone que el primero que introdujo el estudio de la ley natural en la teología fue Guillermo de Auxerre, quien la definió como el fin de todas las virtudes morales. A partir de él, hubo dos problemas sumamente debatidos entre los tratadistas y que son el motivo de varios artículos de Santo Tomás en estas cuestiones; a saber, si esa ley natural es un acto o un hábito de la razón y cuáles son sus preceptos.

El punto de partida de las enseñanzas del Doctor Angélico sobre la ley natural es el siguiente: la ley natural son los primeros principios del orden moral, los cuales son inmediatamente percibidos por la razón del hombre y captados como su bien específico. La ley natural, por tanto, se asemeja a los primeros principios indemostrables del conocimiento especulativo, y la universalidad de su aprehensión corre paralela a la universalidad de la aprehensión del ente por la razón especulativa. Con esta postura rechazaba cualquier forma de innatismo de la ley natural y justificaba por qué la ley natural puede llamarse «participación de la ley eterna en la creatura racional», o «impresión de la ley divina en el hombre» (q.91 a.2).

Y ¿cuáles son los preceptos de esa ley natural? Santo Tomás los describe como los preceptos que responden a las tendencias connaturales al bien moral y que son enunciados como tales por la razón: «por la inclinación natural al acto y al fin congruentes con la naturaleza», según dice en términos muy precisos, pero que hay que entender desde su filosofía (q.91 a.2). Y detecta

[3] *La loi éternelle chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs,* en *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles* II (Louvain 1948) p.67.

[4] *De Malo* q.2 a.4: «Bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem».

tres tendencias naturales, origen de los tres preceptos básicos de la ley natural: la tendencia al bien de la conservación del ser humano (precepto de respeto a la vida); la tendencia al bien de la especie humana o a la procreación y educación de la prole (precepto respecto al matrimonio uno e indisoluble) y tendencia al conocimiento de la verdad y a la vida social (precepto de búsqueda de la verdad e igualdad de los deberes sociales). Y no es que las mismas inclinaciones sean leyes —hay también inclinaciones al pecado o la ley del pecado—, sino más bien que la sindéresis lee e interpreta esas inclinaciones a un bien racional como leyes primarias del orden moral. Y estas leyes podrían, a su vez, resumirse en el principio formal que sustenta todo el orden moral humano: el bien conforme a la razón debe ser hecho, y el mal, evitado.

Pero la ley natural no está limitada a este primer dato intuitivo. La razón puede avanzar en la formulación de nuevos preceptos que integrarán la compleja ley natural; así sucede, por ejemplo, con las conclusiones de la ciencia moral. Por ello afirma el autor: «todo lo que se sigue como conclusión de lo que es justo por naturaleza, es también justo según la naturaleza»[5].

3. *La ley positiva humana*

Aunque en la letra del texto no se la llame así, se trata del estudio de la ley política humana, que se desenvuelve en dos terrenos: el de la sociedad temporal y terrena, y el de la sociedad sobrenatural de la Iglesia, que fue precedida de la sociedad teocrática del pueblo de Israel.

Las fuentes principales de estas cuestiones son la *Ética* y la *Política* de Aristóteles, junto con los juristas romanos, leídos a través de San Isidoro, quien profusamente es citado aquí. Pero este sumo respeto a San Isidoro ocasiona importantes ambigüedades y dificultades a los lectores de Santo Tomás, como ocurre en el caso del concepto del *ius gentium* y en la identificación de la ley natural con el instinto animal. El lector deberá estar atento a distinguir la doctrina genuina de Santo Tomás de lo que no es más que respetuosa referencia a las palabras de San Isidoro.

La justificación básica de la ley positiva, para Santo Tomás, está en que la ley natural no alcanza a regular todo el espectro de la vida social humana. Hay que añadir, pues, *ex humana industria,* como dice el autor, otras normas que completen la ley natural. Tales normas no serán conclusiones de los principios de la moral natural, sino determinaciones particulares de las exigencias de la razón natural, de modo análogo a como el arte concreta en formas tangibles la idea artística.

Es a este propósito como Santo Tomás introduce en la *Suma* múltiples cuestiones de filosofía política discutidas en la vida académica del siglo XIII: obligatoriedad de las leyes injustas; si las leyes civiles deben prohibir todo lo malo moralmente o, en otros términos, si cabe una tolerancia del mal

[5] *In Ethic.* V lect.12 n.1023.

moral en la vida social; las condiciones para un prudente cambio de legislación, etc. Estas soluciones deberán leerse y juzgarse en referencia a las coordenadas históricas del tipo de sociedad política que él conoció —una sociedad unitaria, estable y confesional, donde la Iglesia era el motivo aglutinante del orden político— y en referencia al limitado horizonte que aquellos hombres tenían de la historia de los pueblos y de la etnografía.

Y queda hablar de la ley positiva divina, a la que están dedicadas las

BIBLIOGRAFÍA

G. ABBÀ, *Lex et Virtus. Studi sull'evolucione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino* (Roma 1983).
J. M. AUBERT, *Le Droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas* (París 1955).
R. AZAGRA, *La ley natural, don divino y conquista humana en los escritos de Sto. Tomás:* Escritos del Vedat 1 (1971) 137-205.
O. J. BROWN, *Natural rectitude and divine law in Aquinas. An approach to an integral interpretation of the thomistic doctrine of law* (Leiden 1981).
J. CARRERAS Y ARAÑÓ, *Filosofía de la ley según Sto. Tomás de Aquino* (Madrid 1919).
P. M. FARRELL, *Sources of St. Thomas Concept of Natural Law:* The Thom. 20 (1957) 237-294.
C. FERNÁNDEZ-ALVAR, *La ley de Sto. Tomás de Aquino. Versión y notas explicativas* (Ed. Labor, 1936).
E. GALÁN Y GUTIÉRREZ, *Ius Naturae,* vol.2 (Madrid 1961) c.4-12.
E. GARCÍA ESTÉBANEZ, *Estudio sobre el concepto de norma natural en Sto. Tomás:* Estudios Filosóficos 23 (1974) 5-45; 309-384.
U. KÜHN, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Göttingen 1965).
L. LACHANCE, *Le concept de droit selon Aristote et Sainte Thomas* (Montréal M948). Traduc.: *El concepto de derecho según Aristóteles y Sto. Tomás* (Buenos Aires 1953).
O. LOTTIN, *Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs* (Bruges ²1931).
— *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles* t.2 (Louvain 1948) p.9-100.
J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (Paris 1947). Traduc.: *Los derechos del hombre y la ley natural* (Buenos Aires 1961).
P. M. VAN OBERBEKE, *La loi naturelle et le droit naturel selon saint Thomas:* Rev. Thom. 57 (1957) 52-78; 450-495.
A. OSUNA, *Pervivencia del pensamiento iusnaturalista clásico* (Salamanca 1970).
A. PAGLIARU, *Il concetto di legge secondo S. Tommaso:* Rivista Intern. di Filosofía del Diritto 34 (1957) 442-463.
R. PIZZORNI, *La «lex aeterna» come fundamento ultimo del diritto secondo S. Tommaso:* Aquin. 4 (1961) 57-109.
— *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino* (Roma 1968).
S. RAMÍREZ, *El derecho de gentes* (Madrid 1955).
C. SORIA, *La esencia de la ley según Sto. Tomás:* Estudios Filosóficos 5 (1956) 131-158.

CUESTIÓN 90

De la esencia de la ley

A continuación debemos tratar de los principios exteriores[a] de nuestros actos (cf. q.49 introd.). Ahora bien, el principio exterior que nos inclina al mal es el diablo, de cuya tentación ya hemos hablado en la primera parte (q.114), y el principio exterior que nos mueve al bien es Dios, que nos instruye mediante la ley y nos ayuda mediante la gracia. Por lo cual tenemos que tratar ante todo de la ley, y luego de la gracia (q.109). Acerca de la ley debemos estudiar, en primer lugar, la ley en común, y luego en sus partes (q.93). En lo que se refiere a la ley en común, tres son los aspectos que se ofrecen a nuestra consideración: primero, su esencia; luego, sus clases (q.91) y en tercer lugar, sus efectos (q.92).

Sobre la esencia de la ley hay que dilucidar estos cuatro puntos:

1. La ley, ¿pertenece a la razón?—2. Del fin de la ley.—3. De la causa de la ley.—4. De la promulgación de la ley.

ARTÍCULO 1

La ley, ¿pertenece a la razón?

Objeciones por las que parece que la ley no pertenece a la razón.

1. El Apóstol dice en Rom 7,23: *Siento otra ley en mis miembros,* etc. Pero lo que atañe a la razón no se encuentra en los miembros, puesto que la razón no utiliza órgano corporal. Luego la ley no es cosa de la razón.

2. En la razón no hay más que potencia, hábitos y actos. Pero la ley no es la potencia misma de la razón. Tampoco es un hábito de esta potencia, porque los hábitos de la razón son las virtudes intelectuales, de las que ya hemos hablado (q.57). Ni es un acto de la razón, pues si así fuera, al cesar el acto —como sucede, por ejemplo, durante el sueño— cesaría la ley. Luego la ley no es algo que pertenezca a la razón.

3. La ley mueve a quienes le están sometidos a obrar rectamente. Pero mover a obrar, hablando propiamente, es cosa de la voluntad, como consta por lo ya dicho (q.9 a.1). Luego la ley no pertenece a la razón, sino más bien a la voluntad. Y así lo entiende también el Jurisconsulto cuando dice[1]: *Lo que place al príncipe tiene fuerza de ley.*

1. *Dig.* lib.l tit.4 leg.1: «Quod principali placuit» (KR 1,35a). Los *Digesta* o *Pandectae* son la primera de las cuatro colecciones en que, por encargo del emperador Justiniano (528-565), se recogió la antigua legislación romana, formando el *Corpus iuris civilis.* Son una recopilación de fragmentos de los jurisconsultos romanos, de los que indican el autor y la obra. Santo Tomás cita esta obra por referencia al «Iurisperitus» o Jurisconsulto.

---

a Aquí el término «principios» no se refiere a las verdades fundamentales del orden moral, sino a las realidades que, de alguna manera, influyen en la bondad o malicia del acto humano. Y no son los principios constitutivos del acto humano —de los que ya se ha hablado antes—, sino los principios externos a la esencia del acto mismo, pero que tienen influjo en él. Dejando aparte la tentación del diablo al mal, queda sólo Dios como principio externo al acto humano, y Él actúa dándonos a conocer su ley por la inteligencia o elevando nuestra voluntad por la gracia.

En cambio está que a la ley compete mandar y prohibir. Pero todo acto de imperio es propio de la razón, como ya expusimos (q.17 a.1). Luego la ley pertenece a la razón.

Solución. *Hay que decir:* La ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues *ley* deriva de *ligar*[2]; porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos (q.1 a.1 ad 3), constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin[b], y el fin es, según enseña el Filósofo[3], el primer principio en el orden operativo. Pero lo que es principio en un determinado género es regla y medida de ese género, como pasa con la unidad en el género de los números y con el movimiento primero en el género de los movimientos. Síguese, pues, que la ley es algo que pertenece a la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siendo la ley una especie de regla y medida, se dice que se encuentra en algo de dos maneras. Primera, como en el principio mensurante y regulador. Y ya que medir y regular es propio de la razón, de esta manera la ley sólo se encuentra en la razón. Segunda, como en lo medido y regulado. Y de este modo se encuentra en todas las cosas que obedecen a alguna inclinación consiguiente a una ley; de donde resulta que cualquier inclinación debida a una ley puede llamarse ella misma ley, aunque no esencialmente, sino por participación. Y es así como la inclinación de los miembros a la concupiscencia es llamada *ley de los miembros*[4].

2. *A la segunda hay que decir:* Así como en los actos exteriores podemos distinguir la operación y la obra, por ejemplo, la edificación y el edificio, así en las operaciones de la razón cabe distinguir también su acto, que consiste en entender y discurrir, y lo producido por este acto. Hablando de la razón especulativa, este producto es triple: primero, la definición; segundo, la enunciación; tercero, el silogismo o argumentación. Ahora bien, como la razón práctica emplea, a su vez, una especie de silogismo ordenado a la operación, según dijimos arriba (q.13 a.3; q.76 a.1; q.77 a.2 ad 4), siguiendo la doctrina del Filósofo en *Ethic.*[5], debemos encontrar en la misma razón práctica algo que sea respecto de la operación lo que en la razón especulativa son las proposiciones respecto de la conclusión. Y estas proposiciones universales de la razón práctica, ordenadas a la operación, son precisamente la ley[c], bien que sean consideradas en acto por la razón, bien que sólo se encuentren en ella de manera habitual.

3. *A la tercera hay que decir:* El poder de mover que tiene la razón lo recibe de la voluntad, según ya dijimos (q.17 a.1),

2. Esta falsa etimología la recoge Santo Tomás de una tradición medieval, de la que hay huellas también en la *Summa Lipsiensis* y en las obras de San Buenaventura y de San Alberto Magno. 3. ARISTÓTELES, *Phys.* 1.2 c.2 n.9 (BK 200a22): S. TH., lect.15; *Eth.* 1.7 c.8 n.4 (BK 1151a16): S. TH., lect.8. 4. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.2 dist.30 c.8 (QR I 464). Cf. Rom 7,23. 5. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 1147a24).

b La índole racional de toda ley deriva de que la ley es un acto de imperio, el cual no es otra cosa que «un acto de la razón, ya que quien impera ordena a otro hacer una cosa intimándole la orden» (1-2 q.17 a.1). Y esta acción de impulsar a un fin correcto, imponiendo el medio conducente a él, es fruto de la razón. Y el acto de preceptuar la ley es un principio impulsor del acto bueno. Santo Tomás explica esta naturaleza de la ley por la etimología de la palabra ley, que derivaría de «ligar», pero no es una terminología acertada y hoy se dice que la verdadera etimología viene de una raíz indoeuropea *(lagh),* con la idea de establecer o determinar. Así pues, con esta explicación al inicio del tratado de la ley, se deja sentado que la razón es la regla suprema del orden moral. Cf. E. LIO, *Annotazioni al testo riportato de S. Tommaso (1-2 q.90 a.1): «lex dicitur a ligando»:* Divinitas 1 (1957) p.372-395.

c Las leyes son las proposiciones básicas del orden de la razón práctica, al igual que las proposiciones inmediatas lo son en el orden de la razón especulativa. Como la razón práctica es causativa de las cosas, la ley es principio de actos morales ordenados al fin. En este mismo texto, Santo Tomás toma partido por la tesis de que la ley es un efecto de la actividad de la razón *(aliquid operatum, constitutum)* y no la misma actividad de la razón, como enseñaban otros maestros. Son, pues, las leyes «proposiciones de la razón práctica ordenadas a la operación».

pues cuando alguien quiere el fin es cuando la razón dispone acerca de los medios que a él conducen. Pero para que el querer de la voluntad respecto de estos medios tenga valor de ley, es necesario que esté regulado por la razón. Y en este sentido hay que entender aquello de que la voluntad del príncipe tiene fuerza de ley. De lo contrario, la voluntad del príncipe, más que ley, sería iniquidad.

ARTÍCULO 2

La ley, ¿se ordena siempre al bien común?

Infra q.95 a.4; q.96 a.1; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª2 ad 5; *In Ethic.* 5 lect.2.

Objeciones por las que parece que la ley no siempre se ordena al bien común como a su fin.

1. A la ley compete mandar y prohibir. Pero los mandatos versan sobre bienes singulares. Luego no siempre el fin de la ley es el bien común.

2. La ley dirige al hombre en sus acciones. Pero los actos humanos se ejercen sobre cosas particulares. Luego la ley se ordena al bien particular.

3. Dice San Isidoro en su obra *Etymol.*[6]: *Si la ley recibe su consistencia de la razón, será ley todo lo que la razón establezca.* Pero la razón establece no sólo lo que mira al bien común, sino también lo que se refiere al bien privado. Luego la ley no se ordena sólo al bien común, sino también al bien privado individual.

En cambio está lo que dice San Isidoro en V *Etymol.*[7]: *La ley no ha sido escrita para provecho particular de nadie, sino para utilidad común de los ciudadanos.*

Solución. *Hay que decir:* Hemos visto (a.1) que la ley, al ser regla y medida de los actos humanos, pertenece a aquello que es principio de estos actos. Pero así como la razón es principio de los actos humanos, también hay en la razón misma algo que es principio de todo lo demás, a lo cual, por tanto, ha de responder la ley de manera principal y primaria. Ahora bien, el primer principio en el orden operativo, del que se ocupa la razón práctica, es el último fin. Y, como el último fin de la vida humana, según ya vimos (q.2 a.7; q.3 a.1; q.69 a.1), es la felicidad o bienaventuranza, síguese que la ley debe ocuparse primariamente del orden a la bienaventuranza. Además, la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta. Luego es necesario que la ley se ocupe de suyo del orden a la felicidad común. De ahí que el Filósofo, en la sobredicha[8] definición de las cosas legales, haga mención tanto de la felicidad como de la comunidad política. Dice, en efecto, en V *Ethic.*[9] que *llamamos cosas legales justas a las que promueven y conservan la felicidad y todos sus requisitos en la convivencia política,* teniendo en cuenta que la comunidad perfecta es la ciudad, como también se dice en I *Politic.*[10]

Por otra parte, lo que realiza en grado máximo la noción común de un género es causa y punto de referencia de todo lo demás de ese género. Por ejemplo, el fuego, que es lo sumo en el género de lo cálido, es causa del calor en los cuerpos mixtos, y éstos no se dicen cálidos sino en la medida en que participan del fuego. De donde se sigue que, como la ley se constituye primariamente por el orden al bien común, cualquier otro precepto sobre actos particulares no tiene razón de ley sino en cuanto se ordena al bien común. Se concluye, pues, que toda ley se ordena al bien común .

6. L.2 c.10: ML 82,130; 1.5 c.3: ML 82,199. 7. C.21: ML 82,203. Cf. 1.2 c.10: ML 82,130. Cf. también ARISTÓTELES, *Eth.* 1.5 c.1 n.13 (BK 1129b17). 8. Ver la nota 7 relativa al *En cambio.* Parece que Santo Tomás pensó aducir allí la autoridad de Aristóteles, decidiéndose de hecho por la de San Isidoro. 9. ARISTÓTELES, c.1 n.13 (BK 1129b17); S. TH., lect.2. 10. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1252a5): S. TH., lect.1.

d Fundado en la autoridad de San Isidoro, que hacía del bien común de los ciudadanos el fin de la ley (sed cont.), construye toda una teoría acerca de la esencial referibilidad de toda ley al bien común de la sociedad. En el orden práctico, la intención del fin último es el comienzo de la actividad. Y ya antes se determinó que ese fin último es la bienaventuranza, por lo cual tenemos que la ley, que ordena a ese fin último, tiene un puesto relevante en la vida moral. La novedad de este artículo es la conexión establecida entre el fin último de la bien-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por precepto se entiende la aplicación de la ley a las cosas que la ley regula. Y como la ordenación al bien común, que es propia de la ley, es aplicable a fines individuales[e], de ahí que se den también preceptos sobre algunas cosas particulares.

2. *A la segunda hay que decir:* Las operaciones se ejercen, ciertamente, sobre cosas particulares; pero éstas pueden ser referidas al bien que llamamos común no ya con comunidad de género o de especie, sino con comunidad de finalidad, en cuanto se llama bien común a lo que es un fin común.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como nada hay firme en el ámbito de la razón especulativa a no ser por reducción a los primeros principios indemostrables, así nada hay consistente en el terreno de la razón práctica sino por reducción al fin último, que es el bien común. Mas lo que la razón establece de este modo tiene carácter de ley.

ARTÍCULO 3

¿Puede un individuo particular crear leyes?

Infra q.97 a.3 ad 3; 2-2 q.50 a.1 ad 3.

Objeciones por las que parece que la razón de uno cualquiera basta para instituir las leyes.

1. El Apóstol dice en Rom 2,14: *Cuando los gentiles, que carecen de ley, guiados por la razón natural, cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos son su propia ley.* Y esto lo dice de todos en general. Luego cualquiera puede darse a sí mismo leyes.

2. Según dice el Filósofo en II *Ethic.* [11], *la intención del legislador es inducir a los hombres a la virtud.* Pero cualquier hombre puede inducir a otro a la virtud. Luego la ley puede ser dada por la razón de cualquier individuo particular.

3. Así como el jefe del Estado es quien gobierna en su país, así el padre de familia es quien gobierna en su casa. Pero el jefe del Estado puede dar leyes en sus dominios. Luego cualquier padre de familia puede instituir leyes en su casa.

En cambio está lo que dice San Isidoro en el libro de las *Etimologías*[12], de acuerdo con lo que se lee en el *Decreto* dist.2[13]: *La ley es una determinación del pueblo sancionada por los ancianos junto con la plebe.* Luego las leyes no puede hacerlas uno cualquiera.

Solución. *Hay que decir:* La ley propiamente dicha tiene por objeto primero y principal el orden al bien común. Pero ordenar algo al bien común corresponde, ya sea a todo el pueblo[14], ya a alguien que haga sus veces. Por tanto, la institución de la ley pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona pública que tiene el cuidado del mismo. Porque también en cualquier otro ámbito de co-

11. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1123b3): S. TH., lect.1. 12. L.5 c.10: ML 82,200. 13. GRACIANO, *Decretum* p.1 dist.2 can.1: «Lex est» (RFI.3). El *Decreto* es un compendio de leyes eclesiásticas compuesto por el monje camaldulense Graciano (c.1170). En él se recogen, en este caso, las palabras de San Isidoro. 14. Santo Tomás suele designar el conjunto de los súbditos de la sociedad civil con el hombre de «multitudo». Aquí traducimos generalmente esta palabra por «pueblo», y en algún caso por «masa» o por «comunidad».

---

aventuranza y el aspecto comunitario de la felicidad humana *(felicitas communis),* indicando así que el fin último del hombre es el bien común, el cual, para el teólogo, no es otro que Dios. Pero este razonamiento filosófico le sirve al autor para conectar con un tema central de la filosofía aristotélica: el bien común de la sociedad política es el fin último de sus miembros, y la ley es el medio de tender a ese fin último político. Queda así establecida una continuidad entre la verdad de la teología moral cristiana y la verdad de la filosofía política aristotélica.

e Detrás de toda ley hay siempre una búsqueda del bien social general, aunque los actos regulados sean conductas individualizadas. Y como la idea de fin recubre muchos bienes concretos y particulares, habrá diversos tipos de leyes conforme sea el fin propio de cada sociedad, pero todos ellos deberán englobarse en el bien común absoluto de la bienaventuranza divina. Lo que para Aristóteles constituía el fin absoluto del hombre, para Santo Tomás, en cambio, no será más que el fin particular de la sociedad política humana, el cual está ordenado, a su vez, al fin total de la vida humana.

sas el ordenar a un fin compete a aquél de quien es propio este fin[f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya vimos (a.1 sol.1), la ley puede ser considerada no sólo en cuanto reside en su principio regulador, sino también en cuanto se encuentra por participación en el sujeto regulado. Y en este último sentido cada cual es la ley para sí mismo por cuanto participa del orden que emana de un principio regulador. De ahí que en el pasaje citado se añada (v.15): *Muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones.*

2. *A la segunda hay que decir:* Una persona privada no puede inducir eficazmente a la virtud: puede únicamente amonestar, pero si su amonestación no es atendida, carece de fuerza coactiva, fuerza que ha de tener, en cambio, la ley para que pueda inducir a la virtud con eficacia, según dice el Filósofo en X *Ethic*[15]. Esta fuerza coactiva radica en el pueblo o en la persona pública que lo representa, que puede por ello infligir penas, como más adelante expondremos (q.92 a.2 ad 3; 2-2 q.64 a.3). Luego sólo el pueblo o su mandatario pueden legislar.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el individuo es parte de la sociedad doméstica, así ésta forma parte del Estado, que es la sociedad perfecta, según se dice en I *Politic*[16]. Por tanto, como el bien del individuo no es un fin último, sino que está subordinado al bien común, síguese que el bien de la sociedad doméstica se ordena, a su vez, al bien del Estado o sociedad perfecta. En consecuencia, el que gobierna una familia puede, sin duda, dictar algunos preceptos o estatutos, pero nada que tenga propiamente el carácter de ley.

ARTÍCULO 4

La promulgación, ¿es esencial a la ley?

De verit. q.17 a.3; *Quodl.* 1 q.9 a.2

Objeciones por las que parece que la promulgación no es esencial a la ley.

1. La ley natural reviste en grado máximo el carácter de ley, y, sin embargo, no necesita promulgación. Luego la promulgación no pertenece a la esencia de la ley.

2. Lo propio de la ley es obligar a hacer algo o a abstenerse de hacerlo. Pero la ley no obliga solamente a aquellos ante quienes se promulga, sino también a los demás. Luego la promulgación no es esencial a la ley.

3. La obligación de la ley se extiende también al tiempo futuro, pues, según el derecho[17], *las leyes imponen necesidad en los asuntos futuros.* La promulgación, por el contrario, sólo alcanza a quienes la presencian. Luego no es esencial a la ley.

En cambio está lo que se dice en la dist.4 del *Decreto*[18]: *Las leyes quedan instituidas cuando son promulgadas.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (a.1), la ley se impone a los súbditos como regla y medida. Pero regla y medida no se imponen sino mediante su aplicación a lo que han de regular y medir. Luego, para que la ley tenga el poder de obligar, cual compete a su naturaleza, es necesario que sea aplicada a los hombres que han de ser regulados conforme a ella. Esta aplicación se lleva a cabo al poner la ley en conocimiento de sus destinatarios mediante la promulgación. Luego la promulgación es necesaria para que la ley tenga fuerza de tal[g].

15. ARISTÓTELES, c.9 n.12 (BK 1180a20): S. TH., lect.14. 16. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1252a5): S. TH., lect.1. 17. *Codex* l.1 tit.14 leg.7 «leges» (KRI 68a). El *Codex* es otra de las cuatro colecciones de la compilación de Justiniano. El texto aquí citado se refiere a la no retroactividad de las leyes. 18. GRACIANO, *Decretum* p.1 dist.14 append. ad can.3: «In istis» (RFI.6).

---

f La ley, como precepto en orden al fin, sólo puede ser promulgada por quien tiene la función pública de buscar ese fin. Tenga quien tenga la autoridad, siempre el legislador será un representante de la totalidad de la sociedad. Pero se equivocaría quien viera en estas palabras una concepción rousseauniana del poder legislativo o una teoría política de que la autoridad es siempre una delegación del pueblo. El concepto que aquí expone Santo Tomás es aplicable tanto a la sociedad política como a la sociedad eclesiástica, en la que, evidentemente, la autoridad no es una delegada del pueblo.

g La ley, como principio práctico, necesita ser conocido por los súbditos para que pueda

Y así, de las cuatro conclusiones establecidas se puede inferir la definición de la ley, la cual no es sino una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La promulgación de la ley natural consiste en el hecho mismo de que Dios la implantó en las mentes de los hombres para que así la pudieran conocer naturalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Los que no asisten a la promulgación de una ley están obligados a observarla en cuanto, una vez promulgada, la conocen, o pueden conocerla, por medio de otros.

3. *A la tercera hay que decir:* La promulgación actual se extiende al futuro merced a la permanencia de la escritura, que es, en cierto modo, una continua promulgación. Por eso dice San Isidoro en II *Etymol.*[19] que *el nombre de ley procede de leer, porque está puesta por escrito.*

19. C.10: ML 82,130. Cf. 1.5 c.3.

---

ser obedecida. En el orden jurídico, esto entraña el concepto de promulgación o manifestación externa de la ley por la autoridad. El *Decreto* de Graciano había hecho equivalente validez de la ley y promulgación. Pero la tradición escolar posterior introdujo aquí una célebre disputa acerca de si la promulgación es mera condición para la existencia de la ley o es parte esencial suya. Los códigos modernos exigen siempre alguna forma concreta de promulgación para la validez de las leyes.

CUESTIÓN 91

De las distintas clases de leyes

Seguidamente debemos tratar de las clases de leyes (cf. q.90 introd.), sobre lo cual se plantean estos seis interrogantes:

1. ¿Existe una ley eterna?—2. ¿Hay una ley natural?—3. ¿Existe una ley humana?—4. ¿Se da una ley divina?—5. ¿Esta es única o múltiple?—6. ¿Existe una ley del pecado?

ARTÍCULO 1

¿Existe una ley eterna?

Infra q.93 a.1.

Objeciones por las que parece que no existe una ley eterna.

1. Toda ley se impone a alguien. Pero nadie existió desde la eternidad a quien se pudiera imponer la ley, pues sólo Dios existió eternamente. Luego no hay ninguna ley eterna.

2. La promulgación pertenece a la esencia de la ley. Pero la promulgación no pudo hacerse desde la eternidad, pues no había nadie eterno a quien promulgarla. Luego ninguna ley puede ser eterna.

3. La ley dice orden a un fin. Mas nada eterno puede ordenarse a un fin, pues lo único eterno es el fin último. Luego ninguna ley es eterna.

En cambio está lo que San Agustín dice en I *De lib. arb.*[1]: *La ley llamada razón suprema no puede menos de aparecer a cualquier ser inteligente como inmutable y eterna.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2; a.3.4), la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón práctica existente en el príncipe que gobierna una comunidad perfecta. Pero, dado que el mundo está regido por la divina providencia, como expusimos en la *Parte I* (q.22 a. 1.2), es manifiesto que toda la comunidad del universo está gobernada por la razón divina. Por tanto, el designio mismo de la gobernación de las cosas que existe en Dios como monarca del universo tiene naturaleza de ley. Y como la inteligencia divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepto es eterno, según se dice en Prov 8,23, síguese que la ley en cuestión debe llamarse eterna[a].

Respuesta de las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las cosas que no existen en sí mismas tienen existencia en Dios, por cuanto él las conoce y dispone de antemano, según aquello de Rom 4,17: *Llama a las cosas que no son lo mismo que a las que son.* Y así, la concepción eterna de la ley divina reviste la condición de ley eterna en cuanto es ordenada por Dios al gobierno de todo aquello que él previamente conoce.

2. *A la segunda hay que decir:* La promulgación puede hacerse de palabra y por escrito, y de ambas maneras es promulgada la ley eterna si se la mira del

1. C.6: ML 32,1229.

---

a La noción análoga de ley se realiza, como en primer analogado, en la ley de Dios. El tema de una «ley eterna» viene desde el estoicismo y la propuso abiertamente Cicerón *(De leg.* 2,4), de quien la tomó San Agustín, que es aquí el directo inspirador de Santo Tomás. Pero éste le añade una explicación personal que ni siquiera coincide con la agustiniana. Para ello la asimila al concepto de providencia divina y viene a ser como las leyes de la providencia a las que está sometida toda la creación. La providencia, en efecto, es el gobierno de todo lo creado y su ordenación al fin último de la gloria divina, lo cual es un concepto muy afín al de ley eterna. Y la providencia es eterna como lo es la misma sabiduría creadora de Dios. Por lo demás, en este artículo sólo se habla de la existencia de tal ley; lo referente a su naturaleza está en la cuestión 93.

lado de Dios que la promulga, porque eterna es la Palabra divina y eterna es la escritura del libro de la vida. Considerada, en cambio, del lado de la criatura que la ha de oír o ver, la promulgación no puede ser eterna[b].

3. *A la tercera hay que decir:* La ley dice orden a un fin en un sentido activo, o en cuanto ordena determinadas cosas a su fin; pero no en sentido pasivo, como si la ley misma se ordenara a un fin. Esto sólo sucede accidentalmente en los legisladores cuyo fin es exterior a ellos mismos y tienen que ordenar también sus leyes a este fin. Pero el fin del gobierno divino es el mismo Dios y su ley también se identifica con Él. Por consiguiente, la ley eterna no se ordena a otro fin.

ARTÍCULO 2

¿Existe en *nosotros una ley natural?*

In Sent. 4 d.33 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que no existe en nosotros ley natural alguna.

1. El gobierno del nombre está suficientemente atendido con la ley eterna, pues dice San Agustín en I *De lib. arb.*[2] que *la ley eterna es aquella en virtud de la cual todas las cosas se hallan perfectamente ordenadas.* Mas la naturaleza no abunda en lo superfluo, como tampoco falta en lo necesario. Luego no se da en el hombre una ley natural.

2. La ley, como ya dijimos (q.90 a.2), ordena los actos del hombre a su fin. Pero esta ordenación no brota de la naturaleza, como sucede en las criaturas irracionales, que sólo obran por un fin en virtud de su apetito natural; sino que el hombre lo hace mediante la razón y la voluntad. Luego en el hombre no hay ley natural alguna.

3. Cuanto uno es más libre tanto menos está sujeto a la ley. Pero el hombre es más libre que ningún otro animal, merced al libre albedrío, del que carecen los demás animales. Por tanto, al no estar los otros animales sujetos a una ley natural, tampoco lo está el hombre.

En cambio está lo que, a propósito de las palabras de Rom 2,14: *Los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente los preceptos de la ley,* comenta la *Glosa*[3]: *Aunque no tienen ley escrita, tienen, sin embargo, la ley natural, mediante la cual cada uno entiende y es consciente de lo que es bueno y de lo que es malo.*

Solución: *Hay que decir:* Siendo la ley regla y medida, puede, como ya se ha dicho (q.90 ad 1), existir de dos maneras: tal como se encuentra en el principio regulador y mensurante, y tal como está en lo regulado y medido. Ahora bien, el que algo se halle medido y regulado se debe a que participa de la medida y regla. Por tanto, como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, según consta por lo ya dicho (a.1), es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural[c]. De aquí que el Sal-

2. C.6: ML 32,1229. 3. *Glossa ord.* (VI,7 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1345.

---

b La mayor dificultad que encuentra la aplicación del concepto de ley al orden de la providencia divina es que en la providencia divina no existe la promulgación que es propia de toda ley. Pero el autor responde que, al menos, el libro de la vida tiene una promulgación eterna (cf. 1 q.24), y así se salva la analogía.

c La ley eterna de Dios se participa en las creaturas de dos modos distintos: como mera inclinación material impresa en la naturaleza de los seres vivientes (concepto impropio de ley: cf. ad 3) y como participación formal, en cuanto imperativo de la razón hacia un fin (concepto propio de ley, que sólo existe en la razón del hombre). La razón humana es fuente reguladora y preceptiva de la ley, de modo análogo a como lo es la sabiduría divina. Por ello es un grave error inculpar a Santo Tomás de confundir la ley natural con el instinto o las inclinaciones na-

mista (Sal 4,6), tras haber cantado: *Sacrificad un sacrificio de justicia,* como si pensara en los que preguntan cuáles son las obras de justicia, añade: *Muchos dicen: ¿quién nos mostrará el bien?* Y responde: *La luz de tu rostro, Señor, ha quedado impresa en nuestras mentes,* como diciendo que la luz de la razón natural, por la que discernimos entre lo bueno y lo malo —que tal es el cometido de la ley—, no es otra cosa que la impresión de la luz divina en nosotros. Es, pues, patente que la ley natural no es otra cosa que la participación de la ley eterna en la criatura racional.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ese argumento tendría valor si la ley natural fuera cosa diversa de la ley eterna. Pero ya vimos (sol.) que no es sino una participación de ésta.

2. *A la segunda hay que decir:* Cualquier operación de la razón y de la voluntad surge en nosotros a partir de algo que nos es natural, como expusimos arriba (q.10 a.1), porque todo raciocinio parte de principios naturalmente conocidos, y todo apetito relativo a los medios deriva del apetito natural del fin último. Por la misma razón es también indispensable que la primera ordenación de nuestros actos al fin sea obra de una ley natural.

3. *A la tercera hay que decir:* También los animales irracionales, además de la criatura racional, participan de la razón eterna a su manera. Pero la participación que hay en la criatura racional se recibe mediante la inteligencia y la razón, y por eso se llama ley con toda propiedad[d], puesto que la ley es cosa de la razón, como ya vimos (q.90 a.1). En cambio, la participación que se da en la criatura irracional no es recibida racionalmente, y, en consecuencia, no puede llamarse ley sino por asimilación.

ARTÍCULO 3

¿Existe una ley humana?

Infra q.95 a.1.

Objeciones por las que parece que no existe una ley humana.

1. La ley natural, como ya dijimos (a.2) es una participación de la ley eterna. Pero mediante la ley eterna *todas las cosas están perfectamente ordenadas,* según dice San Agustín en I *De lib. arb.*[4] Luego la ley natural basta para ordenar todas las acciones humanas y, por tanto, no es necesaria una ley humana.

2. La ley, como ya vimos (q.90 a.1), tiene carácter de medida. Pero la razón humana no es medida de las cosas, sino más bien a la inversa, según se lee en X *Metaphys.*[5] Luego ninguna ley puede proceder de la razón humana.

3. La medida debe ser establecida con toda certeza, según se dice en X *Metaphys.*[6] Mas el dictamen de la razón humana en la gestión de sus asuntos es

4. C.6: ML 32,1229. 5. ARISTÓTELES, l.9 c.1 n.14 (BK 1053a31): S. TH., lect.2. 6. ARISTÓTELES, l.9 c.1 n.14 (BK 1053a1): S. TH., lect.2.

turales del hombre. Él es fiel a su principio de que la ley se constituye como un dictamen de la razón, aunque, en el caso de la ley natural, la materia sobre la que dictamina la razón es el orden objetivo de las inclinaciones naturales. Pues bien, esa participación de la razón divina en la razón humana, que se manifiesta en que ésta, a semejanza de la divina, ordena las cosas a su fin, es a lo que llamamos la ley natural. Y no significa otra cosa que la índole ética del hombre ordenando sus acciones al fin último. Y, por esta condición del hombre, podemos decir de él que es «providente para sí y para los demás». La dificultad de entender esta doctrina surgió cuando el término «natural» dejó de significar la índole racional del hombre y pasó a designar lo material y mensurable de las cosas. Y notemos también que, en esta teoría de la ley natural, Santo Tomás hace una amalgama entre las enseñanzas paulinas acerca de la ley de la naturaleza y la tradición del pensamiento romano.

d Tanto en esta respuesta como en el ad 1 y en la solución del artículo se reitera el concepto metafísico de participación para aplicarlo a la relación existente entre la ley natural y la ley eterna. La analogía de ambos conceptos se mediatiza aquí por la idea de participación, de modo que son dos conceptos análogos en función de que la existencia de la ley natural depende de la existencia de la ley eterna. Y debe anotarse que el texto aducido de la Escritura (Sal 4,6) para probar la existencia de esa ley impresa en el corazón del hombre obedece a una interpretación muy socorrida en la teología medieval del texto de la Vulgata, pero es ajena al texto original.

incierto, según aquello de Sab 9,14: *Los pensamientos de los mortales son inseguros, y nuestras previsiones inciertas.* Luego la razón humana no puede dar origen a ley alguna.

En cambio está lo que San Agustín dice en I *De lib. arb.*[7] de que hay dos leyes, una eterna y otra temporal, y a ésta le llama humana.

Solución. *Hay que decir:* La ley, como ya expusimos (q.90 a.1 ad 2), es un dictamen de la razón práctica. Ahora bien, el proceso de la razón práctica es semejante al de la especulativa, pues una y otra conducen a determinadas conclusiones partiendo de determinados principios, según vimos arriba (ib.). De acuerdo con esto, debemos decir que, así como en el orden especulativo partimos de los principios indemostrables naturalmente conocidos para obtener las conclusiones de las diversas ciencias, cuyo conocimiento no nos es innato, sino que lo adquirimos mediante la industria de la razón, así también, en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas[e], supuestas las demás condiciones que se requieren para constituir la ley, según lo dicho anteriormente (ib. a.2-4). Por eso dice Tulio en la *Retórica*[8] que *en su origen el derecho procede de la naturaleza; luego, con la aprobación de la razón, algunas cosas se convirtieron en costumbres; finalmente, estas cosas surgidas de la naturaleza y aprobadas por la costumbre, fueron sancionadas por el temor y el respeto de las leyes.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina, sino sólo a su manera e imperfectamente. Por eso, así como en el orden especulativo, por una participación natural de la sabiduría divina, tenemos conocimiento de algunos principios generales, pero no propiamente de todas las verdades particulares tal como se contienen en la sabiduría de Dios, así también, en el orden práctico, el hombre participa naturalmente de la ley eterna en cuanto a algunos principios generales, mas no en cuanto a la ordenación peculiar de cada una de las cosas singulares, por más que esta ordenación se contenga también en la ley eterna. Por eso es necesario que la razón humana proceda ulteriormente a sancionar algunas leyes más particulares[f].

2. *A la segunda hay que decir:* La razón humana por sí misma no es regla y medida de las cosas. Pero los principios que adquiere naturalmente son reglas generales que han de servir de medida para todas las acciones humanas. La razón natural es, pues, regla y medida de estas acciones, aunque no lo sea de las cosas naturales.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón práctica versa sobre la operable, que es singular y contingente, y no sobre lo necesario, como la razón especulativa. Por eso las leyes humanas no pueden alcanzar aquella infalibilidad que tienen las conclusiones científicas obtenidas por demostración. Aunque tampoco es necesario que toda medida sea absolutamente infalible y cierta, sino sólo en cuanto cabe en su género.

7. C.6: ML 32,1229; c.15: ML 32,1238. 8. L.2 c.53 (DD I 165).

e Las leyes humanas no pueden pedir su validez a la ley eterna; son en verdad *raciocinios humanos* que pretenden ordenar asuntos particulares de la vida social humana. Santo Tomás las distingue de la ley natural como las conclusiones científicas se distinguen de los primeros principios; son, incluso, producto de un hábito distinto. Continúa, pues, el paralelismo entre la razón especulativa y la práctica. Y su doctrina es significativa para comprender el modo como se distingue la ley natural (moral) y el derecho positivo. La labor de aplicación de la ley natural a las situaciones de la sociedad humana es todo un complejo proceso histórico y racional en el que no caben simplificaciones.

f La participación de la ley eterna en la razón humana no puede convertirse en un respaldo a toda ley humana. Lo único que la ley eterna convalida en las leyes humanas son los principios generales del orden moral, pero no la opción concreta de toda ley humana. Queda de este modo aceptada la sugerencia de Cicerón transcrita en la solución del artículo.

ARTÍCULO 4

¿Era necesaria la existencia de una ley divina?

1 q.1 a.1; 2-2 q.22 a.1 ad 1; 3 q.60 a.5 ad 3; *In Sent.* 3 d.37 a.1; *In Gal.* 3 lect.7; *In Psalm.* ps.18.

Objeciones por las que parece que no era necesaria la existencia de una ley divina.

1. Como ya dijimos (a.2), la ley natural es una participación de la ley eterna en el hombre. Pero la ley eterna es una ley divina, como también vimos (a.1). Luego no era necesario que, además de la ley natural y las leyes humanas derivadas de ella, exista otra ley divina.

2. En Eclo 15,14 se dice que *Dios dejó al hombre a merced de su consejo.* Pero el consejo es un acto de la razón, según ya vimos (q.14 a.1). Luego el hombre fue confiado al gobierno de la propia razón. Mas como el dictamen de la razón humana, según lo dicho arriba (a.3), constituye la ley humana, síguese que el hombre no necesita para su gobierno una ley divina.

3. La naturaleza humana goza de mayor autonomía que las criaturas irracionales. Pero estas criaturas no tienen más ley divina que la inclinación natural implantada en ellas. Mucho menos, por tanto, habrá de tener una ley divina, además de la ley natural, la criatura racional.

En cambio está que David pide a Dios (Sal 118,33) que le imponga una ley, diciendo: *Ponme, Señor, una ley en el camino de tus justicias.*

Solución. *Hay que decir:* Además de la ley natural y de la ley humana, era necesario para la dirección de la vida humana contar con una ley divina[g]. Y esto por cuatro razones.

Primera, porque el cometido de la ley es dirigir al hombre a sus actos propios con vistas al último fin. Ahora bien, si el hombre estuviese solamente ordenado a un fin que no excediese el alcance de sus facultades naturales, no necesitaría su razón ninguna dirección superior a la ley natural y a la que de ésta se deriva, la ley humana. Pero como el hombre está ordenado al fin de la bienaventuranza eterna, que sobrepasa el alcance natural de las facultades humanas, según ya expusimos (q.5 a.3), síguese que necesitaba ser conducido a su fin no sólo mediante las leyes natural y humana, sino también mediante una ley dada por Dios.

Segunda, porque la incertidumbre de los juicios humanos, sobre todo en asuntos contingentes y particulares, da lugar a que hombres de diversa condición juzguen diversamente acerca de los actos humanos y, en consecuencia, formulen leyes diversas y aun contrarias. Por eso, para que el hombre pueda saber sin ninguna duda lo que ha de hacer o evitar, era necesario que fuera dirigido en sus actos propios por una ley de origen divino, de la que consta que no puede equivocarse.

Tercera, porque el hombre no puede dictar leyes más que en aquello de que puede juzgar. Pero el juicio del hombre nada puede decir acerca de los movimientos interiores, que están ocultos, sino sólo acerca de los actos exteriores, que se pueden ver. Y, sin embargo, para la perfección de la virtud se requiere que los actos humanos sean rectos en lo interior y en lo exterior. Así pues, como la ley humana no alcanza a someter y ordenar suficientemente los actos interiores, era necesario que para esto se nos diera además una ley divina.

Cuarta, porque, como dice San Agustín en I *De lib. arb.*[9], la ley humana no puede castigar o prohibir todas las acciones malas, pues al tratar de evitar todo lo malo, suprimiría a la vez muchos bienes e impediría el desarrollo del

9. C.5: ML 32,1228.

g La ley divina de que aquí se habla es la ley positiva de Dios y no hay que confundirla con la ley eterna, que también es divina. Así pues, se refiere a las leyes emanadas de una intervención especial de Dios en la historia, como fueron las leyes del pueblo israelita y es la ley evangélica. Con esa legislación revelada, Dios ayuda a la razón humana en el ámbito de unas verdades que, aunque asequibles a la luz de la razón, le resultan con frecuencia difíciles de enunciar. Tenemos aquí una importante idea para entender las relaciones entre el orden natural y el sobrenatural. El concilio Vaticano I recogió estas ideas para demostrar la necesidad de la revelación.

bien común, que es indispensable para la convivencia humana. Por eso, para que ningún mal quedara sin prohibición y castigo, era necesario que sobreviniese una ley divina por la cual quedaran prohibidos todos los pecados.

Y estas cuatro razones aparecen insinuadas en el salmo 18,8, donde se dice: *La ley del Señor es inmaculada,* es decir, no permite ninguna mancha de pecado; *convierte el alma,* porque dirige no sólo los actos externos, sino también los internos; *el testimonio del Señor es fiel,* por la certeza de su verdad y rectitud; *concede la sabiduría a los pequeños,* porque ordena al hombre al fin sobrenatural y divino.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por la ley natural el hombre participa de la ley eterna en la medida de su capacidad natural. Pero para ser conducido al último fin sobrenatural necesita una norma de orden superior. Por eso recibe además una ley dada por Dios que entraña una participación más elevada de la ley eterna.

2. *A la segunda hay que decir:* El consejo es una especie de indagación; por eso ha de proceder a partir de determinados principios. Pero no bastan para esto los principios inherentes a la naturaleza, que son, como hemos visto (sol.), los preceptos de la ley natural; sino que se requieren además otros principios, y éstos son los preceptos de la ley divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Las criaturas irracionales no se ordenan a otro fin que el que está en consonancia con sus fuerzas naturales. Por eso no es válida la comparación.

ARTÍCULO 5

La ley divina, ¿es solamente una?

Infra q.107 a.1; *In Gal.* 1 lect.2.

Objeciones por las que parece que la ley divina es solamente una.

1. Un rey y un reino piden una sola ley. Pero Dios es el rey único de todo el género humano, según aquello del salmo 46,8: *Dios es rey de toda la tierra.* Luego sólo hay una ley divina.

2. Toda ley se ordena al fin que el legislador se propone conseguir en los destinatarios de la misma. Pero lo que Dios intenta obtener de todos los hombres es idéntico, según se dice en 1 Tim 2,4: *Quiere que todos los hombres sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad.* Luego la ley divina es solamente una.

3. A la ley eterna, que es única, parece aproximarse más la ley divina que la ley natural, por lo mismo que la revelación sobrenatural es superior al conocimiento natural. Pero la ley natural es única para todos los hombres. Luego con mayor razón será única la ley divina.

En cambio está lo que el Apóstol dice en Heb 7,12: *Mudado el sacerdocio, por fuerza ha de mudarse también la ley.* Más el sacerdocio, según se dice en el mismo lugar (v.11s), es doble, a saber, el sacerdocio levítico y el sacerdocio de Cristo. Luego también es doble la ley divina: la antigua y la nueva.

Solución. *Hay que decir:* Como se vio en la *Parte I* (q.30 a.3), la distinción es causa del número. Ahora bien, las cosas pueden distinguirse de dos maneras: bien como realidades diversas en su especie, cual es el caso del caballo y el buey, bien como lo perfecto y lo imperfecto dentro de la misma especie, cual sucede con el niño y el adulto. Y esta segunda es la distinción que media entre la ley antigua y la ley nueva. De aquí que el Apóstol, en Gál 3,24-25, compare el estado de la ley antigua al del niño, que se halla sometido a su ayo; y el estado de la ley nueva, al del hombre maduro, que ya no necesita del ayo.

Por otra parte, la perfección e imperfección de una y otra ley han de determinarse atendiendo a las tres condiciones de la ley arriba señaladas. Porque ante todo, según vimos (q.9 a.2), la ley debe ordenarse al bien común como a su fin. Pero este bien puede ser doble. Uno es el bien sensible y terreno; y a éste ordenaba directamente la ley antigua. Por eso, en su mismo exordio, en Éx 3,8-17, el pueblo es convidado al reino terreno de los cananeos. El otro es el bien inteligible y celeste; y a éste ordena la ley nueva. Por eso Cristo, desde el principio de su predicación, convoca para el reino de los cielos, diciendo, según Mt, 4,17: *Haced penitencia, porque se acerca el reino de los cielos.* Lo que mueve a San Agustín a escribir en IV *Contra Faustum*[10] que *en el*

10. C.2: ML 42,217.

Viejo Testamento se contienen promesas de bienes temporales, y por eso se le llama viejo; mas la promesa de la vida eterna pertenece al Nuevo Testamento.

En segundo lugar, la ley debe dirigir los actos humanos según el orden de la justicia (a. prec.). Y en esto también la ley nueva supera a la antigua, al ordenar los actos internos del alma, según aquello de Mt, 5,50: *Si vuestra justicia no supera a la de los letrados y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.* Por eso se ha dicho [11] que *la ley antigua modera la mano; la nueva, el alma.*

En tercer lugar, corresponde a la ley inducir a los hombres al cumplimiento de los propios preceptos (q.90 a.3 ad 2). Esto lo hacía la ley vieja mediante el temor de las penas; la ley nueva lo hace, en cambio, mediante el amor, que es infundido en nuestros corazones por la gracia de Cristo. Y esta gracia se confiere en la ley nueva, mientras que en la antigua estaba solamente prefigurada. De aquí que diga San Agustín en *Contra Adimantum Manichaei discipulum*[12]: *Ligera es la diferencia entre la Ley y el Evangelio: temor y amor*[h].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En una casa, el padre de familia manda unas cosas a los niños y otras a los adultos. Y de la misma manera, el único rey, que es Dios, estableció en su único reino una ley para los hombres que aún se hallaban en estado imperfecto, y otra más perfecta para aquellos que habían sido conducidos por la ley anterior a una mayor capacidad para lo divino.

2. *A la segunda hay que decir:* La salvación de los hombres no podía provenir sino de Cristo, según aquello de Act 4,12: *Ningún otro nombre se ha dado a los hombres por el cual podamos ser salvos.* Por eso la ley capaz de llevar a todos a la salvación plena no pudo ser dada más que tras el advenimiento de Cristo. Pero fue conveniente que antes se le diera al pueblo del que Cristo había de nacer una ley que lo preparara para recibirle, en la que se anticiparan algunos rudimentos de la justicia salvadora.

3. *A la tercera hay que decir:* La ley natural dirige al hombre según algunos preceptos comunes que valen igualmente para los perfectos y los imperfectos. Por eso esta ley es única para todos. Mas la ley divina dirige al hombre también en ciertos aspectos particulares, en los que no se comportan igual los perfectos y los imperfectos. Y esto es lo que hizo necesaria una doble ley divina, como acabamos de exponer (sol.).

ARTÍCULO 6

¿Existe una ley del fomes?[13]

Infra q.93 a.3; *In Rom.* 7 lect.4.

Objeciones por las que parece que no existe una ley del fomes.

1. Según dice San Isidoro en V *Etymol.*[14], *la ley se funda en la razón.* Pero el fomes no se funda en la razón, sino que consiste más bien en desviarse de ella. Luego el fomes no tiene condición de ley.

2. Siendo toda ley obligatoria, quienes no la cumplen son llamados transgresores. Pero el fomes no hace transgresor a quien lo desobedece, sino más bien a quien lo secunda. Luego el fomes no tiene carácter de ley.

11. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.3 dist.40 c.1 (QR, II 734). 12. C.17: ML 42,159. 13. La palabra «fomes» es aceptada por el *Diccionario* de la Real Academia en un sentido equivalente al que tiene en latín, como «causa que excita o promueve una cosa». Bien podemos, por tanto, acoger aquí este término en el sentido semejante que le atribuye la teología a partir de la Edad Media, es decir, como el impulso desordenado de la sensualidad o apetito sensitivo a consecuencia del pecado original. Sobre esta «ley» puede verse PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.2 d.30 c.8; S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.4 c.22: MG 94,1200. 14. C.3: ML 82,199.

---

h En este artículo se contraponen los dos estadios o formas de leyes positivas divinas: el decálogo del Antiguo Testamento y la ley del amor del Nuevo Testamento. Hay en estas palabras una profunda explicación de la historia de la salvación, entendida como un proceso histórico y progresivo en el acercamiento legal y social de la humanidad a Dios. Debe destacarse, sobre todo, el aspecto pedagógico y preparativo de que estaba imbuida la ley antigua. Pero esta ley histórico-positiva es diferente por completo de la ley natural, que afecta a los hombres por su condición de seres racionales y no por la condición histórica de miembros del pueblo de Dios.

3. Según ya dijimos (q.90 a.2), la ley se ordena al bien común. Mas el fomes no se ordena al bien común, sino al bien privado. No tiene, por tanto, carácter de ley.

En cambio está lo que el Apóstol dice en Rom 7,23: *Siento otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente*[i].

Solución. *Hay que decir:* Como ya hemos visto (a.2; q.90 a.1 ad 1), la ley se encuentra esencialmente en el principio regulador y mensurante, y participativamente en lo medido y regulado. Y así, toda inclinación u ordenación que se encuentra en algo sometido a la ley puede ser llamada ley por participación, según lo dicho (ib.). Ahora bien, el legislador puede producir una inclinación en sus súbditos de dos maneras. Ante todo, directamente, inclinándolos a algo, que a veces es distinto para distintos sujetos, y en este sentido puede decirse que una es la ley de los militares y otra la de los comerciantes. En segundo lugar, indirectamente, o porque al destituir de su dignidad a uno de los súbditos, éste queda transferido a otro orden y como a otra ley. Si un soldado, por ejemplo, es expulsado del ejército, pasará al estatuto del campesino o del comerciante.

Así, pues, bajo la dirección de la ley de Dios, las distintas criaturas tienen distintas inclinaciones naturales, de tal modo que lo que para una es, en cierto modo, ley, para otra es contrario a la ley; y así sucede, por ejemplo, que mientras la fiereza es, en cierto sentido, la ley del perro, es, en cambio, contraria a la ley de la oveja o de cualquier otro animal manso. Pues bien, la ley del hombre, derivada de la ordenación que Dios imprime en él según propia condición, consiste en obrar de acuerdo con la razón. Esta ley era tan firme en el primer estado del hombre, que ningún acto podía escapársele al margen o en contra de la razón. Mas desde que se apartó de Dios decayó hasta dejarse arrastrar por los impulsos de la sensualidad, y esto le ocurre a cada individuo en mayor grado cuanto más se desvía de la razón, tanto que así viene a hacerse en cierto modo semejante a las bestias, que se rigen por los impulsos sensuales, de acuerdo con lo que dice el salmo 48,21: *El hombre, rodeado de honores, no comprendió: se puso al nivel de los jumentos irracionales y se hizo semejante a ellos.*

En definitiva, pues, la inclinación de la sensualidad, a la que llamamos fomes, en los demás animales tiene, sin más, la condición de ley, aunque sólo sea en la medida en que cabe en ellos la ley de acuerdo con sus inclinaciones directas. Para los hombres, en cambio, no es ley en este sentido, puesto que más bien entraña una desviación de la ley de la razón. Pero desde el momento en que, por obra de la justicia divina, el hombre ha sido destituido de la justicia original y del vigor de la razón, el ímpetu mismo de la sensualidad, bajo cuyo impulso cae, adquiere para él carácter de ley, de una ley penal y consiguiente a la ley divina por la que fue destituido de su dignidad propia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Este argumento considera el fomes en sí mismo, como inclinación al mal. Pero, como ya vimos (sol.), en este sentido no tiene carácter de ley, sino sólo en cuanto responde a la justicia de la ley divina, como si dijéramos que es ley el que se permita que un noble sea relegado por su culpa a realizar obras serviles.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento parte del hecho de que la ley es una especie de regla o medida, y así los que se apartan de ella se hacen transgresores. Pero el fomes, según vimos (sol.), no es ley de este modo, sino por una especie de participación.

3. *A la tercera hay que decir:* Este argumento considera en el fomes la inclinación que le es propia, pero no su origen. De todos modos, la inclinación de la sensualidad tal como se da en los demás animales está ordenada al bien común, es decir, a la conservación de la

i Santo Tomás nos explica el texto paulino que nos habla de una ley experimentada como inclinación al mal. Por ser inclinación al mal, no puede ser verdadera ley ni fruto de la recta razón. Es un lastre carnal que dejó el pecado original en la persona humana. El *fomes* que aquí se cita es la inclinación de la sensualidad contra el dictamen de la razón. No es, pues, más que una desviación de la ley o ley penal de Dios. Bajo este aspecto, podría entenderse como consecuencia de la ley eterna.

naturaleza en la especie o en el individuo. Y esto vale también para el hombre cuando su sensualidad se somete a la razón. Pero la sensualidad es llamada fomes en cuanto se sale del orden de la razón[j].

j En los animales esa inclinación podría llamarse ley, en el sentido material de ley, o participación meramente material de la ley eterna; en el hombre, al contrario, se participa como ley, pero falta la otra condición esencial de la ley, que es ser *secundum rationem.* Toda esta explicación es una respuesta a los teólogos que habían enseñado que el *fomes* era la parte material del pecado original o la concupiscencia desviada (cf. P. LOMBARDO, *Sent. 2* d.30 c.8).

CUESTIÓN 92

De los efectos de la ley

Seguidamente debemos tratar de los efectos de la ley (cf. q.90 introd.). Sobre lo cual nos preguntamos dos cosas:

1. La ley, ¿tiene como efecto hacer buenos a los hombres?—2. ¿Los efectos de la ley son mandar, prohibir, permitir y castigar, tal como dice el Jurisconsulto?[1]

ARTÍCULO 1

La ley, ¿tiene como efecto hacer buenos a los hombres?

Cont. Gent. 2 c.116; *In Ethic.* 10 lect.14.

Objeciones por las que parece que no es propio de la ley hacer buenos a los hombres.

1. Lo que hace buenos a los hombres es la virtud, pues, según se dice en II *Ethic.*[2], *la virtud es la que hace bueno a quien la posee.* Mas la virtud nos viene de Dios, ya que es El quien *la causa en nosotros sin nosotros,* según vimos arriba (q.55 a.4), al tratar de la definición de la virtud. Luego no compete a la ley hacer buenos a los hombres.

2. La ley sólo aprovecha al hombre si la cumple. Pero cumplir la ley es ya efecto de la bondad, la cual es, por tanto, previa a la ley. Luego no es la ley la que hace buenos a los hombres.

3. La ley se ordena al bien común, como ya dijimos (q.90 a.2). Ahora bien, hay quienes se portan bien en lo referente al bien común, pero no en los asuntos propios. Luego no es la ley la que hace buenos a los hombres.

4. Algunas leyes son tiránicas, según advierte el Filósofo en su *Política*[3]. Mas el tirano no busca el bien de los súbditos, sino su propio provecho. Luego no es propio de la ley hacer buenos a los hombres.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Ethic.*[4]: *El propósito de todo legislador es hacer buenos a los ciudadanos.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (q.90 a.1 ad 2; a.3.4), la ley no es otra cosa que el dictamen de la razón que hay en el que preside y con el que gobierna a sus súbditos. Ahora bien, la virtud de cualquier súbdito consiste en someterse prontamente a quien lo gobierna; y así vemos que la virtud de los apetitos concupiscible e irascible está en obedecer dócilmente a la razón. Es lo que dice el Filósofo en I *Polit.*[5]: *La virtud de todo súbdito consiste en la buena sumisión a su superior.* Mas las leyes se ordenan a ser cumplidas por quienes les están sujetos. Resulta, pues, manifiesto que es propio de la ley inducir a los súbditos a su propia virtud. Por otra parte, la virtud es *la que hace bueno a quien la posee* (cf. obj.1). Luego el efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios, bien en un sentido absoluto, bien en un sentido meramente relativo. Porque si el legislador se propone conseguir el verdadero bien, que es el bien común regulado en consonancia con la justicia divina, la ley hará buenos a los hombres en sentido absoluto. Si, en cambio, lo que el legislador se propone no es el bien verdadero, sino un bien útil o deleitable para él mismo, o no acorde con la justicia divina, entonces la ley no hace buenos a los hombres en sentido absoluto, sino sólo en sentido relativo, es decir, buenos para un determinado régimen. De esta manera, en efecto, el bien

1. *Dig.* l.1 tit.3 leg.7: «Legis virtus» (KR, I 34a). 2. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1106a15). 3. ARISTÓTELES, c.6 n.13 (BK 1282b12). 4. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1103b3). 5. C.5 n.9 (BK 1260a20): S. TH., lect.10. Cf. 1.3 c.2 (BK 1277b20): S. TH., lect.1.

se encuentra incluso en cosas de suyo malas; y así decimos de un individuo que es un buen ladrón, porque sabe obrar de acuerdo con sus fines[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ya dijimos (q.63 a.2) que hay dos clases de virtud, la adquirida y la infusa. Para una y otra resulta provechosa la costumbre, aunque de distinta manera, porque respecto de la adquirida es causa, mientras que, para la infusa, concurre primero como disposición y, una vez que se la posee, la conserva y desarrolla. Y como la ley se da para dirigir los actos humanos, cuanto más estos actos contribuyen a la virtud tanto más la ley hace buenos a los hombres. Por eso dice el Filósofo en II *Polit.*[6] que *los legisladores hacen buenos a los hombres suscitando costumbres.*

2. *A la segunda hay que decir:* No siempre se obedece la ley a impulsos de la bondad perfecta de la virtud, sino que a veces se hace por el temor de la pena o por el mero dictamen de la razón, que, como vimos antes (q.63 a.1), es uno de los principios de la virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* La bondad de las partes hay que apreciarla por relación al todo. Por eso dice San Agustín en III *Confes.*[7] que *es deforme cualquier parte que no se armoniza con el todo.* De aquí que, al ser todo hombre parte de un Estado, es imposible que sea bueno si no vive en consonancia con el bien común, y, a la vez, el todo no puede subsistir si no consta de partes bien proporcionadas. En consecuencia, es imposible alcanzar el bien común del Estado si los ciudadanos no son virtuosos, al menos los gobernantes; porque en cuanto a los otros, basta para lograr el bien común que sean virtuosos en lo tocante a obedecer a quien gobierna. Por eso dice el Filósofo en III *Polit.*[8] que *es la misma la virtud del príncipe y la del hombre bueno, pero no la del ciudadano y la del hombre bueno*[b].

4. *A la cuarta hay que decir:* La ley tiránica, por lo mismo que no se conforma a la razón, no es propiamente ley, sino más bien una perversión de la ley. Sin embargo, todavía se propone hacer buenos a los ciudadanos en la medida en que conserva algo de la naturaleza de la ley. De esta naturaleza no le queda sino el ser un dictamen de la razón del gobernante respecto de sus súbditos y el ser dictada con el propósito de que los súbditos la obedezcan bien. Y esto es ya hacerlos buenos, no en sentido absoluto, pero sí con respecto a tal régimen[c].

6. Cf. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.1 n.5 (BK 1103b3): S. TH., lect.3. 7. C.8: ML 32,689. 8. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1277a20): S. TH., lect.3.

a Si la ley es un imperativo de actos ordenados al bien común, su efecto inmediato será causar la bondad o malicia del acto que es conforme o no con ella. Hoy estamos acostumbrados a plantear la relación entre la ley y los actos como una dialéctica entre lo impuesto y la conciencia subjetiva. Santo Tomás, en cambio, procede desde su concepto de ley, al que es consustancial el ser un precepto dirigido al bien. Y entonces se da coincidencia entre el fin de la ley y el de la virtud, aunque en sí sean principios diversos de moralidad, pues el uno es externo y el otro interno al hombre. Ambos, sin embargo, confluyen cuando el motivo de obrar es conformarse a la recta razón (cf. ad 2).

b La bondad moral del hombre incluye el cumplimiento de sus obligaciones sociales y no se puede ser virtuoso sin ser buen ciudadano. Pero la inversa no siempre es verdad, pues pueden cumplirse regularmente todas las obligaciones civiles sin un motivo virtuoso; quizá se obedezca sólo por temor al castigo, pero al legislador le basta sólo con este cumplimiento de las leyes y no exige más. Cabe, pues, un recto comportamiento social y legal que no alcance la categoría de comportamiento virtuoso. Pero lo que puede parecer extraño en estas palabras es que el autor, siguiendo a Aristóteles, no admita ese dualismo en la autoridad pública, la cual no cumplirá socialmente con su función si no es también virtuosa. ¿Por qué? Pues porque en la moral de Santo Tomás el buen legislador debe poseer la prudencia política, la cual, en razón de la conexión existente entre todas las virtudes, no se da más que en quien tiene ratificada su voluntad por todas las virtudes morales.

c Por primera vez nos encontramos aquí con la opinión de Santo Tomás acerca de la condición de la ley injusta, a la que él niega siempre el carácter formal de ley: «perversión de la ley», «violencia» (q.93 a.3 ad 2; q.96 a.4), «corrupción» (q.95 a.2) es el modo como él designa a las leyes injustas.

ARTÍCULO 2

¿Es acertada la clasificación de los actos de la ley?

Objeciones por las que no parece acertado decir[9] que los actos de la ley son «mandar, prohibir, permitir y castigar» (cf. q.92 introd.).

1. Según el Jurisconsulto[10], *toda ley es un precepto general.* Pero mandar es lo mismo que preceptuar. Luego sobran los otros tres actos.

2. Como ya dijimos (a.1), la ley tiene como efecto inducir a los súbditos al bien. Mas los consejos inducen a un bien mayor que los preceptos. Luego es más propio de la ley aconsejar que mandar.

3. El hombre es inducido al bien no sólo por el castigo, sino también por el premio. Por tanto, lo mismo que entre los efectos de la ley se cuenta el de castigar, también se debe poner el de premiar.

4. La intención del legislador, según dijimos (a.1) es la de hacer buenos a los hombres. Mas el que obedece las leyes por sólo el temor del castigo no es bueno, pues dice San Agustín[11] que *por temor servil, que es el miedo al castigo, nada se hace bien aunque se haga algo bueno.* Luego no parece que sea propio de la ley castigar.

En cambio está lo que San Isidoro afirma en V *Etymol.*[12]: *Toda ley, o permite algo, por ejemplo, que el varón valeroso reclame una recompensa; o prohíbe algo, por ejemplo, pedir en matrimonio a una virgen consagrada; o castiga, por ejemplo, condenando a muerte al asesino.*

Así como la enunciación es un dictamen de la razón en forma enunciativa, así la ley es un dictamen de la razón en forma preceptiva. Por otra parte es propio de la razón conducirnos a una cosa en virtud de otra. Y así, al igual que en las ciencias demostrativas, la razón nos induce a aceptar las conclusiones en virtud de los principios, también (en el orden práctico) nos induce a admitir los preceptos de la ley en virtud de algo.

Ahora bien, los preceptos de la ley versan sobre los actos humanos, de los cuales la ley es guía, según ya vimos (q.90 a.1.2; q.91 a.4). Pero hay tres categorías de actos humanos. Algunos de ellos, como vimos anteriormente (q.18 a.3), son buenos por naturaleza. Tales son los actos de las virtudes, respecto de los cuales se asigna a la ley el acto de mandar o imperar, pues según se dice en V *Ethic.*[13], *la ley manda cumplir todos los actos de las virtudes.* Otros actos son malos por naturaleza. Estos son los actos de los vicios, respecto de los cuales a la ley le corresponde prohibir. Otros, en fin, son por naturaleza indiferentes, y respecto de ellos toca a la ley permitir. Teniendo en cuenta que como indiferentes pueden también considerarse a este propósito los que no son ni muy buenos ni muy malos. Finalmente, aquello por lo que la ley induce a que se la obedezca, es el temor del castigo, y es lo que da lugar a un cuarto efecto de la ley, que es el de castigar[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cesar de hacer el mal es, en cierta manera, un bien. Por eso la prohibición tiene cierto carácter de precepto. Y de ahí que, tomando el término precepto en sentido amplio, toda ley pueda llamarse precepto.

2. *A la segunda hay que decir:* El aconsejar no es un acto propio de la ley, sino que puede hacerlo también una persona particular, a la que no compete crear leyes. San Pablo mismo, al dar un consejo en 1 Cor 7,12, añade: Y *esto lo digo yo, no el Señor.* Por eso el consejo no se cuenta entre los efectos de la ley.

3. *A la tercera hay que decir:* También

9. GRACIANO, *Decretum* p.1 dist.3 can.4: «Omnis autem lex» (RF, I 5). Cf. S. ISIDORO, *Etymol.* 1.5 c.19: ML 82,202. 10. *Dig.* 1.1 tit.3 leg.1: «Lex est» (KR, I 33b). 11. *Contra duas epist. Pelag.* 1.2 c.9: ML 44,586. 12. C.19: ML 82,202. 13. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1129b19): S. TH., lect.2.

---

d Siguiendo un texto de San Isidoro, las leyes se dividen formalmente en preceptivas, prohibitivas, permisivas y penales, según la ordenabilidad o no de los actos al fin de la ley. Y adviértase que la sanción no es para Santo Tomás la esencia de la ley, como es en el moderno normativismo, sino un efecto de la ley.

premiar puede hacerlo cualquiera, mientras que castigar no pertenece sino al tutor de la ley, que en nombre de la misma impone la pena. De aquí que el premiar no figure entre los actos de la ley, sino sólo el castigar.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando uno se va acostumbrando a evitar las malas acciones y a practicar las buenas por temor al castigo, acaba a veces haciéndolo con gusto y voluntariamente, Y de este modo, también castigando coopera la ley a que los hombres sean buenos[e].

e La ley tiene como fin conducir al hombre a la virtud, al menos en la volutad de Dios legislador *(disciplina legum),* pero el objetivo y el contenido de la ley quedan obedecidos aunque se cumpla sólo por temor a la sanción y falte la índole virtuosa *(modus virtutis:* q.100 a.9).

CUESTIÓN 93

De la ley eterna

Corresponde ahora tratar de cada una de las clases de leyes (cf. q.90 introd.), a saber: 1) la ley eterna; 2) la ley natural (q.94); 3) la ley humana (q.95); 4) la ley antigua (q.98); 5) la ley nueva o Evangelio (q.106). Acerca de la sexta de ellas, la que llamábamos ley del fomes, baste lo que se ha dicho al tratar del pecado original (q.81s).

Acerca de la ley eterna se plantean estos seis interrogantes:

1. ¿Qué es la ley eterna?—2. ¿Es conocida de todos?—3. ¿Se deriva de ella toda otra ley?—4. ¿Están sometidos a la ley eterna los seres necesarios?—5. ¿Le están sometidos los seres contingentes naturales?—6. ¿Le están sometidas todas las cosas humanas?

ARTÍCULO 1

La ley eterna, ¿es la razón[1] *suprema existente en Dios?*

Supra q.91 a.1.

Objeciones por las que parece que la ley eterna no es la razón suprema existente en Dios.

1. La ley eterna es solamente una. En cambio, las razones de las cosas existentes en la mente divina son muchas, pues dice San Agustín en su libro *Octoginta trium quaest.*[2] que *Dios creó las cosas según la propia razón de cada una.* Luego la ley eterna no parece que se identifique con la razón existente en la mente divina.

2. Como ya dijimos (q.90 a.4; q.91 a.1 ad 2), la promulgación verbal es esencial a la ley. Pero en Dios la Palabra o Verbo es un término personal, mientras que la razón es un término esencial, según se expuso en la *Parte I* (q.34 a.1). Luego la ley eterna no se identifica con la razón divina.

3. San Agustín escribe en el libro *De vera religione*[3]: *Es claro que sobre nuestra mente existe una ley, que es la verdad.* Mas la ley que existe por encima de nuestra mente es la ley eterna. Luego la verdad y la ley eterna son una misma cosa. Pero como la noción de verdad y de razón no se identifican, síguese que tampoco la ley eterna se identifica con la suprema razón.

En cambio está lo que San Agustín escribe en I *De lib. arb.*[4]: *La ley eterna es la razón suprema a la que siempre hay que someterse.*

Solución. *Hay que decir:* Así como en cualquier artífice preexiste la razón de cuanto produce con su arte, así en el gobernante tiene que preexistir la razón directiva de lo que han de hacer los que están sometidos a su gobierno. Y al igual que la razón de lo que se produce mediante el arte se llama precisamente arte o idea ejemplar de la obra artística, así la razón directriz de quien gobierna los actos de sus súbditos es lo que se llama ley, habida cuenta de las demás condiciones que el concepto de ley entraña, según ya vimos (q.90). Ahora bien, Dios es creador de todas las cosas por su sabiduría, y respecto de esas cosas guarda una relación semejante a la del artífice respecto de sus artefactos, según expusimos en la *Parte I* (q.14 a.8). Él es además quien gobierna todos los actos y movimientos de cada una de las criaturas, como también dijimos en la misma *Parte 7* (q.103 a.5). Por consiguiente, la

1. Mantenemos aquí la palabra «razón», como traducción literal de «ratio», en su sentido de *idea, plan* o *designio* por el que se rige en su acción el agente intelectual, ya que esta acepción es también admitida por el castellano clásico. A veces, sin embargo, recurrimos a sus otras equivalencias indicadas. 2. C.46: ML 40,30. 3. C.30: ML 34,147. 4. C.6: ML 32,1229.

razón de la sabiduría divina, al igual que tiene la condición de arte o de idea ejemplar en cuanto por medio de ella son creadas todas las cosas, así tiene naturaleza de ley en cuanto mueve todas esas cosas a sus propios fines. Y según esto, la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín se refiere en ese pasaje a las razones ideales que corresponden a la naturaleza propia de cada una de las cosas; por eso en tales ideas se encuentra cierta distinción y pluralidad en función de su misma relación a cosas distintas, como vimos en la *Parte I* (q.15 a.2). La ley, en cambio, según lo ya dicho (q.90 a.2), tiene por objeto dirigir los actos al bien común. Pero cosas que en sí mismas son distintas pueden considerarse como una sola en la medida en que se ordenan a algo común. Por eso la ley eterna, que es razón o principio de esta ordenación, es una solamente.

2. *A la segunda hay que decir:* En una palabra cualquiera se pueden considerar dos aspectos: La palabra misma y lo que con ella se significa. Así, la palabra oral es un sonido proferido por la boca del hombre, con el cual se expresa todo lo que el hombre quiere significar. Y lo mismo pasa con la palabra mental humana, que no es sino algo concebido por la mente con lo que el hombre expresa interiormente lo que piensa. Pues bien, en Dios la Palabra, que es una concepción intelectiva del Padre, es término personal, y, sin embargo, se expresa con él todo lo que hay en la ciencia del Padre, ya sea esencial o personal, ya también las obras de Dios, como se ve por San Agustín en XV *De Trin.*[5] Y entre las cosas expresadas por esta Palabra está también la ley eterna. Pero de esto no se sigue que la ley eterna sea en Dios un atributo personal. Si bien se apropia al Hijo, debido a la afinidad que hay entre razón y palabra[b].

3. *A la tercera hay que decir:* La razón de las cosas existentes en el entendimiento divino guarda con las cosas mismas una relación muy diferente de la de los conceptos humanos. Porque el entendimiento humano es mensurado por las cosas, de modo que sus conceptos no son verdaderos por sí mismos, sino en la medida en que se ajustan a las cosas; y así *el juicio humano es verdadero o falso según que las cosas sean o no sean*[6]. En cambio, el entendimiento divino es medida de las cosas, pues una cosa en tanto es verdadera en cuanto imita al entendimiento divino, según expusimos en la *Parte I* (q.16 a.1). Por eso el entendimiento divino es verdadero por sí mismo. Y, en consecuencia, la razón divina es la verdad misma.

ARTÍCULO 2

La ley eterna, ¿es conocida de todos?

Supra q.19 a.4 ad 3; *In Iob* 11 lect.1.

Objeciones por las que parece que la ley eterna no es conocida de todos.

1. Al decir del Apóstol en 1 Cor 2,11, *las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios.* Mas la ley eterna es una razón que existe en la mente divina. Luego la ley eterna nadie la conoce más que Dios.

2. Según dice San Agustín en I *De lib. arb.*[7], *la ley eterna es aquella según la*

5. C.14: ML 42,1076; l.6 c.10: ML 42,931. 6. ARISTÓTELES, *Cat.* c.5 (BK 4b9). 7. L.1 c.6: ML 32,1229.

a La naturaleza de la ley eterna la explica Santo Tomás a través del concepto de sabiduría divina, ordenadora de todas las cosas a sus fines: «la razón de la sabiduría divina en cuando principio directivo de todo acto y todo movimiento», es como se caracteriza la ley eterna. Y este concepto está conexo con la providencia divina, de la que constituye como su principio, pues la providencia designa la ejecución de la ley de la sabiduría divina en cada criatura (cf. *De verit.* q.5 a.1 ad 6). En Dios, pues, hay una «razón del orden del gobierno de toda la creación», y esto es propiamente el concepto de ley eterna. Y la ley eterna es diferente de la ley humana, cuya razón está medida por las cosas, mientras que en Dios su ley es la medida de las cosas (cf. ad 3).

b La atribución apropiativa de la idea de ley eterna al Verbo está aquí explicada en razón de que el Verbo es la expresión personal de la sabiduría divina.

cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas. Pero no todos conocen de qué manera están las cosas perfectamente ordenadas. Luego no todos conocen la ley eterna.

3. San Agustín dice en su obra *De vera relig.*[8] que *la ley eterna es aquella que escapa al juicio de los hombres.* Mas, según el Filósofo en I *Ethic.*[9], *cada uno juzga rectamente acerca de lo que conoce.* Luego la ley eterna no nos es conocida.

En cambio, San Agustín afirma también en I *De lib. arb.*[10] que *llevamos impresa en nosotros la noción de la ley eterna.*

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede ser conocida de dos maneras: en sí misma y en sus efectos, en los que siempre se contiene cierta semejanza de ella. El que, por ejemplo, no ve el sol en sí mismo, puede conocerlo en su irradiación. Ahora bien, es indudable que la ley eterna nadie la puede conocer tal como es en sí misma, a no ser los bienaventurados, que contemplan a Dios en su esencia. Sin embargo, toda criatura racional la conoce en una irradiación suya más o menos perfecta, pues todo conocimiento de la verdad es una irradiación y participación de la ley eterna, que es la verdad inconmutable, como dice San Agustín en su obra *De vera relig.*[11] Y la verdad es de alguna manera conocida por todos, al menos en cuanto a los principios comunes de la ley natural. En lo demás, unos participan más y otros menos en el conocimiento de la verdad y, a tenor de esto, conocen más o menos la ley eterna[12c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En sí mismas las cosas de Dios no están al alcance de nuestro conocimiento; sin embargo, se nos manifiestan en sus efectos, tal como dice el Apóstol en Rom 1,20: *Las perfecciones invisibles de Dios son alcanzadas por nuestro entendimiento a través de las cosas creadas.*

2. *A la segunda hay que decir:* Si bien cada uno conoce la ley eterna en la medida de su capacidad, tal como acabamos de explicar (sol.), nadie puede alcanzar su perfecta comprensión, puesto que no puede manifestarse totalmente en sus efectos. Por eso, el que se conozca la ley eterna de la manera indicada, no quiere decir que se conozca todo el orden por el que las cosas se encuentran perfectísimamente ordenadas.

3. *A la tercera hay que decir:* Se puede juzgar de las cosas de dos maneras. Primero, como una potencia cognoscitiva juzga del propio objeto, según aquello de Job 12,11: *¿No discierne acaso el oído las palabras, como el paladar del que come discierne el sabor?* Y en este sentido se han de entender las palabras del Filósofo: *Cada uno juzga con acierto de lo que conoce*[13], esto es, discierne si es verdad lo que se le propone. En segundo lugar, a la manera en que el superior juzga del inferior mediante un juicio práctico, esto es, sobre si debe comportarse así o de otro modo. Y en este sentido nadie puede enjuiciar la ley eterna.

ARTÍCULO 3

¿Deriva toda ley de la ley eterna?

Objeciones por las que parece que no toda ley deriva de la ley eterna.

1. Hay, según vimos antes (q.9 a.6), una ley del fomes, que, ciertamente, no se deriva de una ley divina como la ley eterna, porque se rige por la prudencia de la carne, de la que dice el Apóstol en Rom 8,7 que *no puede obedecer a la ley divina.* Luego no todas las leyes se derivan de la ley eterna.

2. De la ley eterna no puede derivar nada inicuo, pues, como ya indicamos (a.2 obj.2), *la ley eterna es aquella según la cual es justo que todas las cosas estén perfectamente ordenadas.* Ahora bien, existen leyes

8. C.31: ML 34,148. 9. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 1094b29): S. TH., lect.3. 10. L.1 c.6: ML 32,1229. Cf. PLOTINO, *Ennead.* I 1.1 c.8 (BU, I 44); *Ennead.* II 1.3 c.17 (BU, II 43); *Ennead.* IV 1.3 c.17 (BU, IV 84). 11. C.31: ML 34,147. 12. C.5: ML 32,1228. 13. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.1 c.3 n.5 (BK 1094b27).

c La ley eterna es conocida por todos los hombres a través de sus efectos en las creaturas, sobre todo por la ley natural. Pero ¿cuál es el contenido de ese conocimiento? Aquí queda bien subrayado que ese conocimiento universal afecta sólo a los principios comunes de la ley natural y no a toda la complejidad de la ley moral natural.

inicuas, como recuerdan las palabras de Isaías, 10,1: *¡Ay de los que dictan leyes inicuas!* Luego no todas las leyes derivan de la ley eterna.

3. San Agustín afirma en I *De lib. arb.*[14] que *la ley escrita para gobernar un pueblo permite justificadamente muchas cosas que serán castigadas por la divina providencia.* Pero la razón de la divina sabiduría es la ley eterna, como ya expusimos (a.1). Luego ni siquiera toda ley justa procede de la ley eterna.

En cambio está lo que la divina sabiduría proclama en las palabras de Prov 8,15: *Por mí reinan los reyes y los legisladores decretan lo que es justo.* Mas la razón de la sabiduría divina es la ley eterna, como antes dijimos (a.1). Luego todas las leyes proceden de la ley eterna.

Solución. *Hay que decir:* Según ya vimos (q.9 a. 1-2), la ley es el designio o razón por el cual los actos son dirigidos a un fin. Ahora bien, en una serie ordenada de motores el impulso del segundo tiene que derivarse del impulso del primero, puesto que el segundo no mueve sino en cuanto es movido por el primero. Por eso esto sucede también en los distintos niveles de la gobernación, donde vemos que las normas de gobierno se derivan del jefe superior a sus subalternos. Por ejemplo, las disposiciones relativas al gobierno de un Estado derivan del rey mediante las órdenes que imparte a sus ministros. E igual acontece en el campo de la técnica, donde la dirección de la obra procede del arquitecto y se transmite a los oficiales inferiores que la han de realizar con sus manos. Así, pues, siendo la ley eterna la razón o plan de gobierno existente en el supremo gobernante, todos los planes de gobierno existentes en los gobernantes inferiores necesariamente han de derivar de la ley eterna[d]. Y estas razones o planes de los gobernantes inferiores son todas las demás leyes menos la ley eterna. Por consiguiente, toda ley, en la medida en que participa de la recta razón, se deriva de la ley eterna. Por eso dice San Agustín en I *De lib. arb.*[15] que *nada hay justo y legitimo en la ley temporal que no hayan tomado los hombres de la ley eterna.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El fomes tiene carácter de ley en el hombre en cuanto es una pena consiguiente a la justicia divina y, como tal, es claro que se deriva de la ley eterna. Pero en cuanto inclina al pecado va contra la ley de Dios y, como ya dijimos (q.91 a.6), no tiene razón de ley.

2. *A la segunda hay que decir:* La ley humana tiene carácter de ley en cuanto se ajusta a la recta razón, y en este sentido es claro que deriva de la ley eterna. Por el contrario, en la medida en que se aparta de la razón se convierte en ley inicua y, como tal, ya no es ley, sino más bien violencia. Sin embargo, en la misma ley inicua subsiste cierta semejanza con la ley, al estar dictada por un poder constituido, y bajo este aspecto también emana de la ley eterna, pues, como se lee en Rom 13,1: *toda potestad procede de Dios nuestro Señor.*

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que la ley humana permite ciertas cosas no porque las apruebe, sino porque es incapaz de someterlas a norma. Y son muchas las cosas que, aunque estén reguladas por la ley divina, no pueden ser reguladas por la ley humana, pues siempre la causa inferior es de menos alcance que la superior. Por eso, el mismo hecho de que la ley humana no se ocupe de aquello que no alcanza a regular se deriva de la ley eterna. Otra cosa sería si la ley humana aprobara lo que la ley eterna reprueba. En consecuencia, de aquí no se sigue que la ley humana no

14. C.5: ML 32,1228. 15. C.6: ML 32,1229.

d Aplicando el principio metafísico de la subordinación de las causas eficientes segundas, se concluye aquí que todas las leyes tienen su fuerza en dependencia de la ley primera, que es la ley eterna, pues «en cuanto participación de la recta razón, derivan de la sabiduría divina». Pero hay que notar que esto es válido dicho de la índole ordenadora de toda ley, en lo que la ley eterna es el arquetipo de toda ley, pero no se refiere a los contenidos de todas las leyes, como si todos ellos estuvieran fundados en la ley eterna. Por otra parte, no se puede entender bien el concepto tomista de pecado *(dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam:* 1-2 q.71 a.6) sin referirse a la doctrina de este artículo, donde se demuestra que toda ley moral deriva de la ley eterna.

emane de la ley eterna, sino sólo que no puede imitarla de manera perfecta.

ARTÍCULO 4

Las cosas necesarias y eternas, ¿están sujetas a la ley eterna?

1 q.103 a.1 ad 3; 2-2 q.49 a.6.

Objeciones por las que parece que las cosas necesarias y eternas están sujetas a la ley eterna.

1. Todo lo que es razonable está sujeto a la razón. Pero la voluntad divina es razonable, puesto que es justa. Luego está sujeta a la razón. Ahora bien, la ley eterna se identifica con la razón divina. Luego la voluntad de Dios está sujeta a la ley eterna. Y, como la voluntad de Dios es algo eterno, síguese que también las cosas eternas y necesarias están sometidas a la ley eterna.

2. Lo que está sometido al rey está sujeto a sus leyes. Mas el Hijo, según se dice en 1 Cor 24,28, *se someterá al Padre cuando le entregue el reino.* Luego el Hijo, que es eterno, está sujeto a la ley eterna.

3. La ley eterna es la razón de la divina providencia. Pero hay muchas cosas necesarias sometidas a la divina providencia, como, por ejemplo, la permanencia en el ser de las sustancias inmateriales y de los cuerpos celestes. Luego también las cosas necesarias están sujetas a la ley eterna.

En cambio está el hecho de que las cosas necesarias es imposible que se comporten de otra manera y, por lo tanto, no necesitan ser reprimidas. Mas la ley, según ya vimos (q.92 a.2), se les impone a los hombres para reprimir en ellos el mal. Luego las cosas necesarias no están sujetas a la ley.

Solución. *Hay que decir:* La ley eterna, como dijimos antes (a.1), es la razón directriz del gobierno divino. Por lo tanto, todo lo que está sujeto al gobierno de Dios está también sometido a la ley eterna; mas lo que no está sometido al gobierno eterno tampoco lo está a la ley eterna. Esta distinción puede esclarecerse con lo que sucede en nuestro ámbito. Pues bajo el gobierno humano caen aquellas cosas que los hombres pueden hacer; pero no las que pertenecen a la naturaleza del hombre, como, por ejemplo, el que tenga alma, manos o pies. Así pues, está sujeto a la ley eterna todo lo que hay en las cosas creadas por Dios, ya sean contingentes ya necesarias; pero lo que pertenece a la naturaleza o esencia divina no está sometido a la ley eterna, sino que es realmente la misma ley eterna.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De la voluntad divina podemos hablar en dos sentidos. Primero, en cuanto a la voluntad misma; y así, como se identifica con la divina esencia, no está sujeta al gobierno de Dios ni a la ley eterna, sino que es idéntica a esta ley. Segundo, en cuanto a lo querido por Dios en relación a las criaturas; y tal voluntad divina sí que está sometida a la ley eterna, puesto que su razón directriz es la divina sabiduría. Así pues, en este segundo sentido la voluntad divina puede llamarse razonable; mientras que en el sentido primero, o como voluntad en sí, más bien debe decirse que se identifica con la razón misma.

2. *A la segunda hay que decir:* El Hijo de Dios no es creado por Dios, sino naturalmente engendrado. Por eso no está sometido a la providencia divina ni a la ley eterna. Más bien él mismo es la ley eterna por cierta apropiación, según se expresa San Agustín en la obra *De vera relig.*[16] Sin embargo, se dice que está sometido al Padre por razón de la naturaleza humana, según la cual también se dice que el Padre es mayor que él.

3. *A la tercera hay que decir:* Aceptamos la conclusión del tercer argumento, porque se refiere a entes necesarios creados.

4. *Al argumento en contra hay que decir:* Según advierte el Filósofo en V *Metaphys.*[17], hay cosas necesarias que tienen fuera de sí la causa de su necesidad, por lo que incluso reciben de otro el no poder ser de otra manera. Y esto mismo constituye una represión eficacísima, porque en tanto decimos que un sujeto es reprimido en cuanto no puede comportarse más que de acuerdo con lo establecido.

16. C.31: ML 34,147. 17. ARISTÓTELES, l.6 c.5 n.5 (BK 1015b10).

ARTÍCULO 5

Los seres físicos contingentes, ¿están sujetos a la ley eterna?

Objeciones por las que parece que los seres físicos contingentes no están sujetos a la ley eterna.

1. La promulgación es esencial a la ley, como ya dijimos (q.90 a.4). Mas la promulgación sólo puede hacerse a criaturas racionales capaces de captar un enunciado. Luego sólo las criaturas racionales están sujetas a la ley eterna, y no, en cambio, las cosas físicas contingentes.

2. Según enseña Aristóteles en I *Ethic.*[18]: *Lo que obedece a la razón participa en cierto modo de la razón.* Pero la ley eterna, según dijimos antes (a.1), es la suprema razón. Luego, como los seres físicos contingentes no participan en nada de la razón, sino que son completamente irrazonables, parece que no están sujetos a la ley eterna.

3. La ley eterna es sumamente eficaz. Mas en las cosas naturales contingentes ocurren fallos. Luego no están sometidas a la ley eterna.

En cambio está lo que se lee en Prov 8,29: *Cuando fijó sus términos al mar e impuso a las aguas una ley para que no traspasasen sus linderos...*

Solución. *Hay que decir:* Las condiciones de la ley eterna, que es ley divina, son distintas de las de la ley humana. En efecto, la ley humana no se extiende más que a las criaturas racionales sometidas al hombre. Esto se debe a que la ley se propone dirigir los actos de quienes están sujetos al gobierno del legislador, por lo que nadie, estrictamente hablando, dicta una ley para sus propios actos. En cambio, toda la actividad desplegada en el uso de las cosas irracionales subordinadas al hombre se reduce a los actos con que el hombre mismo las mueve, ya que estas criaturas irracionales no obran guiadas por sí mismas, sino que son movidas por otro, como anteriormente se expuso (q.1 a.2). Por eso el hombre es incapaz de imponer leyes a los seres irracionales, por más que le estén sujetos. Puede, en cambio, poner leyes a los seres racionales que le están sometidos, imprimiendo en sus mentes, con un mandato o indicación cualquiera, una regla o principio de operación.

Ahora bien, así como el hombre, mediante una indicación, implanta en un súbdito un principio interior de acción, así Dios imprime en todas las cosas naturales los principios de las operaciones propias de cada una de acuerdo con aquello del salmo 148,6: *Estableció un precepto que no pasará.* Y por eso mismo todos los movimientos y acciones de toda la naturaleza están sujetos a la ley eterna. Y, en consecuencia, las criaturas irracionales caen bajo la ley eterna de otro modo, en cuanto son movidas por la divina providencia, y no porque capten intelectualmente el precepto divino como las criaturas racionales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entre la inserción de un principio activo intrínseco en los seres físicos y la promulgación de la ley con respecto a los hombres hay cierta equivalencia, porque por la promulgación de la ley, como dijimos antes (sol.), se imprime en los hombres un principio director de sus propios actos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los seres irracionales no participan de la razón humana ni la obedecen; participan, en cambio, al obedecerla, de la razón divina; pues la virtud de la razón divina se extiende a muchos más efectos que la virtud de la razón humana. Y así como los miembros del cuerpo humano se mueven al imperio de la razón, sin participar por eso de esta facultad superior, puesto que no tienen percepción alguna ordenada a la razón, así también las criaturas irracionales son movidas por Dios sin que por esto se hagan racionales.

3. *A la tercera hay que decir:* Los fallos que acontecen en los procesos naturales, aunque ocurren contra el orden de las causas particulares, no escapan, sin embargo, al orden de las causas universales, principalmente de la primera, que es Dios, de cuya providencia nada puede evadirse, según se expuso en la *Parte I* (q.22 a.3). Y, como la ley eterna, según dijimos poco ha (a.1), es la razón de la divina providencia, los fallos que ocurren en los procesos naturales están sujetos a la ley eterna.

18. ARISTÓTELES, c.13 n.17.15 (BK 1102b25; b13): S. TH., lect.20.

ARTÍCULO 6

Todas las cosas humanas, ¿están sujetas a la ley eterna?[e]

Objeciones por las que parece que no todas las cosas humanas están sujetas a la ley eterna.

1. El Apóstol enseña en Gal 5,18: *Si os dejáis conducir por el Espíritu, ya no estáis bajo la ley.* Mas los justos, que son hijos de Dios por adopción, se dejan conducir por el Espíritu, según aquello de Rom 8,14: *Los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios.* Luego no todos los hombres están bajo la ley eterna.

2. En Rom 8,7 dice el Apóstol: *La prudencia de la carne es enemiga de Dios, porque no se somete a la ley de Dios.* Pero hay muchos hombres en quienes domina la prudencia de la carne. Luego no todos los hombres están sujetos a la ley eterna, que es ley de Dios.

3. Según dice San Agustín en I *De lib. arb.*[19], *la ley eterna es aquella que a los malos hace merecer la condenación y a los buenos la vida eterna.* Ahora bien, ni los condenados ni los bienaventurados están ya en estado de merecer. Luego no están sujetos a la ley eterna.

En cambio está lo que dice San Agustín en XIX *De civ. Dei*[20]: *Nada se sustrae a las leyes y ordenaciones del supremo creador y ordenador, que administra la paz en el universo.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (a.5), una cosa puede estar sujeta a la ley eterna de dos maneras. Primera, participando de ella por vía de conocimiento; segunda, sometiéndosele por vía de acción y de pasión al participarla en calidad de principio motor intrínseco. De esta segunda manera están sujetas a la ley eterna las criaturas irracionales, como dijimos antes (ib.). En cambio, la naturaleza racional, como, además de lo común con las demás criaturas, tiene la peculiaridad de su condición racional, se encuentra sometida a la ley eterna de ambas maneras. Porque posee en cierto modo la noción de ley eterna, como ya vimos (a.2) y además en cada una de las criaturas racionales existe una inclinación natural hacia lo que está en consonancia con la ley eterna, dado que *somos por naturaleza inclinados a la virtud,* al decir del Filósofo en II *Ethic.*[21]

Sin embargo, ambos modos de sometimiento están mermados y en cierto modo desvanecidos en los malos, porque en ellos la inclinación natural a la virtud está estragada por el vicio, y el mismo conocimiento natural del bien es oscurecido por las pasiones y los hábitos pecaminosos. Por el contrario, en los buenos, ambos modos se encuentran reforzados, porque al conocimiento natural del bien se añade en ellos el conocimiento de la fe y del don de sabiduría, y a la inclinación natural al bien se junta el impulso interior de la gracia y de la virtud.

Así, pues, los buenos están perfectamente sometidos a la ley eterna, puesto que siempre obran en conformidad con ella. Por su parte, los malos también se someten a la ley eterna de manera ciertamente defectuosa en cuanto a su contribución activa, puesto que la conocen imperfectamente e imperfecta es su inclinación al bien; pero lo que les falta en el plano de la acción se suple en el plano de la pasión, puesto que padecen lo que la ley eterna dispone sobre ellos en la medida en que rehúyen hacer lo que la ley eterna les pide. Por eso dice San Agustín en I *De lib. arb.*[22]: *Pienso que los justos obran bajo el influjo de la ley eterna.* Y en su obra *De cathequizandis rudibus*[23]: *Para justo castigo de las almas que le abandonan supo disponer según leyes convenientísimas las partes inferiores de la creación.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Estas palabras del Apóstol pueden interpretarse de dos maneras. En primer lugar, entendiendo la expresión «estar bajo la ley» en el sentido del que se somete a la ley como a

19. C.6: ML 32,1229. 20. C.12: ML 41,640. 21. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 1103a25): S. TH., lect.1. 22. C.15: ML 32,1238. 23. C.18: ML 40,333.

e Este artículo, que es nuclear para entender el concepto de ley eterna en Santo Tomás, puede ayudarnos a comprender la gran distancia que media entre el concepto teológico de ley y la noción jurídica de ley humana, pues ésta, para su cumplimiento, no exige la conformidad de la razón con el fin de la ley, sino sólo la ejecución material de lo preceptuado.

una carga y a disgusto. Por lo que, a este propósito, dice la *Glosa*[24] que *está bajo la ley el que se abstiene de hacer el mal, no por amor a la justicia, sino por temor al castigo con que la ley amenaza.* Y no es así como los hombres espirituales se someten a la ley, puesto que cumplen voluntariamente lo que manda la ley bajo el impulso de la caridad que el Espíritu Santo infunde en sus corazones. En segundo lugar, pueden interpretarse también como si las obras del hombre que es movido por el Espíritu Santo fueran más bien obras del Espíritu Santo que del hombre mismo. Y, puesto que el Espíritu Santo no está sometido a la ley —como tampoco el Hijo, según dijimos (a.4 ad 2)—, síguese que estas obras, en cuanto son producidas por el Espíritu Santo, no están bajo la ley. Y esto lo ratifica el Apóstol cuando dice en 2 Cor 3,17: *Donde está el Espíritu del Señor allí hay libertad.*

2. *A la segunda hay que decir:* La prudencia de la carne es imposible que esté sujeta a la ley de Dios desde el punto de vista activo, ya que impulsa a acciones que son contrarias a la ley divina. Pero sí le queda sujeta pasivamente, puesto que merece padecer el castigo según la ley de la justicia divina. Sin embargo, en ningún hombre domina la ley de la carne de tal modo que destruya todo el bien natural que hay en él. Por eso, siempre queda en el hombre una inclinación a hacer lo que pide la ley eterna. Pues ya vimos antes (q.85 a.2) que el pecado no destruye todo el bien de la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* La misma causa que conduce al fin mantiene en la posesión del fin; como la misma gravedad que arrastra los cuerpos graves hacía abajo los mantiene en su puesto inferior. Por eso, cuando alguno en virtud de la ley eterna merece la bienaventuranza o la condenación, es la misma ley eterna la que lo mantiene en uno u otro destino. Y en este sentido también los bienaventurados y los condenados están sujetos a la ley eterna.

24. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, super Gal. c.5.18: ML 192,158. Cf. *Glossa ordin.* super Gal. c.5 n.18 (VI 87 E).

CUESTIÓN 94

De la ley natural

Nos corresponde ahora tratar de la ley natural (cf. q.93 introd.). Acerca de la cual debemos responder a estos seis interrogantes:

1. ¿Qué es la ley natural?—2. ¿Cuáles son sus preceptos?—3. Los actos de las virtudes, ¿son todos de ley natural?—4. La ley natural, ¿es la misma para todos los hombres?—5. ¿Es mudable?—6. ¿Puede ser abolida en la mente humana?

ARTÍCULO 1

La ley natural, ¿es un hábito?[a]

Objeciones por las que parece que la ley natural es un hábito.

1. Según dice el Filósofo en II *Étic.*[1], *tres cosas hay en el alma: potencias, hábitos y pasiones.* Mas la ley natural no es ninguna de las potencias ni de las pasiones del alma, como se ve examinándolas una a una. Luego la ley natural es un hábito.

2. San Basilio dice[2] que la conciencia o sindéresis es *la ley de nuestro entendimiento,* lo cual sólo puede aplicarse a la ley natural[b]. Pero la sindéresis es un hábito, como vimos en la *Parte I* (q.79 a.12). Luego también es un hábito la ley natural.

3. La ley natural permanece siempre en el hombre, como veremos luego (a.6). Pero no siempre la razón humana, a la que pertenece la ley, está pensando en la ley natural. Luego la ley natural no es un acto, sino un hábito.

En cambio está lo que dice San Agustín en *De bono coniugali*[3], que *el hábito es una facultad de la que se usa cuando es necesario.* Pero la ley natural no es de esta condición, puesto que se da en los niños y en los condenados, que no están en disposición de usarla. Luego la ley natural no es un hábito.

Solución. *Hay que decir:* El hábito puede entenderse de dos maneras. Primero, en sentido propio y esencial; y así la ley natural no es un hábito. Porque vimos arriba (q.90 a.2) que la ley es un producto de la razón, como en el orden especulativo lo es también la proposición. Mas no es la misma cosa algo que se hace y aquello con que se hace; pues, por ejemplo, con el hábito de la gramática se construye una oración correcta. Así pues, como el hábito pertenece al orden de los medios de acción, es imposible que una ley sea hábito propia y esencialmente hablando.

En segundo lugar, puede llamarse hábito al contenido de un hábito, como cuando se llama fe a lo que se admite por fe. Y, como los preceptos de la ley natural a veces son considerados en acto por la razón y a veces están en la razón sólo de manera habitual, en función de

1. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 1105b20): S. TH., lect.5. 2. Cf. *In Hexaëm.* hom.7: MG 29,158; hom.12: *In princ. Prov.:* MG 31,406. Pero la expresión «ley de nuestro entendimiento» sólo se encuentra literalmente en SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1.4 c.22: MG 94,1200. 3. C.21: ML 40,390.

---

a En el prólogo de la cuestión, el tema de este artículo figura bajo el rótulo de qué es la ley natural. Pero el título del artículo, que es de los editores y no de Santo Tomás, pregunta si la ley natural es un hábito. Al darle los editores este enunciado, quisieron mostrar que éste era el problema más discutido en tiempos de Santo Tomás y con el que él empieza enfrentándose en esta cuestión.

b El texto aducido no es de S. Basilio, sino de S. Juan Damasceno en un lugar que, ciertamente, el autor conocía (cf. 1 q.79 a.13). O quizá en su intención estaba citar otro texto de S. Basilio donde se llama a la conciencia *naturale indicatorium* y el error fue de algún amanuense.

esto último puede decirse que la ley natural es un hábito. Pasa como con los principios indemostrables del orden especulativo, que no son el hábito mismo de los principios, sino el objeto o contenido de este hábito[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo trata en el lugar citado[4] de establecer la nota genérica de la virtud. Y como la virtud es, a todas luces, un principio de operación, sólo menciona lo que es principio de los actos humanos; a saber; las potencias, los hábitos y las pasiones. Pero además de estos tres principios hay en el alma otras cosas, como son los actos —por ejemplo, el querer y el conocer en quien conoce y quiere—, las propiedades naturales del alma —por ejemplo, la inmortalidad—, y otras cosas semejantes.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la sindéresis es ley de nuestro entendimiento, porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son principios primeros del obrar humano.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento concluye que la ley la poseemos de manera habitual, y esto lo concedemos.

Sobre el argumento en contrario, adviértese que, debido a algún impedimento, no siempre podemos hacer uso de lo que poseemos de manera habitual, como no puede el hombre sumido en el sueño servirse del hábito de la ciencia. De la misma manera, tampoco puede el niño servirse del hábito de los primeros principios o del de la ley natural, por falta de edad.

ARTÍCULO 2

La ley natural, ¿comprende muchos preceptos o uno solamente?

In Sent. 4 d.33 q.1 a.1

Objeciones por las que parece que la ley natural no comprende muchos preceptos, sino solamente uno.

1. Como ya vimos (q.92 a.2), la ley pertenece al género del precepto. Luego si hubiera muchos preceptos en la ley natural se seguiría que también serían muchas las leyes naturales.

2. La ley natural es algo consiguiente a la naturaleza humana. Mas la naturaleza humana, aunque es una considerada como un todo, es múltiple en sus partes. Por eso, la ley natural, o bien consta de un solo precepto por la unidad de la naturaleza humana como un todo, o bien consta de muchos por la multiplicidad de la naturaleza humana en sus partes. Pero en este caso también las inclinaciones de la parte concupiscible deberían pertenecer a la ley natural.

3. La ley, como ya vimos (q.90 a.1) es cosa de la razón. Pero la razón en el hombre es una sola. Luego la ley natural sólo tiene un precepto.

En cambio consta que los preceptos de la ley natural son en el orden práctico lo que son los primeros principios en el orden de la demostración. Pero estos primeros principios son muchos. Luego también son múltiples los preceptos de la ley natural.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (q.91 a.3), los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos. Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; pero tal proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora la definición de su sujeto. Así, por ejemplo, la enunciación «el hombre es racional» es evidente por naturaleza, porque el que dice hombre dice

4. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.2 c.5 n.1 (BK 1105b20).

c El problema tratado aquí es el modo como la ley natural está en la razón humana. Y su tesis es que la ley es un acto de la razón práctica *(opus rationis)* y no un hábito de la conciencia, como pretendían muchos contemporáneos (Pedro de Tarantasia, por ejemplo). La ley natural son los primeros principios de la ley moral que el hombre conoce desde el inicio de sus razonamientos prácticos. Pero, como acto de la razón, es generada por una disposición habitual en la razón, a la que se le llama *sindéresis* o hábito por el que la razón práctica se perfecciona para enunciar los principios de la ley natural (ad 2). Pero la ley no debe confundirse nunca con el principio psicológico que la produce.

racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre. De aquí que, según expone Boecio en su obra *De hebdomad.*[5], hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como «el todo es mayor que la parte» o «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí». Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas sólo para los sabios, que entienden la significación de sus términos. Por ejemplo, para el que sabe que el ángel no es corpóreo y entiende lo que esto significa, resulta evidente que el ángel no esta circunscrito a un lugar; mas no así para el indocto, que desconoce el sentido estricto de estos términos.

Ahora bien, entre las cosas que son conocidas de todos hay un cierto orden. Porque lo primero que alcanza nuestra aprehensión es el ente, cuya noción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es que «no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa», principio que se funda en las nociones de ente y no-ente y sobre el cual se asientan todos los demás principios, según se dice en IV *Metaphys.*[6] Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano[d].

Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural *las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales*[7], tales como la conjunción de los sexos, la edu-

5. ML 64,1311: S. TH., *In De hebdom.* Proem. 6. ARISTÓTELES, l.3 c.3 n.9 (BK 1005b29): S. TH., lect.6. 7. *Dig.* 1.1 tit.1 leg.1: «Iuris operam» (KR, I 29a).

d Usando profundamente el argumento del paralelismo entre la razón especulativa y la práctica, se deja establecido que la ley natural es también un conjunto racional de preceptos *(ordo praeceptorum).* Consta, en efecto, de unos preceptos inmediatamente percibidos por la razón práctica y al alcance de cualquier inteligencia, y de otros preceptos derivados y demostrados, que sólo el ejercicio de la razón práctica descubre. Los primeros son los valores universales del bien moral, ya que el bien o fin es lo primero que mueve la inteligencia práctica, de igual manera que el concepto de ser y el principio de contradicción son el principio de la razón especulativa. El primer principio de la ley natural podría enunciarse así: hacer el bien y evitar el mal. Pero, a partir de este principio, la razón humana procede a desarrollar y enunciar otros preceptos de la vida moral, que son el fruto del discurso propiamente moral (ciencia moral, conciencia subjetiva, experiencia moral de la humanidad, vida social de los pueblos), abriéndose así un amplio campo al progreso de la ley natural. Pero tengamos presente que este progreso no es fruto de un discurso sólo deductivo y abstracto, ya que en el orden práctico la experiencia humana y el progreso de los pueblos son fuentes también de conocimiento práctico. Con frecuencia, en cambio, en el tomismo se ha olvidado esto y se ha identificado el desarrollo de la ley natural con el discurso científico de la ética, y ésta, además, entendida sólo como una ciencia deductiva.

cación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos estos preceptos de la ley natural constituyen una ley natural única en cuanto se reducen a un único primer precepto.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las inclinaciones de cualquiera de las partes de la naturaleza humana, como la concupiscible y la irascible, en la medida en que se someten al orden de la razón, pertenecen a la ley natural y se reducen a un único primer precepto, como acabamos de decir (sol., ad 1). Y así, los preceptos de la ley natural, considerados en sí mismos, son muchos, pero todos ellos coinciden en la misma raíz.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque es una en sí misma, la razón ha de poner orden en todos los asuntos que atañen al hombre. Y en este sentido caen bajo la ley de la razón todas las cosas que son susceptibles de una ordenación racional.

ARTÍCULO 3

Los actos de las virtudes, ¿son todos de ley natural?[f]

Objeciones por las que parece que no todos los actos de las virtudes son de ley natural.

1. Como ya vimos (q.90 a.2), la ley se ordena esencialmente al bien común. Pero los actos de algunas virtudes, como se ve particularmente en los de la templanza, se ordenan al bien particular del individuo. Luego no todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural.

2. Todos los pecados se oponen a algún acto de virtud. Luego si todos los actos de virtud son de ley natural, se seguiría que todos los pecados son contra la naturaleza. Pero esto se atribuye especialmente a algunos pecados nada más.

3. En lo que es de naturaleza convienen todos los hombres. Mas en los actos de las virtudes no todos convienen, porque lo que en uno es virtuoso puede ser en otro pecaminoso. Luego no todos los actos de virtud caen bajo la ley natural.

En cambio afirma San Juan Damasceno en el libro III[8] que *las virtudes son naturales.* Luego los actos de las virtudes están sujetos a la ley natural.

Solución. *Hay que decir:* Los actos de las virtudes pueden ser considerados

8. *De fide orth.* c.14: MG 94,1045.

---

e El bien se presenta siempre como un objeto de prosecución, de tensión y movimiento. Por ello, en el discurso de la razón práctica se juega continuamente con la idea de inclinación natural *(naturalis inclinatio),* entendida como la expresión de una naturaleza humana dinámicamente ordenada al fin. Las inclinaciones humanas prueban la teleología natural del hombre, y los preceptos de la ley natural señalan el fin de esas inclinaciones y son, en consecuencia, los contenidos básicos de la moral natural. La razón práctica los capta inmediatamente *(ratio naturaliter apprehendit ut bona),* bastándole con un desciframiento de lo específico del comportamiento racional. Sin embargo, en este proceso caben muchos errores, prejuicios y corrupciones, que explicarían los encontrados juicios existentes acerca de la ley natural. No es fácil, por ejemplo, delimitar las exigencias que comporta nuestra natural inclinación a Dios, o nuestra inserción natural en la sociedad política o las exigencias derivadas de una convivencia pacífica. Así pues, la ley natural tiene una cierta formulación espontánea en todos los hombres, pero ello no es óbice para una relativa oscuridad y dificultad cuando se trata de enunciar todos sus preceptos, incluso los que están amparados por la ciencia moral. Pues bien, todos estos preceptos primarios de la razón práctica los engloba Santo Tomás en tres órdenes de inclinaciones naturales: a la conservación del ser sustancial, a la conservación de la especie y a la convivencia social. Esta doctrina de la pluralidad de inclinaciones naturales, que fundamenta los diversos preceptos de la ley natural, ya había sido expuesta por el autor para explicar los fines del matrimonio (cf. *In Sent.* 4 d.33 q.1 a.1).

f Aunque los editores no han puesto lugares paralelos a este artículo, hay referencias a doctrinas similares a la aquí tratada en *In Ethic.* 5 lect.12 y en 2-2 q.77 a.2.3; q.60 a.5.

bajo un doble aspecto: como actos virtuosos y como actos de una determinada especie. Pues bien, si los consideramos en cuanto virtuosos, todos caen bajo la ley natural. Ya dijimos (a.2), en efecto, que pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza. Mas todos los seres se sienten naturalmente inclinados a realizar las operaciones que les corresponden en consonancia con su forma; por ejemplo, el fuego se inclina por naturaleza a calentar. Y como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente. Por consiguiente, así considerados, todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural, puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente. Si, en cambio, consideramos los actos virtuosos en sí mismos o según su especie, no todos ellos son de ley natural. Porque hay muchas acciones virtuosas que no responden de manera inmediata a una inclinación natural, sino que son el resultado del proceso racional por el que los hombres buscan lo más útil para vivir bien[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La templanza versa sobre las concupiscencias naturales relativas a la comida, la bebida y el sexo; y éstas se ordenan al bien común de la naturaleza, como las demás materias legales se ordenan al bien común moral.

2. *A la segunda hay que decir:* Por naturaleza humana podemos entender, o bien aquella que es específica del hombre, y en este sentido todos los pecados, al ser contrarios a la razón, están también contra la naturaleza, según expone San Juan Damasceno en el libro 2[9]; o bien aquella que es común al hombre y a los demás animales. Y en este sentido hay algunos pecados que se dicen especialmente contrarios a la naturaleza. Tal sucede, por ejemplo, con la sodomía, que, por ser contraria al intercambio entre macho y hembra común a todos los animales, recibe especialmente el nombre de vicio contra la naturaleza[h].

3. *A la tercera hay que decir:* Este argumento hace hincapié en los actos considerados en sí mismos. Y en este sentido sí sucede que, debido a las variadas condiciones de los hombres, algunos actos son virtuosos en unos individuos, por proporcionados y convenientes para ellos, mientras que en otros son desproporcionados y, por tanto, pecaminosos.

ARTÍCULO 4

La ley natural, ¿es la misma para todos?

2-2 q.57 a.2 ad 1; *In Sent.* 3 d.37 a.3; a.4 ad 2; 4 d.33 q.1 a.2 ad 1; *In Ethic.* 5 lect.12; *De malo* q.2 a.4 ad 13.

Objeciones por las que parece que la ley natural no es la misma para todos.

1. En el *Decreto*[10] se dice que *el derecho natural es lo que se contiene en la leyy en el Evangelio.* Pero esto no es común a todos, puesto que, según se lee en Rom 10,16, *no todos obedecen al Evangelio.* Luego la ley natural no es única para todos.

2. Según se dice en V *Ethic.* [11], *por justo se entiende aquello que es conforme a la ley.* Pero en el mismo libro[12] se afirma también que nada es tan universalmente justo que no deje de serlo para algunos. Luego la ley, incluida la natural, no es la misma para todos.

3. Según queda dicho (a.2.3), pertenece a la ley natural aquello a lo cual el hombre se encuentra inclinado por natu-

9. *De fide orth.* c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976; 1.4 c.20: MG 94,1196. 10. GRACIANO, *Decretum* p.1 dist.1. Prol. 11. ARISTÓTELES, c.1 n.12 (BK 1129b12): S. TH., lect.2. 12. ARISTÓTELES, *Eth.* 1.5 c.7 n.4 (BK 1134b32).

g Uno de los preceptos primarios de la ley natural es «obrar según la razón», según se dice en el a.2 (cf. también 1-2 q.54 a.3; 2-2 q.47 a.7). Y no otra cosa es el concepto de virtud, la cual se especifica siempre por un bien conforme a la razón. Con esta explicación se da cumplida razón al texto del Damasceno que decía que las virtudes son naturales (cf. sed cont.).

h En la moral escolástica, al pecado de homosexualidad se le denomina pecado *contra naturam,* significando con ello no sólo que es contra la ley natural —todo pecado lo es—, sino que viola directamente los preceptos de la naturaleza (genérica) del hombre, es decir, aquellas inclinaciones que el hombre tiene de común con los animales, como es la tendencia a la unión procreativa de sexos distintos.

raleza. Mas no todos los hombres tienen las mismas inclinaciones, sino que unos apetecen el placer, otros el honor, etc. Luego no hay en todos una única ley natural.

En cambio está lo que dice San Isidoro en *Etymol.*[13]: *El derecho natural es común a todas las naciones.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (a.2.3), pertenece a la ley natural todo aquello a lo cual el hombre se encuentra naturalmente inclinado, dentro de lo cual lo específico del hombre es que se sienta inclinado a obrar conforme a la razón. Ahora bien, según consta por I *Physic.*[14], es propio de la razón el proceder de lo común a lo particular. Aunque de diferente manera, según se trate de la razón especulativa o de la razón práctica. Porque la primera versa principalmente sobre cosas necesarias, que no pueden comportarse más que como lo hacen, y por eso tanto sus conclusiones particulares como sus principios comunes expresan verdades que no admiten excepción. La razón práctica, en cambio, se ocupa de cosas contingentes, cuales son las operaciones humanas, y por eso, aunque en sus principios comunes todavía se encuentra cierta necesidad, cuanto más se desciende a lo particular tanto más excepciones ocurren. Así, pues, en el orden especulativo, la verdad es la misma para todos, ya sea en los principios, ya en las conclusiones, por más que no sea conocida por todos la verdad de las conclusiones, sino sólo la de los principios llamados «concepciones comunes»[15]. Pero en el orden práctico, la verdad o rectitud práctica no es la misma en todos a nivel de conocimiento concreto o particular, sino sólo de conocimiento universal; y aun aquellos que coinciden en la norma práctica sobre lo concreto, no todos la conocen igualmente.

Por tanto, es manifiesto que, en lo tocante a los principios comunes de la razón, tanto especulativa como práctica, la verdad o rectitud es la misma en todos, e igualmente conocida por todos. Mas, si hablamos de las conclusiones particulares de la razón especulativa, la verdad es la misma para todos los hombres, pero no todos la conocen igualmente. Así, por ejemplo, que los ángulos del triángulo son iguales a dos rectos es verdadero para todos por igual; pero es una verdad que no todos conocen. Si se trata, en cambio, de las conclusiones particulares de la razón práctica, la verdad o rectitud ni es la misma en todos ni en aquellos en que es la misma es igualmente conocida. Así, todos consideran como recto y verdadero el obrar de acuerdo con la razón. Mas de este principio se sigue como conclusión particular que un depósito debe ser devuelto a su dueño. Lo cual es, ciertamente, verdadero en la mayoría de los casos; pero en alguna ocasión puede suceder que sea perjudicial y, por consiguiente, contrario a la razón devolver el depósito; por ejemplo, a quien lo reclama para atacar a la patria. Y esto ocurre tanto más fácilmente cuanto más se desciende a situaciones particulares, como cuando se establece que los depósitos han de ser devueltos con tales cauciones o siguiendo tales formalidades; pues cuantas más condiciones se añaden tanto mayor es el riesgo de que sea inconveniente o el devolver o el retener el depósito.

Así, pues, se debe concluir que la ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa de algún impedimento especial (como también en algunos casos fallan las causas naturales debido a un impedimento); ya sea en cuanto al grado del conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César en VI *De bello gallico*[16] que entre los germanos no se consideraba ilícito el

13. L.5 c.4: ML 82,199. 14. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 181a16): S. TH., lect.1. 15. La expresión «communes conceptiones» es de BOECIO, en *De hebdomadibus:* ML 64,1311: S. TH., lect.1. 16. L.6 c.23 (DD 270).

robo a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural[i].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esas palabras no se han de entender como si todo lo que se contiene en la ley y en el Evangelio fuera de ley natural, pues enseñan muchas cosas superiores a la naturaleza; sino en el sentido de que la ley natural alcanza aquí su expresión más plena. Por eso Graciano, tras haber dicho que *el derecho natural es lo que se contiene en la ley y en el Evangelio,* añade inmediatamente a modo de ejemplo: *donde se manda que cada uno se comporte con los demás como quiere que los demás se comporten con él*[17].

2. *A la segunda hay que decir:* La sentencia del Filósofo[18] hay que referirla a lo que es justo por naturaleza no en el orden de los principios generales, sino en el de las conclusiones derivadas de ellos, las cuales son rectas en la mayoría de los casos, pero fallan algunas veces.

3. *A la tercera hay que decir:* Puesto que en el hombre la razón domina y manda sobre las demás potencias, debe dirigir también las inclinaciones naturales propias de estas potencias. De aquí que todos aceptan generalmente como norma que todas las inclinaciones humanas deben ser regidas por la razón.

ARTÍCULO 5

¿Puede cambiar la ley natural?

Infra q.97 a.1 ad 1; 2-2 q.57 a.2 ad 1; *In Sent.* 3 d.37 a.3; a.4 ad 2; 4 d.33 q.1 a.2 ad 1; *In Ethic.* 5 lect.12; *De malo* q.2 a.4 ad 13.

Objeciones por las que parece que la ley natural puede cambiar.

1. Sobre las palabras de Eclo 17,9: *Le dio además la ciencia y la ley de vida,* comenta la *Glosa*[19]: *Porque entregó la ley escrita para corrección de la ley natural.* Pero lo que se corrige cambia. Luego la ley natural puede cambiar.

2. El homicidio del inocente, así como el adulterio y el robo, son contrarios a la ley natural. Pero todo esto fue cambiado por Dios en algunos casos, a saber: cuando mandó a Abrahán que diera muerte a su hijo inocente, como se lee en Gén 22,2; cuando mandó a los judíos que se apropiasen de los vasos pedidos en préstamo a los egipcios, como consta en Éx 12,35s; y cuando impuso a Oseas que tomara por esposa a una mujer prostituta, como se ve en Os 1,2. Luego la ley natural es susceptible de cambio.

3. San Isidoro afirma en V *Etymolog.*[20] que *la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos son de derecho natural.* Pero vemos que esto ha sido

17. *Decretum* p.1 d.1. Pról. 18. ARISTÓTELES, *Eth.,* 1.5 c.1 n.12 (BK 1129b12). 19. *Glossa ordin.* (III 403 E); RÁBANO MAURO, *In Eccli.* 1.4 c.5, sobre 17,9: ML 109,876. 20. L.5 c.4: ML 82,199.

i Esta doctrina es muy importante para entender la índole propia del razonamiento moral. Hasta aquí hemos visto un perfecto paralelismo entre el orden especulativo y el práctico. Ahora se nos muestra una diferencia importante: la verdad del orden práctico, al depender de la condición subjetiva del agente y darse en acciones particulares, puede tener excepciones y no verse cumplida en todos los casos por igual. Esto es lo peculiar de la verdad moral: que sus normas son válidas en situaciones ordinarias *(ut in pluribus),* pero caben situaciones concretas fuera de la norma moral *(ut in paucioribus).* En el caso de la ley natural esto no acaecerá en los principios básicos del orden natural, pero sí en muchas de sus conclusiones racionales e históricas (principios secundarios). Esta doctrina es muy importante para el estudio de la ignorancia de la ley moral natural y del condicionamiento histórico del derecho natural, el cual aquí, y por boca de S. Isidoro (sed cont.), se identifica con la ley natural. La «depravación» que puede causar esa ignorancia a que se refiere el autor, hay que entenderla sobre todo en el orden social, a saber, el peso social de las costumbres y condicionamientos históricos de los pueblos que dificultan un discurso limpio de la razón sobre el bien moral. Por lo demás, lo que aquí Santo Tomás llama «preceptos comunes» y «conclusiones particulares» lo llamó en otros sitios —y será la terminología más difundida— preceptos primarios y secundarios de la ley natural (cf. 1-2 q.100 a.11).

cambiado por las leyes humanas. Luego parece que la ley natural es mudable.

En cambio está lo que se dice en el *Decreto,* dist.5[21]: *El derecho natural nace con la criatura racional; y no cambia con el tiempo, sino que permanece inmutable.*

Solución. *Hay que decir:* El cambio de la ley natural puede concebirse de dos maneras. Primero, porque se le añade algo. Y en tal sentido nada impide que la ley natural cambie, pues de hecho son muchas las disposiciones útiles para la vida humana que se han añadido a la ley natural, tanto por la ley divina como, incluso, por las leyes humanas.

En segundo lugar, cambiaría la ley natural por vía de sustracción, es decir, porque algo que antes era de ley natural deja de serlo. En este sentido, la ley natural es completamente inmutable en lo que se refiere a los primeros principios de la misma. Mas en lo tocante a los preceptos secundarios, que, según dijimos (a.4), son como conclusiones más determinadas derivadas inmediatamente de los primeros principios, también es inmutable en cuanto mantiene su validez en la mayoría de los casos, pero puede cambiar en algunos casos particulares y minoritarios por motivos especiales, que impiden la observancia de tales preceptos, según lo ya dicho (a.4)[j].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la ley escrita fue dada para corrección de la ley natural, bien porque viene a completar lo que faltaba a la ley natural, bien porque la ley natural se había corrompido parcialmente en el corazón de algunos, que llegaron a considerar como bueno lo que es malo por naturaleza, y tal corrupción necesitaba corrección.

2. *A la segunda hay que decir:* En principio todos los hombres mueren de muerte natural, tanto los inocentes como los culpables. Y esta muerte es infligida por el poder divino a causa del pecado original, según la expresión de Re 2,6: *El Señor da la muerte y la vida.* Debido a lo cual, por mandato divino se puede dar la muerte a cualquier hombre, inocente o culpable, sin ninguna injusticia. A su vez, el adulterio es la unión carnal con una mujer que, si pertenece a otro, es en virtud de una ley establecida por Dios. Y, en consecuencia, el hombre no comete adulterio ni fornicación cualquiera que sea la mujer a que se una por mandato de Dios. La misma razón vale también para el robo, que consiste en apropiarse lo ajeno. Pues cualquier cosa que se tome como propia por mandato de Dios, que es dueño de todas las cosas, ya no se toma, como en el robo, contra la voluntad de su dueño. Y esto no sucede sólo en las cosas humanas, donde lo que Dios manda es, por eso mismo, obligatorio, sino también en el orden físico, donde todo lo que Dios hace es en cierto modo natural, según se expuso en la *Parte I* (q.105 a.6 ad 1)[k].

21. GRACIANO, *Decretum* p.1 dist.5. Prol.

---

j El modo como Santo Tomás explica los cambios de la ley natural permite hablar de una cierta historicidad de la ley y el derecho natural. Cabe, en primer lugar, un desarrollo y conocimiento más explícito de las inclinaciones naturales y del bien propio de la naturaleza humana. La acertada comprensión de este desarrollo, que aquí sólo está sugerido, podría explicar muchos capítulos de la historia de la ley y el derecho natural. Y cabe, en segundo lugar, una mutación de la materia o del contenido a que afecta esa ley natural; así se explicaría, por ejemplo, el cambio de la doctrina moral del préstamo a interés, que no tiene el mismo significado en una economía de trueque que en una economía capitalista. Para ambos casos, el autor sostiene una inmutabilidad formal de los principios comunes de la ley natural y un amplio margen de relativismo en lo referente a las conclusiones o principios secundarios.

k Los casos que la Biblia recoge como justificados por Dios, siendo materialmente una violación de la ley natural (matanza de inocentes como castigo bélico, adulterios, hurtos) constituían un verdadero quebradero de cabeza para los moralistas. ¿Acaso no se acaba de decir que los primeros principios de la ley natural son inmutables? Santo Tomás explica estas excepciones porque Dios puede alterar la índole de la materia de estos preceptos, en razón del dominio soberano que ejerce, tanto sobre las cosas materiales que puso a disposición de los hombres, como sobre los preceptos del Decálogo entregado a su pueblo, como también sobre la vida misma de cada hombre. Es decir, se recurre a un principio teológico que podría enunciarse así: «todo lo que Dios hace en las creaturas es conforme a la naturaleza de éstas», de modo que, incluso sustrayendo un ser a la ley natural, la acción de Dios es conforme a la naturaleza de

3. *A la tercera hay que decir:* Una cosa puede considerarse de derecho natural por dos motivos. Primero, porque a ella inclina la naturaleza. Tal es, por ejemplo, el principio de que no se debe hacer daño al prójimo. Segundo, porque la naturaleza no impone lo contrario. Como si dijéramos que es de ley natural que el hombre ande desnudo porque los vestidos no los dio la naturaleza, sino que los inventó el arte. Y en este sentido es como se dice que es de derecho natural *la posesión de los bienes en común y la libertad igual para todos,* puesto que el reparto de los bienes y la servidumbre no fueron establecidas por la naturaleza, sino que fueron introducidas por la razón humana, que las consideró útiles para la vida humana. En esto, por tanto, la ley natural no cambia sino por adición[l].

ARTÍCULO 6

¿Puede la ley natural ser abolida en el corazón humano?[ll]

Supra a.4; infra q.99 a.2 ad 2.

Objeciones por las que parece que la ley natural puede ser abolida en el corazón humano.

1. En su comentario a las palabras de Rom 2,14: *Cuando los gentiles, que no tienen ley...,* afirma la *Glosa*[22] que *en lo íntimo del hombre renovado por la gracia se vuelve a escribir la ley de justicia que había borrado la culpa.* Pero la ley de justicia es la ley natural. Luego la ley natural puede ser borrada.

2. La ley de la gracia es más eficaz que la ley de la naturaleza. Mas la ley de la gracia es borrada por el pecado. Lue-

22. *Glossa ord.* (VI 7 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1345.

ese ser, por el principio metafísico de la potencia obediencial de la creatura para su Creador. Sin embargo, y a pesar del valor filosófico de esta explicación, este argumento no nos dice nada, pues leemos la Biblia con otros criterios. Las injusticias y violaciones de la ley natural que en ella leemos no eran dispensas otorgadas por Dios, sino comportamientos reales de un pueblo que, como otros pueblos contemporáneos, no percibieron la injusticia de tales acciones por el estadio primitivo de su desarrollo moral y, en consecuencia, veían como justa la venganza ejercida sobre el vencido, aceptaban como válida la institución de la poligamia y hasta ejercieron los sacrificios humanos. Y es que la historia del pueblo de Israel está inserta en una larga historia de la humanidad que sólo lentamente ha ido tomando conciencia de los valores morales. La historia y la etnografía modernas nos han abierto horizontes amplios sobre ese progreso, que antiguamente les era desconocido, y por ello no acertaban a explicar las abundantes lesiones de la ley natural que narra la Biblia y que atribuye a decretos especiales de Dios. El mismo Santo Tomás varió algo la explicación de estos problemas, que, en un principio, iba más en la línea de dispensas circunstanciales dadas por Dios a su pueblo (cf. *In Sent.* 4 d.33 q.2 a.2 qla.4s; *De malo* q.3 al ad 17; 1-2 q.108 a.8).

l No es el momento ahora de hablar del derecho de propiedad como un derecho natural, ni menos de la esclavitud. Estos temas saldrán más directamente en 2-2 q.57 a.3, donde Santo Tomás los cita como ejemplo del *ius gentium.* Aquí sólo se dice que la ley natural no determina positivamente el modo de división de los bienes (en propiedad privada o en posesión común), pero tampoco es contraria a esa división. Más adelante se ampliará el significado de esta opinión.

ll Este artículo conecta con el artículo 4. Se trata ahora de explicar un texto de S. Agustín (sed cont.), que fue muy comentado por los teólogos, y donde se dice que la ley natural está impresa indeleblemente en el corazón humano. Para explicar la indelebilidad de la ley natural, Santo Tomás repite su doctrina de las dos clases de preceptos naturales: los comunes y universales *(praecepta communia; communissima; omnibus nota; eadem apud omnes)* y los derivados o conclusiones *(conclusiones principiorum; secunda praecepta; secundaria praecepta magis propria),* a los que después corrientemente se les llama secundarios. Pues bien, no cabe pérdida o ignorancia de los primeros principios de la ley moral —esto equivaldría a la pérdida del sentido moral—, pero sí cabe ignorancia en la aplicación de aquellos primeros principios a sectores particulares de la vida moral o a conclusiones derivadas. Y la causa de tal pérdida de la ley natural reside en una actitud culpable por parte del mismo individuo *(malas persuasiones; pravas consuetudines et habitus corruptos; vitia contra naturam),* pero no se alude a otras causas que hoy conocemos mejor, como pueden ser el influjo de la mala educación, la presión social, la laxitud de la moral pública, etc.

go con mayor razón puede ser borrada la ley natural.

3. Lo que la ley establece es considerado como justo. Pero los hombres han establecido muchas cosas contrarias a la ley natural. Luego la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres.

En cambio está lo que San Agustín dice en II *Confess.*[23]: *Tu ley ha sido escrita en los corazones de los hombres, donde ninguna iniquidad la puede borrar.* Pero la ley escrita en los corazones de los hombres es la ley natural. Luego la ley natural no puede ser suprimida.

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (a.4.5), a la ley natural pertenecen, en primer lugar, ciertos preceptos comunísimos que son conocidos de todos, y luego, ciertos preceptos secundarios y menos comunes que son como conclusiones muy próximas a aquellos principios. Pues bien, en cuanto a los principios más comunes, la ley natural no puede en modo alguno ser borrada de los corazones de los hombres si se la considera en universal. Puede ser abolida, sin embargo, en algún caso concreto cuando, por efecto de la concupiscencia o de otra pasión, la razón se encuentra impedida para aplicar el principio general a un asunto particular, según ya expusimos (q.77 a.2). Mas en lo que toca a los preceptos secundarios, la ley natural puede ser borrada del corazón de los hombres o por malas persuasiones, a la manera en que también ocurren errores en las conclusiones necesarias del orden especulativo, o por costumbres depravadas y hábitos corrompidos, como en el caso de aquellos que no consideraban pecado el robo (cf. a.4) ni siquiera los vicios contra la naturaleza, como también dice el Apóstol en Rom 1,24s.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La culpa borra la ley natural en particular, no en universal; a no ser que se trate de los preceptos secundarios, según el modo indicado (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque la gracia es más eficaz que la naturaleza, sin embargo, la naturaleza es más esencial al hombre y, por tanto, más estable.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento vale para los preceptos secundarios de la ley natural, contra los cuales algunos legisladores dictaron disposiciones inicuas.

23. C.4: ML 32,678.

CUESTIÓN 95

De la ley humana

Y ahora nos toca ocuparnos de la ley humana (cf. q.93 introd.), lo que haremos considerándola primero en sí misma; luego, en su poder (q.96) y, finalmente, en su mutabilidad (q.97).

Sobre la ley humana en sí misma estudiaremos estos cuatro puntos:

1. Su utilidad.—2. Su origen.—3. Sus cualidades.—4. Su división.

ARTÍCULO 1

¿Fue útil la institución de leyes por los hombres?

Supra q.91 a.3; *In Ethic.* 10 lect.14.

Objeciones por las que parece que no fue útil que los hombres instituyeran leyes.

1. La intención de las leyes es hacer buenos a los hombres, según ya vimos (q.92 a.1). Pero esto se logra más fácilmente induciéndolos al bien voluntariamente por medio de amonestaciones que obligándolos por medio de leyes. Luego no había necesidad de crear leyes.

2. Según se expresa el Filósofo en V *Ethic.*[1], *el juez es para los hombres como el derecho viviente.* Mas el derecho viviente es mejor que el derecho sin vida de las leyes. Luego hubiera sido mejor encomendar la aplicación del derecho al arbitrio de los jueces que no formular leyes al respecto.

3. Toda ley, según ya vimos (q.90 a.1.2), tiene por cometido dirigir los actos humanos. Mas como los actos humanos versan sobre cosas singulares, que son infinitas, no pueden ser adecuadamente dirigidos sino por un hombre competente que tenga en cuenta cada caso particular. Luego hubiera sido mejor encomendar la dirección de los actos humanos al arbitrio de los sabios que no a leyes fijas, y no era, por tanto, necesario establecer leyes humanas.

En cambio está lo que dice San Isidoro en V *Etymol.*[2]: *Las leyes fueron instituidas para que por ellas se modere la audacia humana, quede protegida la inocencia en medio de los malvados y se refrene en éstos, mediante el temor del suplicio, incluso la posibilidad de que hagan daño.* Pero todo esto es muy necesario para el género humano. Luego era necesaria la institución de leyes humanas.

Solución. *Hay que decir:* Como consta por lo ya dicho (q.63 a.1; q.94 a.3), el hombre tiene por naturaleza una cierta disposición para la virtud; pero la perfección de esta virtud no la puede alcanzar sino merced a la disciplina. Es lo que pasa con las necesidades primarias, tales como las del alimento y el vestido, a las que el hombre ha de subvenir con su personal industria. Pues aunque la naturaleza le dotó para ello de los primeros medios, que son la razón y las manos, no le dio el trabajo ya hecho, como a los demás animales, bien surtidos por naturaleza de abrigo y comida. Ahora bien, no es fácil que cada uno de los individuos humanos se baste a sí mismo para imponerse aquella disciplina. Porque la perfección de la virtud consiste ante todo en retraer al hombre de los placeres indebidos, a los que se siente más inclinado, particularmente en la edad juvenil en que la disciplina es también más eficaz. De ahí que esta disciplina conducente a la virtud ha de serle impuesta al hombre por los demás. Pero con cierta diferencia. Porque para los jóvenes que, por su buena disposición, por la costumbre adquirida o, sobre todo, por un don divino, son inclinados a las obras de virtud, basta la disciplina paterna, que se ejerce mediante admoniciones. Mas como hay también individuos rebeldes y propensos al vicio, a los

1. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 1132a22): S. TH., lect.14. 2. L.5 c.20: ML 82,202.

que no es fácil persuadir con palabras, a éstos era necesario retraerlos del mal mediante la fuerza y el miedo, para que así, desistiendo, cuando menos, de cometer sus desmanes, dejasen en paz a los demás, y ellos mismos, acostumbrándose a esto, acabaran haciendo voluntariamente lo que antes hacían por miedo al castigo, llegando así a hacerse virtuosos. Ahora bien, esta disciplina que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley. Luego era necesario para la paz y la virtud de los hombres que se instituyeran leyes. Porque, como dice el Filósofo en I *Polit.*[3]: *Si bien el hombre ejercitado en la virtud es el mejor de los animales, cuando se aparta de la ley y la justicia es el peor de todos ellos.* Y es que, para satisfacer sus concupiscencias y sus iras, el hombre cuenta con el arma de la inteligencia, que no poseen los demás animales[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A los hombres bien dispuestos se les induce más eficazmente a la virtud recurriendo a la libre persuasión que a la coacción. Pero entre los mal dispuestos hay quienes sólo por la coacción pueden ser conducidos a la virtud.

2. *A. la segunda hay que decir:* Según expone el Filósofo en I *Rhetor.*[4], *es mejor regularlo todo con la ley que dejarlo todo al arbitrio de losjueces.* Y esto por tres razones. Primera, porque es más fácil encontrar las pocas personas doctas capaces de hacer buenas leyes que las muchas que se requerirían para juzgar de cada caso en particular. Segunda, porque los que hacen las leyes estudian detenidamente cada una de ellas, pero los juicios sobre singulares se refieren a casos que ocurren de improviso, y es más fácil discernir lo justo examinando muchos casos que considerando uno solo. Tercera, porque los legisladores juzgan en universal y refiriéndose al futuro, en cambio quienes presiden un tribunal juzgan sobre hechos presentes, respecto de los cuales fácilmente se dejan influir por sentimientos de amor, de odio o de cualquier otra pasión, con lo cual su juicio queda pervertido.

Por consiguiente, dado que el derecho viviente del juez no abunda mucho y es demasiado elástico, era necesario determinar por medio de leyes, siempre que fuera posible, lo que se ha de considerar justo, dejando poquísimas cosas al arbitrio de los hombres.

3. *A la tercera hay que decir:* Ciertos casos singulares que no pueden ser abarcados por la ley *hay que encomendarlos a los jueces,* como dice el Filósofo en el mismo lugar[5], por ejemplo, *sobre si el hecho ocurrió o no,* y cosas así.

ARTÍCULO 2

¿Deriva de la ley natural toda ley puesta por el hombre?

In Sent. 3 d.37 a.3; 4 d.15 q.3 a.1 q.ª4; a.2 q.ª1; *Cont. Gent.* 3,123; *In Ethic.* 5 lect.12.

Objeciones por las que parece que no toda ley humana positiva deriva de la ley natural.

1. Según dice el Filósofo en V *Ethic.*[6], *se considera legítimo, o legalmente justo, aquello que en principio puede hacerse de una manera o de otra.* Pero en las normas que dependen de la ley natural no se da esta indiferencia. Luego no todo lo que establece la ley humana se deriva de la ley natural.

2. El derecho positivo se contradistingue del derecho natural, según consta

3. ARISTÓTELES, c.1 n.13 (BK 1253a31): S. TH., lect.1. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1354a31). 5. ARISTÓTELES, *Rhet.* 1.1 c.1 n.1 (BK 1354B13). 6. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b20):S. TH., lect.12.

a Este artículo es una bella exposición del carácter educativo de la ley. Siempre hubo quieres inculparon a las leyes de todos los males, pero Santo Tomás, en cambio, ve en ellas un medio necesario para la organización de una sociedad y la convivencia pacífica y en libertad de los ciudadanos. A esa índole de la ley como presión coactiva hacia el bien público es a lo que él llama *disciplina legum,* que es lo mismo que decir *disciplina cogens metu poenae.* Hay que partir de una concepción realista del hombre, de sus dificultades para anteponer el bien común al particular, de la fuerza de su egoísmo natural, de las dificultades para adquirir la virtud de la justicia legal, etc., y por ello es preciso este instrumento coactivo que se impone usando el resorte psicológico del temor a la pena.

por San Isidoro en V *Etymol.*[7] y por el Filósofo en V *Ethic.* [8] Ahora bien, cuanto deriva de los principios generales de la ley natural a manera de conclusión pertenece a la ley natural, como dijimos antes (q-94 a.4). Luego las disposiciones de la ley humana no derivan de la ley natural.

3. La ley natural es la misma para todos, ya que, al decir del Filósofo en V *Ethic.*[9], *derecho natural es aquel que tiene en todas partes el mismo vigor.* Por tanto, si las leyes humanas derivasen de la ley natural, también ellas deberían ser las mismas en todos los pueblos. Lo cual es manifiestamente falso.

4. De cuanto deriva de la ley natural siempre se puede dar una razón. Pero, según dice el Legisperito[10], *no siempre se puede dar razón de lo que los antepasados establecieron en sus leyes.* Luego no todas las leyes humanas se derivan de la ley natural.

En cambio está lo que dice Tulio en su *Rhetor.* [11]: *Las fosas emanadas de la naturaleza y aprobadas por las costumbres fueron sancionadas por el temor y el respeto a las leyes.*

Solución. *Hay que decir:* Según dice San Agustín en I *De lib. arb.*[12], *la ley que no es justa no parece que sea ley.* Por eso tendrá fuerza de ley en la medida en que sea justa. Ahora bien, en los asuntos humanos se dice que una cosa es justa cuando es recta en función de la regla de la razón. Mas la primera regla de la razón es la ley natural, como ya vimos (q.91 a.2 ad 2). Luego la ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley.

Pero hay que advertir que una norma puede derivarse de la ley natural de dos maneras: bien como una conclusión de sus principios, bien como una determinación de algo indeterminado o común. El primer procedimiento es semejante al de las conclusiones demostrativas que en las ciencias se infieren de los principios; el segundo se asemeja a lo que pasa en las artes, donde las formas comunes reciben una determinación al ser aplicadas a realizaciones especiales, y así vemos que el constructor tiene que determinar unos planos comunes reduciéndolos a la figura de esta o aquella casa. Pues bien, hay normas que se derivan de los principios comunes de la ley natural por vía de conclusión; y así, el precepto «no matarás» puede derivarse a manera de conclusión de aquel otro que manda «no hacer mal a nadie». Y hay otras normas que se derivan por vía de determinación; y así, la ley natural establece que el que peca sea castigado, pero que se le castigue con tal o cual pena es ya una determinación añadida a la ley natural.

Por ambos caminos se originan las leyes humanas positivas. Mas las del primer procedimiento no pertenecen a la ley humana únicamente como leyes positivas, sino que en parte mantienen fuerza de ley natural. Las del segundo, en cambio, no tienen más fuerza que la de la ley humana[b].

1. L.5 c.4: ML 82,199. 8. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b18): S. TH., lect,12. 9. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b19): S. TH., lect.12. 10. *Dig.* l.1 tit.3 leg.20: «Non omnium» (KR, I 34a). 11. L.2 c.53 (DD 1,165). 12. C.5: ML 32,1227.

b El modo como toda ley humana se justifica por la ley natural es doble. Uno, como *conclusión de la razón,* justificada en razón de los principios de la ley natural; y el otro como *determinación particularizada* de las exigencias de la ley natural. Este segundo modo se parece al modo como el artista aplica su idea a la materia sensible y produce la obra de arte, mientras que el primero se parece al modo como se elabora una ciencia. Pues bien, este segundo modo es el propio de la conexión entre las leyes humanas y la ley natural, si bien no hay que olvidar que la ley positiva incluye, a veces, también preceptos del derecho natural. Gran parte, en efecto, del derecho positivo de los pueblos versa sobre materias que no son contenidos de la ley natural, sino materias de libre disposición humana por versar sobre lo útil para el bien social; v.gr., el derecho administrativo, las leyes de tráfico, el derecho procesal, etc. Todas estas determinaciones no son fruto de una deducción rigurosa de la ley moral natural, sino —como se dice ahora— reglas técnicas que la razón preceptúa como oportunas. Es decir, se trata de encarnar en este ámbito de lo jurídico las líneas directrices de la justicia humana que imperan en la ley natural. Y, en todo caso, lo que no puede hacer la ley positiva es legislar lo contrario a la ley natural, pues entonces no tendríamos una determinación de la ley natural, sino una corrupción de la ley natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo habla de aquellas normas que la ley humana establece por vía de determinación o especificación de los preceptos de la ley natural.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento sólo es válido para las normas que derivan de la ley natural como conclusiones.

3. *A la tercera hay que decir:* Los principios generales de la ley natural no pueden ser aplicados de la misma manera a todos, dada la gran variedad de las cosas humanas. Y de aquí nace la diversidad de leyes positivas que hay en los diversos pueblos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquellas palabras del Legisperito se refieren a las normas introducidas por los antepasados como determinaciones particulares de la ley natural. Tales determinaciones son asumidas por los jueces expertos y prudentes a guisa de principios, a cuya luz ven rápidamente lo que se ha de juzgar como mejor en cada caso particular. Por eso dice el Filósofo en VI *Ethic.*[13] que en estos asuntos *hay que prestar atención a las opiniones y enunciados indemostrables de los expertos, los ancianos y los prudentes, no menos que a las demostraciones.*

ARTÍCULO 3

¿Describe bien San Isidoro las cualidades de la ley positiva?

Objeciones por las que parece que San Isidoro no describe acertadamente las cualidades de la ley positiva cuando dice[14]: *La ley ha de ser honesta, justa, posible según la naturaleza y según las costumbres del país, proporcionada a los lugares y a los tiempos, necesaria, útil; debe ser también clara, para que no haya engaños ocultos en su oscuridad; ha de estar dictada no para provecho privado, sino para la común utilidad de los ciudadanos.*

1. En un pasaje anterior[15], San Isidoro había resumido las cualidades de la ley en estos tres rasgos: *Ley es todo aquello que la razón establece concorde con la religión, conveniente para la disciplina y provechoso para la salud pública.* Luego era superfluo añadir además otras condiciones.

2. La justicia es una parte de la honestidad, como dice Tulio en I *De offic.*[16] Por lo tanto, es superfluo añadir *justa,* después que había dicho *honesta.*

3. Según el mismo San Isidoro[17], la ley se contrapone a la costumbre. Por lo tanto, no debía haber puesto en la definición de la ley *según las costumbres del país.*

4. Una cosa puede ser necesaria de dos maneras: bien en sentido absoluto, o porque no tiene la posibilidad de ser de otro modo, y esta necesidad no está sujeta al juicio humano, ni cae, por ende, bajo la ley humana; bien en sentido relativo, o porque sirve para un fin, y esta necesidad es lo mismo que utilidad. Luego es superfluo poner ambas cosas, «necesaria» y «útil».

En cambio está la autoridad de San Isidoro.

Solución. *Hay que decir:* Lo que se ordena a un fin debe tener una forma proporcionada a ese fin. La sierra, por ejemplo, tiene la forma que conviene para su fin, que es serrar, según se lee en II *Physic.*[18] A su vez, cualquier cosa regulada y mensurada por otra debe tener una forma acorde con su regla y medida. Ahora bien, en la ley humana confluyen estos dos aspectos. Por un lado, es algo ordenado a un fin, y por otro, es una regla y medida regulada y mensurada por una medida superior, que es, a su vez, doble: la ley divina y la ley natural, como ya hemos visto (a.2; q.93 a.3). En cuanto al fin de la ley humana, es la utilidad de los hombres, como también dice el Jurisconsulto[19]. He aquí por qué San Isidoro señala ante todo como condiciones de la ley tres cosas: que guarde armonía con la religión, puesto que ajustada a la ley divina; que ayude a la disciplina, puesto que acorde con la ley natural; y que promueva la salud pública, puesto que ordenada a la utilidad humana.

Y a estas tres condiciones se reducen

13. ARISTÓTELES, c.11 n.6 (BK 1143b11): S. TH., lect.9. 14. *Etymol.* l.5 c.21: ML 82,203. 15. *Etymol.* l.5 c.3: ML 82,199. 16. C.7 (DD, IV 430). 17. *Etymol.* l.2 c.10: ML 82,131; l.5 c.3: ML 82,199. 18. ARISTÓTELES, c.9 n.2.6 (BK 200a10; b5): S. TH., lect.15. 19. *Dig.,* l.1 tit.3 leg.25: «Nulla iuris» (KR, I 34b).

todas las demás que señala a continuación. Porque lo de *honesta* se refiere a su armonía con la religión. Lo que sigue de *justa, posible según la naturaleza y las costumbres del país, proporcionada a los lugares y a los tiempos,* viene a desarrollar lo de *conveniente para la disciplina.* Pues la disciplina humana ha de someterse en primer lugar al orden de la razón, lo que se indica por la palabra *justa.* Ha de atender, en segundo lugar, a la capacidad de los sujetos. Pues la disciplina debe acomodarse a cada uno según sus posibilidades, incluidas las naturales (pues no se pide lo mismo a un niño que a un hombre maduro), y según las costumbres sociales, pues el hombre no puede vivir aislado en medio de la sociedad sin contar para nada con los demás. En tercer lugar, debe acomodarse a las debidas circunstancias, y por eso se dice *proporcionada a los lugares y a los tiempos.* Las restantes palabras: *necesaria, útil,* etc., se refieren a lo de promover la salud pública. Y así, por *necesaria* se entiende que evite los males; por *útil,* que promueva los bienes: por *clara,* que prevenga los daños que de la ley misma pudieran originarse. Y como, según lo ya dicho (q.90 a.2), la ley se ordena al bien común, esto es lo que se pone de relieve en la última parte de la descripción.

Respuesta a las objeciones: Con lo dicho quedan también respondidas las objeciones.

ARTÍCULO 4

¿Es aceptable la división de las leyes humanas propuesta por San Isidoro?

In Ethic. 5 lect.12.

Objeciones por las que parece que la división de las leyes humanas o derecho humano[c] propuesta por San Isidoro[20] no es aceptable.

1. Dentro de este derecho comprende también el *derecho de gentes,* así llamado, según dice[21], *porque casi todas las gentes se sirven de él.* Pero él mismo afirma también[22] que *el derecho común a todas las naciones es el derecho natural.* Luego el derecho de gentes no pertenece al derecho positivo humano, sino más bien al derecho natural.

2. Entre las cosas que tienen el mismo valor no parece que haya distinción formal, sino sólo material. Mas las *leyes, plebiscitos, decretos senatoriales* y otras semejantes que enumera[23] todas tienen el mismo valor. Luego sólo se distinguen materialmente. Ahora bien, en las diferencias materiales, que se pueden multiplicar indefinidamente, no reparan las ciencias. Luego esta división de las leyes humanas no es aceptable.

3. En un Estado hay príncipes, sacerdotes y soldados, pero también hay otros estamentos profesionales. Luego parece que si se habla de un «derecho militar» y de un «derecho público», propios de los militares y de los magistrados, también habría que señalar otros correspondientes a las demás profesiones.

4. Lo accidental no cuenta para la ciencia. Mas en la ley es accidental el que la formule un hombre u otro. Luego es impropio dividir las leyes por los nombres de los legisladores, llamándoles «Corneliana», «Falcidia», etc.

En cambio, en contrario, baste la autoridad de San Isidoro.

Solución. *Hay que decir:* De cualquier cosa se puede hacer una división propia si se parte de uno de sus elementos esen-

20. *Etymol.* 1.5 c.4s: ML 82,199. 21. *Etymol.* 1.5 c.6: ML 82,200. 22. *Etymol.* 1.5 c.4: ML 82,199. 23. SAN ISIDORO, *Etymol.* 1.5 c.9: ML 82,200.

c El autor, aquí y en otros pasajes de estas cuestiones, hace equivalente la ley natural y el derecho natural. Sin embargo, se distinguen como la parte y el todo, pues la ley natural hace referencia al conjunto de los preceptos morales de la naturaleza, mientras que el derecho natural se refiere a un sector autónomo de esa moral, que es el de la justicia social. A su vez, habría que distinguir también ley y derecho. La ley es el dictamen de la razón práctica en orden al bien común; el derecho, en cambio, es la exigencia objetiva y social de un deber ser de la acción. Por eso Santo Tomás dirá más adelante que la ley es «la expresión del derecho» *(ratio iuris:* 2-2 q.57 a.1 ad 2), aunque, en este caso, el término ley no se usa en toda su extensión, sino sólo referido a la ley emanada de la autoridad pública. Aquí, sin embargo, como lo que interesa es contraponer la ley y el derecho natural a la ley humana, el autor usa indistintamente los términos de ley natural y derecho natural.

ciales. Por ejemplo, un elemento esencial del animal es el alma, que puede ser racional e irracional. En consecuencia, el animal se divide propia y formalmente en racional e irracional: mas no en blanco y negro, porque el color es por completo ajeno a su esencia. Pues bien, en la ley humana se dan muchos elementos esenciales susceptibles de fundar una división propia y formal de la misma. Así, en primer lugar, y como ya vimos (a.2), es esencial a la ley humana derivarse de la ley natural. Y bajo este aspecto el derecho positivo se divide en derecho de gentes y derecho civil, a tenor de las dos vías indicadas (ib.) por las que se deriva de la ley natural. Al derecho de gentes, en efecto, pertenecen las normas que se derivan del derecho natural como las conclusiones de sus principios; por ejemplo, la justicia en las compraventas, y otras cosas así, sin las cuales no sería posible la convivencia humana; y este derecho es de ley natural, porque el hombre es por naturaleza un animal social, según se expone en I *Polit.*[24] En cambio, las normas que se derivan de la ley natural a manera de determinaciones particulares pertenecen al derecho civil, dentro del cual cada Estado establece las normas que considera más apropiadas[d].

En segundo lugar, pertenece a la esencia de la ley humana que se ordene al bien común del Estado. Y sobre esta base puede dividirse según la distinción de los estamentos que contribuyen especialmente al bien común, tales como el de los sacerdotes, que oran a Dios por el pueblo; el de los príncipes, que lo gobiernan, y el de los militares, que lo defienden con las armas. Por eso, a cada uno de estos grupos humanos corresponden especiales ramas del derecho.

En tercer lugar, es esencial a la ley, según lo ya dicho (q.90 a.3), que emane de quien gobierna el Estado. Y desde este punto de vista, las leyes humanas se dividen a tenor de las distintas formas de gobierno. Ahora bien, la primera de estas formas, según dice el Filósofo en III *Polit.*[25], es la monarquía, en la que el Estado es gobernado por uno solo. Y en este caso tenemos las «constituciones de los príncipes». Otra forma de gobierno es la aristocracia, en la que mandan los mejores o nobles, y a la que corresponden las «respuestas de los prudentes» y los «decretos del senado». Otra forma de gobierno es la oligarquía, es decir, el mando de pocas personas ricas y poderosas, y en este caso se habla de «derecho pretorio», que también se llama «honorario». Está luego el gobierno del pueblo, denominado democracia, que da lugar a los «plebiscitos». Hay también un régimen tiránico que, por ser completamente corrompido, no da nombre a ninguna ley. Y existe, finalmente, otro constituido por la combinación de los anteriores, que es el mejor, y que da lu-

24. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 1253a2): S. TH., lect.6. 25. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 1279a32; b4): S. TH., lect.6. Cf. c.6 (BK 1282b2): S. TH., lect.9.

---

d Toda la explicación de Santo Tomás aquí se subordina al texto de San Isidoro. Este había explicado el *ius gentium* romano como «lo que está en uso en casi todos los pueblos» (obj.1). Por otra parte, el concepto de ley natural y el modo como toda ley deriva de ella ha quedado bien explicado en el artículo 2. Y, no obstante, aquí el lector se encuentra con una serie de ambigüedades. En primer lugar, se hace del derecho de gentes un derecho positivo y se razona diciendo que deriva del derecho natural como una conclusión. Pero ¿no acaba de decir que estas conclusiones forman parte del derecho natural? En segundo lugar, se identifica el derecho natural con el «ius animalium» de los romanos, mientras que el derecho de gentes sería el de las conclusiones racionales de esa ley natural (ad 1). Pero ¿no está esto en contradicción con el concepto antes dado de ley natural como ley de la razón, de la que no participan los animales? Parece poder concluirse que todo este equívoco ha sido introducido contra la voluntad del mismo autor y sólo para no contradecir directamente el intrincado texto isidoriano. En efecto, en el *Comentario a los Éticos*, que es contemporáneo de esta parte de la *Suma*, claramente se afirma que el *ius gentium* es parte del derecho natural y que tan sólo los «juristas» son quienes lo citan como si fuera un derecho positivo *(In Ethic.* 5 lect.12 n.1019). Y, más adelante, en 2-2 q.57 a.3, y ya sin la necesidad de ceñirse a las palabras de San Isidoro, vuelve a enseñarse que el *ius gentium* es un derecho natural. Lamentablemente, muchos seguidores de Santo Tomás sólo leyeron este artículo y enseñaron lo que aquí se dice como la genuina concepción tomista acerca del *ius gentium.* Advirtamos, finalmente, que el concepto del *ius gentium* de los antiguos es distinto del que hoy se propone cuando se le identifica con el derecho internacional público.

gar a aquella ley *que los ancianos y la plebe conjuntamente sancionaron,* según la expresión de San Isidoro[26].

En cuarto lugar, pertenece a la esencia de la ley humana el ser directiva de los actos humanos. Y a tenor de esto las leyes se distinguen según las materias de las que se ocupan, y a veces se denominan por sus autores. Y así se distinguen la «ley Julia, sobre los adúlteros»[27], la «ley Cornelia, sobre los sicarios»[28], etc., no por los autores mismos, sino por la materia de que tratan.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es verdad que el derecho de gentes es en cierto modo natural al hombre como animal racional, porque se deriva de la ley natural a manera de una conclusión no muy alejada de los principios, de modo que fácilmente los hombres concuerdan sobre ella. Sin embargo, se distingue de la ley natural, particularmente de aquello que es común también a los demás animales.

2-4. Las respuestas a *los demás argumentos* son obvias, por lo dicho (sol.).

26. *Etymol.* 1.5 c.10: ML 82,200; 1.2 c.10: ML 82,130. 27. *Dig.* 1.48 tit.5. 28. *Dig.* 1.48 tit.8.

CUESTIÓN 96

Del poder de la ley humana

Seguidamente debemos tratar del poder de la ley humana (cf. q.95 introd.). Acerca de lo cual nos hacemos seis preguntas:

1. La ley humana, ¿ha de formularse en universal?—2. ¿Debe reprimir todos los vicios?—3. ¿Puede preceptuar los actos de todas las virtudes?—4. ¿Obliga en conciencia?—5. ¿Están sujetos a la ley humana todos los hombres?—6. ¿Puede el súbdito obrar sin ajustarse a la letra de la ley?

ARTÍCULO 1

La ley humana, ¿ha de proponerse con carácter general o más bien particular?

In Ethic. 5 lect.16.

Objeciones por las que parece que la ley humana no ha de proponerse con carácter general, sino más bien particular.

1. Dice el Filósofo en V *Ethic.*[1] que *el orden legal se extiende a los casos singulares contemplados por la ley y a las sentencias judiciales,* que también son singulares, puesto que las sentencias se emiten acerca de actos singulares. Luego la ley no se formula sólo en universal, sino también en singular.

2. La ley es norma directiva de los actos humanos, como ya dijimos (q.90 a.1.2). Mas los actos humanos versan sobre lo singular. Luego la ley humana no debe formularse en términos generales, sino particulares.

3. La ley es regla y medida de los actos humanos, según expusimos arriba (ib.). Ahora bien, la medida debe establecerse con toda certeza, como se dice en X *Metaphys.*[2] Pero, respecto de los actos humanos, nada se puede asentar como universalmente cierto, de modo que no falle en casos particulares. Parece, pues, manifiesto que las leyes no se han de formular en universal, sino en particular.

En cambio está lo que dice el Jurisconsulto[3]: *Las leyes deben establecerse en función de lo que sucede generalmente, no de lo que puede acontecer en un caso particular.*

Solución. *Hay que decir:* Todo aquello que existe como medio ordenado a un fin debe ser proporcionado a ese fin. Mas el fin de la ley es el bien común, puesto que, como dice San Isidoro en II *Etymol.*[4], *la ley se escribe no para provecho privado, sino para la común utilidad de los ciudadanos.* Luego las leyes humanas deben ser proporcionadas al bien común. Pero el bien común implica una multiplicidad, y la ley tiene que referirse a esta multiplicidad, que puede ser tal en razón de las personas, de las actividades y de los tiempos. Porque la comunidad del Estado consta de muchas personas: su bien se alcanza por medio de muchos actos, y no se instituye para que dure solamente un poco de tiempo, sino para que se conserve siempre mediante la sucesión de los ciudadanos, según dice San Agustín en XXII *De civ. Dei*[5a]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo en V *Ethic.*[6] distingue tres partes en el derecho legal o positivo. Hay, en efecto, dis-

1. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b23): S. TH., lect.12. 2. ARISTÓTELES, l.9 c.1 n.9 (BK 1153a1): S. TH., lect.2. 3. *Dig.* l.1 tit.3 leg.3: «Iura constituit»; leg.4: «Ex his» (KR, I 34a). 4. L.2 c.10: ML 82,131; l.5 c.21: ML 82,203. 5. C.6: ML 41, 759. 6. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b20): S. TH., lect.12.

a Todo el artículo es una explicación de la índole de generalidad que importa toda ley como elemento ordenativo de una sociedad. Y esto permite distinguirla de los privilegios y de las sentencias judiciales (ad 1).

posiciones que se formulan, sin más, en términos universales. Y éstas son las leyes comunes, a propósito de las cuales dice que *legal es lo que en principio es indiferente para ser de una manera u otra, pero, una vez regulado, ya no es indiferente.* Por ejemplo, que los cautivos sean redimidos de acuerdo con el precio establecido. Hay otras disposiciones que son universales bajo un aspecto y particulares bajo otro. Tales son los «privilegios» o como «leyes privadas»[7], que atañen a personas determinadas y, sin embargo, su poder se extiende a muchos asuntos. Y a este respecto añade; *están también aquellas cosas que la ley regula en los casos particulares.* Hay, finalmente, disposiciones que se llaman legales, no porque sean leyes, sino porque significan la aplicación de una ley común a hechos particulares, como pasa con las sentencias, que también hacen derecho. Y a este propósito añade: y *las sentencias judiciales.*

2. A la segunda hay que decir: Lo que se ordena a dirigir debe dirigir una multiplicidad de cosas. Por eso dice el Filósofo en X *Metaphys.*[8] que todas las cosas pertenecientes a un género son mensuradas por aquella única que es la primera en ese género. Porque si hubiera tantas reglas y medidas como cosas mensuradas y reguladas, desaparecería la utilidad de la regla y medida, que consiste en poder conocer muchas cosas por una sola. Y así, para nada serviría la ley si no se extendiera más que a un acto singular. Pues para regular los actos singulares están los preceptos singulares de las personas prudentes; mas la ley es un «precepto común», según ya dijimos (q.92 a.2 ad 1).

3. *A la tercera hay que decir: No se ha de buscar la misma certeza en todas las cosas,* según se lee en I *Ethic.*[9] De ahí que, en las cosas contingentes, como son los fenómenos físicos y los actos humanos, basta la certeza de los enunciados que son verdaderos en la mayor parte de los casos, aunque fallen las menos de las veces.

ARTÍCULO 2

¿Incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios?

Supra q.91 a.4; q.93 a.3 ad 3; infra a.3 ad 1; q.98 a.1; 2-2 q.69 a.2 ad 1; q.77 a.1 ad 1; q.78 a.1 ad 3; *In Job* 11 lect.1; *De malo* q.13 a.4 ad 6; *Quodl. 2* q.5 a.2 ad 1.2; *In Psalm.* 18.

Objeciones por las que parece que incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios.

1. Según dice San Isidoro, en *Etymol.*[10], *las leyes se hicieron para imponer con ellas coto a la audacia.* Pero esto no se lograría suficientemente si por la ley no fueran refrenados todos los males. Luego la ley debe refrenar todos los males.

2. La intención del legislador es hacer virtuosos a los ciudadanos. Pero nadie puede ser virtuoso si no se aparta de todos los vicios. Luego incumbe a la ley humana reprimir todos los vicios.

3. La ley humana se deriva de la ley natural, como ya dijimos (q.95 a.2). Mas los vicios son todos contrarios a la ley natural. Luego la ley humana debe reprimir todos los vicios.

En cambio está lo que se dice en I *De lib. arb.*[11]: *Me parece correcto que esta ley escrita para regir el pueblo permita cosas que la divina providencia se encargará de castigar.* Mas la divina providencia no castiga sino los vicios. Luego es legítimo que la ley humana permita o no cohíba algunos vicios.

Solución. *Hay que decir:* La ley, según ya expusimos (q.90 a. 1.2), es instituida como regla y medida de los actos humanos. Mas la medida debe ser homogénea con lo medido por ella, como se señala en X *Metaphys.*[12], pues diversas cosas tienen diversa medida. Por lo tanto, las leyes deben imponerse a los hombres en consonancia con sus condiciones, ya que, en expresión de San Isidoro[13], *la ley ha de ser posible según la naturaleza y según las costumbres del país.* Ahora bien, la capacidad de obrar deriva del hábito o dis-

7. GRACIANO: *Decretum* p.I dist.3 can.3: «Privilegia sunt». Cf. SAN ISIDORO, *Etymol.* 1.5 c.18: ML 82,202. 8. ARISTÓTELES, 1.9 c.1 n.7 (BK 1052b18): S. TH., lect.2. 9. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1094b13): S. TH., lect.3. 10. L.5 c.20: ML 82,202. 11. C.5: ML 32,1228. 12. ARISTÓTELES, 1.9 c.1 n.13 (BK 1053a24): S. TH., lect.2. 13. *Etymol.* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.21: ML 82,203.

posición interior, pues una cosa no es igualmente factible para quien no tiene el hábito de la virtud y para el virtuoso, como tampoco lo es para el niño y para el hombre maduro. Por eso no se impone la misma ley a los niños y a los adultos, sino que a los niños se les permiten cosas que en los adultos son reprobadas y aun castigadas por la ley. De aquí que también deban permitirse a los hombres imperfectos en la virtud muchas cosas que no se podrían tolerar en los hombres virtuosos.

Ahora bien, la ley humana está hecha para la masa, en la que la mayor parte son hombres imperfectos en la virtud. Y por eso la ley no prohíbe todos aquellos vicios de los que se abstienen los virtuosos, sino sólo los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayoría y que, sobre todo, hacen daño a los demás, sin cuya prohibición la sociedad humana no podría subsistir, tales como el homicidio, el robo y cosas semejantes[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La audacia parece implicar la injerencia en el dominio ajeno. Por eso se encuentra principalmente en aquellos pecados en los que se causa un daño al prójimo. Y éstos son prohibidos por la ley humana, como ya dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La ley humana trata de conducir a los hombres a la virtud, pero no de golpe, sino gradualmente. Por eso no impone de pronto a la masa de imperfectos aquellas cosas que son propias de los ya virtuosos, obligándoles a abstenerse de todo lo malo. Pues de otro modo los imperfectos, al no poder soportar estas imposiciones, caerían en males mayores. Y así se dice en Prov 30,33: *Quien se suena demasiado, sacará sangre.* Y en Mt 9,17 se afirma que *si el vino nuevo,* es decir, los preceptos de la vida perfecta, *se echan en odres viejos,* en los hombres imperfectos, *se rompen los odres y se derrama el vino;* esto es, los preceptos son transgredidos y los hombres caen en males mayores.

3. *A la tercera hay que decir:* La ley natural es una participación de la ley eterna en nosotros; pero la ley humana queda muy por debajo de la eterna. Por eso dice San Agustín en I *De lib. arb.*[14]: *Esta ley que se da para gobernar los Estados concede y deja impunes muchas cosas que son castigadas por la divina providencia. Pero por el hecho de que no lo haga todo no se la debe desaprobar en lo que hace.* De aquí que tampoco puede la ley humana prohibir todo lo que prohíbe la ley natural.

ARTÍCULO 3

¿Prescribe la ley humana los actos de todas las virtudes?

Infra q.100 a.2; *In Ethic.* 5 lect.2.

Objeciones por las que parece que la ley humana no prescribe los actos de todas las virtudes.

1. Los actos virtuosos se contraponen a los viciosos. Mas la ley humana, según dijimos (a.2) no prohíbe todos los vicios. Luego tampoco prescribe los actos de todas las virtudes.

2. Los actos virtuosos proceden de la virtud. Pero, siendo la virtud el fin de la ley, ni la virtud misma ni lo que de ella procede puede caer bajo los preceptos de la ley. Luego la ley no preceptúa los actos de todas las virtudes.

3. La ley se ordena al bien común, según queda expuesto (q.90 a.2). Pero algunos actos virtuosos no se ordenan al bien común, sino al bien privado. Luego la ley no prescribe los actos de todas las virtudes.

En cambio está lo que dice el Filósofo en V *Ethic.*[15]: *La ley prescribe las obras de fortaleza, de templanza y de mansedumbre, y en general dispone en materia de virtudes y*

14. C.5: ML 32,1228. 15. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1129b19): S. TH., lect.2.

b Es una sabia advertencia para quienes, entendiendo materialmente lo antes expuesto sobre la ley humana como derivación de la ley natural, pretendieran llevar a la legislación civil todo el contenido de la ley moral. Para que las leyes civiles sean eficaces, deben contar con los sentimientos y actitudes vigentes en la mayoría del pueblo; en virtud de ello, cosas que antes eran toleradas luego deberán ser prohibidas; y al revés. «La ley humana sólo prohíbe las cosas más nocivas al bien común... y permite pecados de menor importancia, de los que difícilmente se priva la multitud», había escrito en otro lugar *(Quodl. 2* q.5 a.2 ad 2).

vicios, preceptuando aquéllas y prohibiendo éstos.

Solución. *Hay que decir:* Ya vimos (q.54 a.2; q.60 a.1; q.62 a.2) que las virtudes se distinguen específicamente por razón de sus objetos. Ahora bien, cualquier objeto de una virtud puede ordenarse tanto al bien privado de una persona cuanto al bien común de la sociedad. Un acto de fortaleza, por ejemplo, puede hacerse, ya sea para defender la patria, ya sea para salvar el derecho de un amigo, etc. Mas la ley se ordena al bien común, según ya expusimos (q.90 a.2). No hay, por lo tanto, virtud alguna cuyos actos no puedan ser prescritos por la ley. Salvo que la ley humana no se ocupa de todos los actos de todas las virtudes, sino sólo de aquellos que se refieren al bien común, ya sea de manera inmediata, como cuando se presta directamente algún servicio a la comunidad, ya sea de manera mediata, como cuando el legislador adopta medidas para dar a los ciudadanos una buena educación que les ayude a conservar el bien común de la justicia y de la paz.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ley humana no prohíbe preceptivamente todos los actos viciosos, como tampoco prescribe todos los actos virtuosos. Pero, así como prohíbe algunos actos de cada uno de los vicios, también preceptúa algunos actos de cada una de las virtudes.

2. *A la segunda hay que decir:* Un acto puede atribuirse a la virtud de dos maneras: o porque realiza algo objetivamente virtuoso; y así se considera acto de justicia hacer cosas rectas, y acto de fortaleza hacer obras valerosas; o porque realiza las obras de virtud según el modo propio del hombre virtuoso. En el primer sentido, la ley impone algunos actos de virtud. En el segundo sentido, el acto virtuoso procede siempre de la virtud, y no cae bajo el precepto de la ley, sino que es precisamente el fin al que la ley conduce.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay virtud cuyos actos no puedan ser ordenados al bien común de manera inmediata o mediata, como acabamos de decir (sol.).

ARTÍCULO 4

¿Obliga la ley humana en el foro de la conciencia?

2-2 q.60 a.5 ad 1

Objeciones por las que parece que la ley humana no obliga en el foro de la conciencia.

1. Una autoridad inferior no puede imponer la ley en un juicio sometido a una instancia superior. Mas la autoridad del hombre que sanciona la ley humana es inferior a la de Dios. Luego la autoridad humana no puede imponer su ley en un juicio divino, cual es el juicio de la conciencia.

2. El juicio de la conciencia depende principalmente de los mandatos de Dios. Mas a veces las leyes humanas invalidan las leyes de Dios, según la expresión de Mt 15,6: *Habéis anulado la palabra de Dios con vuestra tradición.* Luego la ley humana no obliga al hombre en conciencia.

3. Con frecuencia, las leyes humanas ocasionan ofensas y daños a las personas, según aquello de Isaías 10,1s: *¡Ay de aquellos que instituyen leyes inicuas y de los letrados que escriben prescripciones tiránicas, para oprimir en el juicio a los pobres y conculcar por la fuerza el derecho de los desvalidos de mi pueblo!* Pero es lícito a todos evitar la opresión y la violencia. Luego las leyes humanas no obligan al hombre en conciencia.

En cambio está lo que se lee en 1 Pe 2,18: *Porque es grato a Dios quien por conciencia soporta las molestias, sufriendo injustamente.*

Solución. *Hay que decir:* Las leyes dadas por el hombre, o son justas, o son injustas. En el primer caso tienen poder de obligar en conciencia en virtud de la ley eterna, de la que se derivan, según aquello de Prov 8,15: *Por mí reinan los reyes y los legisladores determinan lo que es justo.* Ahora bien, las leyes deben ser justas por razón del fin, es decir, porque se ordenan al bien común; por razón del autor, esto es, porque no exceden los poderes de quien las instituye, y por razón de la forma, o sea, porque distribuyen las cargas entre los súbditos con igualdad proporcional y en función del

bien común. Pues el individuo humano es parte de la sociedad, y, por lo tanto, pertenece a ella en lo que es y en lo que tiene, de la misma manera que la parte, en cuanto tal, pertenece al todo. De hecho vemos que también la naturaleza arriesga la parte para salvar el todo. Por eso estas leyes que reparten las cargas proporcionalmente son justas, obligan en conciencia y son verdaderamente legales.

A su vez, las leyes pueden ser injustas de dos maneras. En primer lugar, porque se oponen al bien humano, al quebrantar cualquiera de las tres condiciones señaladas: bien sea la del fin, como cuando el gobernante impone a los súbditos leyes onerosas, que no miran a la utilidad común, sino más bien al propio interés y prestigio; ya sea la del autor, como cuando el gobernante promulga una ley que sobrepasa los poderes que tiene encomendados; ya sea la de la forma, como cuando las cargas se imponen a los ciudadanos de manera desigual, aunque sea mirando al bien común. Tales disposiciones tienen más de violencia que de ley. Porque, como dice San Agustín en I *De lib. arb.*[16]: *La ley, si no es justa, no parece que sea ley.* Por lo cual, tales leyes no obligan en el foro de la conciencia, a no ser que se trate de evitar el escándalo o el desorden, pues para esto el ciudadano está obligado a ceder de su derecho, según aquello de Mt 5,40.41: *.Al que te requiera para una milla, acompáñale dos; y si alguien te quita la túnica, dale también el manto.*

En segundo lugar, las leyes pueden ser injustas porque se oponen al bien divino, como las leyes de los tiranos que inducen a la idolatría o a cualquier otra cosa contraria a la ley divina. Y tales leyes nunca es lícito cumplirlas, porque, como se dice en Act 5,29: *Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres*[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol afirma, en Rom 13,1s, que *toda autoridad humana viene de Dios y, por lo tanto, quien resiste a la autoridad,* en cosas que caen bajo su poder, *resiste a la autoridad de Dios.* Y, como tal, se hace culpable en conciencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento parte de aquellas leyes humanas que disponen algo contrario a los mandamientos divinos. Mas no hay autoridad cuyo poder se extienda a tanto. Luego, en estos casos, la ley humana no debe ser obedecida.

3. *A la tercera hay que decir:* El tercer argumento hace hincapié en las leyes que imponen a los súbditos un gravamen injusto. Tampoco a esto se extienden los poderes concedidos por Dios; de modo que en estos casos el súbdito está dispensado de obedecer, siempre que pueda eludirlo sin escándalo y sin un daño más grave.

ARTÍCULO 5

¿Están todos sujetos a la ley?

In Rom. 13 lect.1.

Objeciones por las que parece que no todos están sujetos a la ley.

1. Sólo los destinatarios de la ley están sometidos a ella. Mas, según dice el Apóstol en 1 Tim 1,9: *la ley no ha sido instituida para los justos.* Luego los justos no están sujetos a la ley humana.

2. El papa Urbano, según consta en los *Decreta* 19 q.2[17], afirma que *no hay razón para someter a una ley pública a quien se guía por una ley privada.* Ahora bien, todas las varones espirituales, cuales son los hijos de Dios, se rigen por la ley privada del Espíritu Santo, según aquello de Rom 8,14: *Los que se dejan llevar por el Espíritu de Dios, éstos son los hijos de Dios.* Luego no todos los hombres están sujetos a la ley humana.

3. El Legisperito afirma[18] que *el*

16. L.1 c.5: ML 32,1227. 17. GRACIANO, *Decretara* p.II causa 19 q.2 can.2: «Duae sunt» (RF, I 840). 18. *Dig.* 1.1 tit.3 leg.31: «Princeps legibus» (KR, I 34b).

c La doctrina de este artículo ha pasado a ser doctrina común de la teología moral: las leyes obligan en conciencia. El problema, sin embargo, consiste en la actitud a tomar frente a las leyes injustas. Santo Tomás hace aquí una sabia catalogación de las causas de injusticia en las leyes y ofrece soluciones prudentes para cada caso, pero poniendo siempre por delante el interés del bien común. Hoy, en cambio, se acentúa unilateralmente la inviolabilidad de la conciencia subjetiva y cualquier postura insolidaria.

príncipe está eximido de las leyes. Mas el que está eximido de las leyes no está sujeto a ellas. Luego no todos están sujetos a la ley.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 13,1: *Todo hombre debe someterse a la autoridad constituida.* Pero no hay sumisión a una autoridad sin sumisión a sus leyes. Luego todos los hombres deben estar sometidos a la ley humana.

Solución. *Hay que decir:* Como vimos anteriormente (q.90 a.1.2; a.3 ad 2), la ley implica dos cosas en su noción: primera, el ser regla de los actos humanos; y segunda, el tener poder coactivo. Por lo tanto, una persona puede estar sometida a la ley en dos sentidos. Ante todo, como lo regulado a su regla. Y en este sentido, el que está sujeto a una autoridad está también sujeto a sus leyes. Mas puede ocurrir de dos maneras que alguien no dependa de una determinada autoridad. En primer lugar, porque está fuera de sus dominios. Así, el que pertenece a una ciudad o reino escapa al dominio del gobernante de cualquier otra ciudad o reino y, por ello, también a sus leyes. En segundo lugar, porque se rige por una ley superior. Así, el que está sometido al procónsul debe regirse por sus mandatos, salvo en lo que esté dispensado por el emperador, pues en esto no tiene por qué obedecer a un subalterno, dado que sigue órdenes superiores. Y en este sentido puede ocurrir que alguien, aunque sometido de suyo a la ley, no esté obligado a ella en algunas cosas en las que se guía por una ley superior.

Además, uno puede estar sometido a la ley como un forzado a sus cadenas. Y en este sentido no son los hombres justos y virtuosos, sino sólo los malos los que están sujetos a la ley. Porque lo forzoso y violento es contrario a la voluntad; mas la voluntad de los buenos está en armonía con la ley, mientras que la de los malos discrepa de ella. Por ende, en este sentido, los buenos no están sujetos a la ley, sino sólo los malos[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Este argumento hace hincapié en la sujeción por coacción. Pues en este sentido *la ley no ha sido instituida para los justos,* ya que *son ley para ellos mismos,* por cuanto *muestran la obra de la ley escrita en sus corazones,* según dice el Apóstol en Rom 2,14-15. De aquí que sobre ellos la ley no tiene la fuerza coactiva que tiene sobre los injustos.

2. *A la segunda hay que decir:* La ley del Espíritu Santo es superior a toda ley puesta por los hombres. Por eso las personas espirituales, al regirse por la ley del Espíritu Santo, quedan eximidos de cualquier ley que se oponga a la conducción del Espíritu Santo. Sin embargo, el Espíritu Santo impulsa precisamente a las personas espirituales a someterse a las leyes humanas, de acuerdo con aquello de 1 Pe 2,13: *Acatad toda institución humana por amor de Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Se entiende que el príncipe está eximido de la ley en cuanto al poder coactivo de la misma, pues la ley no tiene fuerza coactiva más que por la autoridad del príncipe, y nadie puede coaccionarse a sí mismo. Se dice, pues, que el príncipe está exento de la ley, porque nadie puede pronunciar contra él un juicio condenatorio en caso de que falte a la ley. Por eso, comentando aquello de Sal 50,6: *Contra ti solo pequé,* etc., dice la *Glosa*[19]: «No hay nadie que pueda juzgar las acciones del rey». Pero en cuanto al poder directivo de la ley, el príncipe está sometido a ella por propia voluntad, de acuerdo con lo que se dice en *Extra, de Constitutionibus* c. «Cum omnes»[20]: *El que establece una ley para otros debe él mismo someterse a ella.* Lo dice también la autori-

19. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 191,846). Cf. *Glossa ord.* (III 157 E); CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super 50,6: ML 70,361. 20. *Decretal. Greg. IX* l.1 tit.2 c.6: «Cum omnes».

d El artículo está motivado por el texto jurídico del *Digesto,* que afirmaba que *princeps legibus solutus est* (obj.1). Santo Tomás limita el concepto imperialista del derecho romano. Y, en cuanto al tema de si la ley obliga al mismo legislador (ad 3), la postura del autor procede distinguiendo la *vis coactiva* de la ley, que no afectaría al mismo legislador, y la *vis directiva,* que sí se extiende al legislador. Este aspecto fue objeto de largas controversias entre los escolásticos, pero de escaso interés hoy, pues el poder legislativo reside en los parlamentos y asambleas representativas.

dad del Sabio[21]: *Obedece la ley que tú mismo has establecido.* Y en Mt 23,3-4, el Señor increpa a aquellos que *dicen y no hacen,* que *imponen a los demás pesadas cargas, pero ni con un dedo hacen nada para moverlas.* Por eso, ante el juicio de Dios, el príncipe no está exento de la ley en cuanto al poder directivo de la misma, aunque ha de cumplirla voluntariamente y no por coacción. Además, el príncipe está por encima de la ley en el sentido de que puede cambiarla en caso de necesidad y puede dispensarla según las condiciones de lugar y tiempo.

ARTÍCULO 6

¿Pueden los súbditos obrar sin atenerse a la letra de la ley?

2-2 q.60 a.5 ad 2.3; q.120 a.1; q.147 a.4; *In Sent.* 3 d.37 a.4; 4 d.15 q.3 a.2 q.ª 1.2; *In Ethic.* 5 lect.16.

Objeciones por las que parece que no es lícito a los súbditos obrar más que de acuerdo con la letra de la ley.

1. Dice San Agustín en *De vera relig.*[22]: *Aunque los hombres juzgan de las leyes temporales cuando las instituyen, una vez instituidas y confirmadas ya no deben juzgar de ellas, sino según ellas.* Mas si uno deja de lado la letra de la ley alegando que trata de salvar la intención del legislador, parece que la somete a juicio. Luego no le está permitido al súbdito dejar de lado la letra de la ley para salvar la intención del legislador.

2. Sólo puede interpretar las leyes quien puede hacerlas. Pero quienes están sometidos a las leyes no pueden hacerlas. Luego tampoco pueden interpretar la intención del legislador, sino que deben obrar siempre según la letra de la ley.

3. Los sabios siempre pueden explicar con palabras sus intenciones. Ahora bien, los que han instituido las leyes deben ser tenidos por sabios, puesto que la Sabiduría dice en Prov 8,15: *Por mí reinan los reyes y los legisladores administran justicia.* Luego no se debe juzgar la intención del legislador más que por las palabras de la ley.

En cambio está lo que dice San Hilario en IV *De Trinit.*[23]: *El sentido de las palabras debe tomarse de las causas que las inspiraron; porque no se subordinan las cosas a las palabras, sino las palabras a las cosas.* Por consiguiente, más que a las palabras de la ley se ha de atender a las razones que movieron al legislador.

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (a.4), toda ley se ordena al bien común de los hombres, y de esta finalidad recibe su poder y condición de ley, y pierde su fuerza vinculante en la medida en que de ella se aparta. Por eso advierte el Jurisconsulto[24] que *ni las normas de derecho ni el sentido de la equidad permiten extremar la severidad en la dureza de la interpretación, convirtiendo en perjudicial lo que ha sido saludablemente instituido para la utilidad común de los hombres.* Ahora bien, sucede con frecuencia que cumplir una norma es provechoso para el bien común en la generalidad de los casos, mientras que en un caso particular es sumamente nocivo. Pero como el legislador no puede atender a todos los casos singulares, formula la ley de acuerdo con lo que acontece de ordinario, mirando a lo que es mejor para la utilidad común. En consecuencia, si surge un caso en que esta ley es dañosa para el bien común, no se debe cumplir. Si, por ejemplo, durante un asedio se establece la ley de que las puertas de la ciudad permanezcan cerradas, esto resulta provechoso para la salvación común en la generalidad de los casos. Pero si acontece que los enemigos vienen persiguiendo a algunos ciudadanos de los que depende la defensa de la ciudad, sería sumamente perjudicial para ésta que no se les abrieran las puertas. Por lo tanto, en este caso, aun contra la letra de la ley, habría que abrir las puertas para salvar la utilidad común intentada por la ley.

Hay que advertir, sin embargo, que, si la observancia literal de la ley no da pie a un peligro inmediato al que se haya de hacer frente sin demora, no compete a cualquiera interpretar qué es lo útil o lo perjudicial para el Estado, sino que esto corresponde exclusivamente a los gobernantes, que, con vistas a estos casos, tienen autoridad para dispensar de las leyes. Pero si el peligro es inmediato y no da tiempo para recurrir

21. DECIO AUSONIO, *Sent. Pittacus* vers.5: ML 19,876. 22. C.31: ML 34,148. 23. ML 10,107. 24. *Dig.* 1.1 tit.3 leg.25: «Nulla iuris» (KR, I 34b).

al superior, la necesidad misma lleva aneja la dispensa, pues la necesidad no se sujeta a la ley[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que en caso de necesidad obra sin atenerse a las palabras de la ley no enjuicia la ley misma, sino un caso particular en el que ve que las palabras de la ley no pueden guardarse.

2. *A la segunda hay que decir:* El que sigue la intención del legislador no interpreta la ley absolutamente hablando, sino sólo en cuanto a un caso en que se hace patente, por la evidencia del daño, que no era esa la intención del legislador. Pero si el daño es dudoso, debe o bien atenerse a la letra, o bien consultar al superior.

3. *A la tercera hay que decir:* Nadie es tan sabio que pueda prever todos los casos particulares, ni, por lo tanto, expresar suficientemente con palabras todo lo conducente al fin propuesto. Y aun suponiendo que el legislador pudiera examinar todos los casos, para evitar la confusión no convendría que la ley hiciera referencia a todos, sino sólo a lo que sucede en la mayoría de ellos.

e El tema es la interpretación de las leyes. Como la ley contempla siempre un comportamiento generalizado, en muchos casos concretos resulta impracticable o abiertamente injusta. Hoy los mismos códigos civiles ofrecen normas de interpretación. El lector aquí deberá conectar con lo que se dice más adelante acerca de la epiqueya (cf. 2-2 q.60 a.5 ad 2; q.80 a.1 ad 4.5; q.120a.1.2).

CUESTIÓN 97

De la mutabilidad de las leyes

Finalmente, debemos tratar de la mutabilidad de las leyes (cf. q.95 introd.). Sobre el tema se plantean cuatro preguntas:

1. La ley humana, ¿es mudable?—2. ¿Ha de modificarse siempre que se encuentra algo mejor?—3. ¿Puede ser abolida por la costumbre, adquiriendo ésta fuerza de ley?—4. La aplicación de la ley humana, ¿puede cambiarse por dispensa de los superiores?

ARTÍCULO 1

¿Debe la ley humana cambiar de alguna manera?

Infra q.104 a.3 ad 2; *In Gal.* 1 lect.2; *In Ethic.* 5 lect.12.

Objeciones por las que parece que la ley humana no debe cambiar de ninguna manera.

1. La ley humana, como ya hemos dicho (q.95 a.2), se deriva de la ley natural. Mas la ley natural es inmutable. Luego también la ley humana debe permanecer inalterable.

2. Según enseña el Filósofo, en V *Ethic.*[1], la medida debe ser particularmente estable. Mas la ley humana, como ya dijimos (q.90 a. 1.2) es medida de los actos humanos. Luego debe permanecer inmutable.

3. Según lo dicho anteriormente (q.95 a.2), es esencial a la ley que sea justa y recta. Mas lo que es recto una vez es recto siempre. Luego lo que una vez es ley debe serlo siempre.

En cambio está lo que dice San Agustín en I *De lib. arb.*[2]: *La ley temporal, aunque sea justa, puede ser legítimamente cambiada en el curso del tiempo.*

Solución. *Hay que decir:* La ley humana, como ya vimos (q.91 a.3), es un dictamen de la razón de acuerdo con el cual se dirigen los actos humanos. De aquí que para cambiarla legítimamente pueden darse dos motivos: uno por parte de la razón, y otro por parte de los hombres cuyos actos la ley regula. Por parte de la razón, porque parece connatural a la razón humana avanzar gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto. Y así vemos, en las ciencias especulativas, que los primeros investigadores sólo lograron hallazgos imperfectos que luego fueron perfeccionados por sus sucesores. Esto es lo que sucede también en el orden práctico. Pues los primeros que intentaron descubrir algo útil para la constitución de la sociedad humana, no pudiendo por sí solos tenerlo todo en cuenta, establecieron normas imperfectas y llenas de lagunas, que luego fueron modificadas y sustituidas por otras con menos deficiencias en el servicio del bien común.

A su vez, por parte de los hombres cuyos actos regula, la ley puede ser legítimamente modificada por el cambio de las condiciones humanas, que en sus diferencias requieren tratamientos diferentes. San Agustín explica esto en I *De lib. arb.*[3] con el siguiente ejemplo: *Cuando un pueblo es correcto, y ponderado y celosísimo guardián del bien común, es justo que se le reconozca por ley la facultad de nombrar él mismo a los magistrados que lo han de gobernar. Mas si este mismo pueblo, corrompiéndose poco a poco, cae en la venalidad del sufragio y entrega el mando a los infames y malvados, con razón se les priva del poder de nombrar cargos y retorna este poder al arbitrio de una minoría de hombres honestos*[a].

1. ARISTÓTELES, c.5 n.15 (BK 1133a25): S. TH., lect.9. 2. C.6: ML 32,1229. 3. C.6: ML 32,1229.

a Para la mutación de las leyes positivas no se plantea un problema especulativo, como se planteaba para la mutación de la ley natural, pero, no obstante, se explican aquí los condiciona-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como ya dijimos (q.91 a.2; q.96 a.2 ad 3), la ley natural es una participación de la ley eterna, y es por eso inmutable, debido a la misma inmutabilidad y perfección de la razón divina, autora de la naturaleza. La razón humana, en cambio, es mudable e imperfecta, y por eso también es mudable su ley. Además, la ley natural está integrada por preceptos universales, que se mantienen siempre idénticos; mientras que la ley humana consta de preceptos particulares aplicables a los casos que ocurren de improviso.

2. *A la segunda hay que decir:* La medida debe ser estable en lo posible. Pero en las cosas mudables no se encuentra nada absolutamente inmutable. Por eso la ley humana no puede ser inmutable por completo.

3. *A la tercera hay que decir:* La rectitud de las cosas corporales es un atributo absoluto, y por eso, considerada en sí misma, es permanente. Pero la rectitud de la ley es un atributo relativo, que se dice en función del bien común, al que no siempre una misma cosa contribuye de la misma manera, como ya dijimos (sol.). Por eso, en esta materia, la rectitud puede cambiar.

ARTÍCULO 2

La ley humana, ¿debe modificarse siempre que se encuentra algo mejor?

In Polit. 2 lect.12.

Objeciones por las que parece que la ley humana debe modificarse siempre que se encuentra algo mejor.

1. Las leyes humanas son obra de la razón humana, al igual que las de cualquiera de las ciencias. Pero las leyes científicas cambian cuando se descubre algo mejor. Luego otro tanto se ha de hacer con las leyes humanas.

2. Por las cosas pasadas podemos proveer sobre las futuras. Mas si en el pasado no se hubieran cambiado las leyes humanas a medida que se descubría algo mejor, se seguirían muchos inconvenientes, puesto que las leyes antiguas estaban llenas de imperfecciones. Luego parece que las leyes han de modificarse cada vez que se descubre algo mejor que disponer.

3. Las leyes humanas son instituidas para regular actos singulares. Pero acerca de las cosas singulares no se puede alcanzar un conocimiento perfecto sino mediante la experiencia, la cual, según dice Aristóteles en II *Ethic.*[4], *requiere tiempo.* Luego parece que, según va pasando el tiempo, se pueden ir descubriendo mejores cosas que disponer.

En cambio está lo que se dice en el *Decreto,* dist.12[5]: *Es una vergüenza ridícula y abominable que toleremos la violación de las tradiciones que desde la antigüedad recibimos de nuestros mayores.*

Solución. *Hay que decir:* Según ya vimos (a.1), en tanto es legítimo cambiar una ley en cuanto con su cambio se contribuye al bien común. Ahora bien, por sí mismo, el cambio de las leyes comporta ciertos riesgos para el bien común. Porque la costumbre ayuda mucho a la observancia de la ley, tanto que lo que se hace en contra de la costumbre ordinaria, aunque sea más llevadero, parece más pesado. Por eso, cuando se cambia una ley se merma su poder de coacción al quitarle el soporte de la costumbre. De aquí que la ley humana no debe

4. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1103a16): S. TH., lect.1. 5. GRACIANO, *Decretum* p.I dist.12 can.5: «Ridiculum est» (RF 28).

---

mientos sociales y psicológicos que favorecen o impiden el cambio de las leyes. Entre éstos, Santo Tomás señala uno que, a nuestro modo de ver, tiene especial relieve, pues podría extenderse también a la ley natural. Se refiere al progreso de la razón en la determinación de cuáles son las óptimas condiciones de una vida justa y en paz. Se acepta que existe un auténtico progreso histórico y social de los pueblos en busca del mejor modo de regular la vida social y de preceptuar leyes que respondan a las condiciones reales de una sociedad. No sabemos si el autor pensó en aplicar este principio también al derecho natural —en el ad 1 parece más bien negarlo—, pero nos parece que sería válido también para una acertada intelección de la índole histórica del derecho natural, tal como nosotros la entendemos: el paso de una formulación deficiente de las exigencias de la naturaleza humana a otra formulación más detallada y acorde con la índole personal y social del hombre.

cambiarse nunca a no ser que, por otro lado, se le devuelva al bien común lo que se le sustrae por éste. Lo cual puede suceder, ya porque del nuevo estatuto deriva una grande y manifiesta utilidad, ya porque el cambio se hace sumamente necesario debido a que la ley vigente entraña una clara iniquidad o su observancia resulta muy perjudicial. Por eso dice el Jurisconsulto[6] que *la institución de nuevas leyes debe reportar una evidente utilidad que justifique el abandono de aquellas otras que durante mucho tiempo fueron consideradas equitativas*[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las disciplinas científicas toda la eficacia deriva de la razón; por eso, cuando se descubre una razón mejor, debe ser abandonada la anterior. Pero *las leyes reciben su mayor fuerza de la costumbre,* según dice el Filósofo en II *Polit.*[7], y por eso no deben cambiarse fácilmente.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento concluye que las leyes deben modificarse; pero no por una ventaja cualquiera, sino por una utilidad o necesidad grandes, tal como acabamos de exponer (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Lo cual vale también para la tercera dificultad.

ARTÍCULO 3

¿Puede la costumbre alcanzar fuerza de ley?

2-2 q.79 a.2 ad 2; *In Sent.* 4 d.33 q.1 a.1 ad 1; *Quodl.* 9 q.7 a.2; *Quodl.* 2 q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que la costumbre no puede alcanzar fuerza de ley ni llegar a suprimir la ley.

1. La ley humana, según vimos (q.93 a.3; q.95 a.2), deriva de la ley natural y de la divina. Mas las costumbres humanas no pueden cambiar las leyes natural y divina. Luego tampoco pueden modificar la ley humana.

2. La acumulación de males no puede originar un bien. Mas el primero que empieza a obrar en contra de la ley hace mal. Luego multiplicando acciones semejantes no se produce ningún bien. Pero la ley sí es un bien, puesto que es regla de los actos humanos. Luego no cabe que la costumbre suprima la ley para adquirir ella misma fuerza de ley.

3. Poner leyes pertenece a las personas públicas, encargadas de regir la comunidad, y por eso las personas privadas no pueden instituir leyes. Mas la costumbre se nutre con actos de personas privadas. Luego no puede alcanzar fuerza de ley para sustituir una ley anterior.

En cambio está lo que dice San Agustín en la carta *Ad Casulan.*[8]: *Las costumbres del pueblo de Dios y las instituciones de los antepasados deben ser tenidas por leyes; y lo mismo que se reprime a quienes quebrantan las leyes divinas, debe refrenarse a quienes desprecian las leyes eclesiásticas.*

Solución. *Hay que decir:* Toda ley emana de la razón y de la voluntad del legislador: las leyes divina y natural, de la voluntad razonable de Dios; la ley humana, de la voluntad del hombre regulada por la razón. Ahora bien, la voluntad y la razón del hombre, en el orden operativo, no sólo se expresan con palabras, sino también con hechos, puesto que cada uno da a entender que prefiere como bueno lo que realiza con la acción. Ahora bien, es claro que la ley puede ser cambiada o explicada con la palabra, en cuanto ésta expresa los movimientos interiores y los conceptos de la razón humana. Luego también con los actos, sobre todo los reiterados, que engendran

6. *Dig.* l.1 tit.4 leg.2: «In rebus novis» (KR, I 35a). 7. ARISTÓTELES, c.5 n.14 (BK 1269a20): S. TH., lect.12. 8. C.1: ML 33,136. Cf. GRACIANO, *Decretum* p.I dist.11 can.7: «In his rebus» (RF, I 25). En SAN AGUSTÍN *(Epist.* 36 *ad Casulanum* c.1: ML 33,136) se encuentra este texto sólo hasta las palabras «deben ser tenidas por leyes».

---

b Se equivocaría quien viera en este artículo algo así como un manifiesto de conservadurismo legal; al contrario, es una prueba de la sabia prudencia humana del autor. La alteración de las leyes sólo debe acontecer cuando la ley nueva sea manifiestamente mejor que la anterior, ya que, de por sí, toda ley nueva tarda en incorporarse a las costumbres del pueblo. Pero tampoco pidamos al autor un manifiesto en pro de una revolución legislativa, ya que aquella sociedad estática estaba más regulada por el derecho consuetudinario que por la *ratio scripta* de los juristas.

costumbre, se puede cambiar y explicar la ley, e incluso producir algo que tenga fuerza de ley. La reiteración, en efecto, de los actos exteriores expresa de una manera muy eficaz la inclinación interior de la voluntad y los conceptos de la razón, pues lo que se repite muchas veces demuestra proceder de un juicio racional deliberado. He aquí por qué la costumbre tiene fuerza de ley, deroga la ley e interpreta la ley[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las leyes natural y divina derivan de la voluntad divina, según queda dicho (sol.). Luego no pueden ser modificadas por la costumbre, que procede de la voluntad humana; sólo la voluntad divina las podría cambiar. De aquí que ninguna costumbre puede prevalecer contra la ley divina o la ley natural, y así lo indica San Isidoro cuando dice en II *Synonym.*[9]: *El uso ceda ante la autoridad; la ley y la razón triunfen sobre las costumbres depravadas.*

2. *A la segunda hay que decir:* Ya vimos (q.96 a.6) que las leyes humanas resultan deficientes en algunos casos. Cabe, por lo tanto, en estas ocasiones, obrar al margen de la ley sin que el acto sea malo. Si estos casos se multiplican debido a los cambios humanos, la costumbre pone entonces de manifiesto que la ley ya no es útil, lo mismo que lo manifestaría una ley contraria promulgada verbalmente. Mas si subsiste el motivo que la hacía útil, es la ley la que prevalece sobre la costumbre, y no la costumbre sobre la ley. A no ser que ésta sea considerada inútil por el mero hecho de que no es *posible según las costumbres del país,* que era una de las condiciones de la ley (q.95 a.3)[10]. Pues es difícil cambiar las costumbres del pueblo.

3. *A la tercera hay que decir:* La comunidad en la que surge la costumbre puede encontrarse en dos condiciones diferentes. Cuando se trata de una comunidad libre, capacitada para darse leyes, el consenso de todo el pueblo expresado en la costumbre vale más en orden a establecer una norma que la autoridad del príncipe, cuyo poder para crear leyes radica únicamente en que asume la representación del pueblo. Por eso, aunque las personas particulares no pueden crear leyes, sí puede hacerlo todo el pueblo. Si, en cambio, el pueblo no tiene la libre facultad de darse leyes ni de anular las que le impone una autoridad superior, aun entonces la costumbre que llega a prevalecer adquiere fuerza de ley al ser tolerada por quienes tienen el poder de legislar, pues con la simple tolerancia se entiende que aprueban lo que la costumbre introdujo.

ARTÍCULO 4

¿Pueden los gobernantes dispensar de las leyes humanas?

Supra q.96 a.6; infra q.100 a.8; 2-2 q.88 a.10; q.89 a.9; q.147 a.4; *In Sent.* 3 d.37 a.4; 4 d.15 q.3 a.2 q.ª1; d.27 q.3 a.3 ad 4; *Cont. Gent.* 3, 125.

Objeciones por las que parece que los gobernantes no pueden dispensar de las leyes humanas.

1. La ley ha sido establecida *para utilidad común,* en expresión de San Isidoro[11]. Mas el bien común no debe ser sustituido por el provecho particular de una persona, pues, como dice el Filósofo en I *Ethic.*[12], *el bien de todo el pueblo es más noble que el bien de un solo individuo.* Luego no se debe dispensar a ninguno para que obre en contra de la ley común.

2. La Escritura, en palabras del Dt 1,17, habla así a los constituidos en autoridad: *Escuchad al humilde igual que al poderoso; y no tengáis acepción de personas, porque esto pertenece al juicio de Dios.* Pero conceder a uno lo que se niega a todos en general parece acepción de personas. Luego los gobernantes no pueden conceder dispensas, porque está en contra de la ley divina.

9. L.1 n.80: ML 83, 863. 10. S. ISIDORO, *Etymol.,* 1.5 c.21: ML 82,203. 11. *Etymol.* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.3: ML 82,199. 12. ARISTÓTELES, c.2 n.8 (BK 1094b10): S. TH., lect.2.

---

c Se clarifica en este artículo la relación entre ley y costumbre. En orden a la eficacia de las leyes en la vida de los pueblos, la primacía la lleva la costumbre, ya que es fruto de las acciones reiteradas del pueblo. En el derecho moderno, en cambio, la primacía la lleva la ley autoritativa, y la costumbre es sólo fuente subsidiaria.

3. La ley humana para ser correcta debe estar en consonancia con las leyes natural y divina, pues, de lo contrario, no estaría *en armonía con la religión,* ni sería *conveniente para la disciplina,* tal como exige San Isidoro[13]. Pero ningún hombre puede dispensar de las leyes divina o natural. Luego tampoco de la ley humana.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 10,17: *Se me ha conferido el encargo de dispensar*[d].

Solución. *Hay que decir:* Dispensar, en sentido estricto, significa establecer una ecuación entre algo común y varios sujetos particulares. De ahí que al cabeza de familia se le llame también dispensador, debido a que distribuye con peso y medida a cada uno de los miembros de la familia tanto los quehaceres como los bienes necesarios. Y así, se dice que alguien dispensa en una comunidad porque dispone cómo ha de ser cumplido por cada miembro particular un precepto común. Pero sucede a veces que un precepto generalmente provechoso para todos resulta perjudicial, bien para una persona concreta, bien en un caso determinado, porque impide un bien mayor o porque incluso origina algún daño, según ya expusimos (q-96 a.6). Mas sería arriesgado dejar este asunto al juicio de los particulares, salvo en caso de evidente y repentino peligro, como ya indicamos (ib.). Por eso, el rector de la comunidad tiene poder para dispensar de las leyes humanas que dependen de su autoridad, concediendo licencia para que el precepto no sea observado por aquellas personas o en aquellos casos en que la ley resulta deficiente. Si esta dispensa la concede sin atender a estas razones y por su sola voluntad, será un dispensador infiel o imprudente: infiel, si no mira al bien común; imprudente, si ignora la razón por la que dispensa. De aquí aquella admonición del Señor en Lc 12,42: *¿Quién te parece que será el dispensador fiel y prudente a quien el amo pondrá al frente de su servidumbre?*[e]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se le dispensa a uno de cumplir la ley común no se ha de hacer con detrimento del bien común, sino precisamente para que el bien común salga favorecido.

2. *A la segunda hay que decir:* No hay acepción de personas cuando no se trata igualmente a personas desiguales. Por eso, cuando la condición de una persona exige razonablemente que se le dé un trato especial, no habrá acepción de personas en otorgarle la gracia especial que necesita.

3. *A la tercera hay que decir:* La ley natural no admite dispensa en lo tocante a los preceptos comunes indefectibles. Pero en los demás preceptos, que son como conclusiones de los preceptos generales, es a veces dispensada por la autoridad, concediendo, por ejemplo, que el depósito no sea devuelto al traidor de la patria, o cosas así. A su vez, ante la ley divina, un hombre cualquiera se encuentra en la misma condición que una persona privada frente a la ley pública a la que está sujeto. Por eso, como de la ley humana no puede dispensar más que aquel de quien la ley depende o un delegado suyo, tampoco de los preceptos de la ley de Dios puede dispensar nadie que no sea Dios mismo o, si acaso, alguien especialmente encargado por él.

13. *Etymol.* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.3: ML 82,199.

---

d El texto aducido de San Pablo sólo es válido en sentido acomodaticio, pues en ese lugar el Apóstol no se refiere a la dispensa de las leyes, sino a la misión evangelizadora que le ha sido dispensada.

e Resalta en este artículo el sentido que tiene la autoridad legislativa: dictar leyes para la realización del bien común y promover el interés social. Así es como se justifican las leyes y también, cuando la ocasión lo impone, la dispensa de esas mismas leyes. No se propugna, pues, una autoridad despótica ni un rígido legalismo, sino una sabia prudencia política que esté siempre al servicio del bien común de la sociedad.

TRATADO DE LA LEY ANTIGUA Y NUEVA

Introducción a las cuestiones 98 a 108

Por NICETO BLÁZQUEZ FERNÁNDEZ, O.P.

Al abordar el Aquinate la cuestión sobre la ley, resultaba lógicamente obligado el estudio del modelo de moral contenido en la llamada «ley antigua» y su relación con la «ley nueva». Las presentes reflexiones introductorias son un resumen actualizado de lo que ya escribí sobre el mismo tema en otra ocasión[1].

1. **Título, estructura y contenido general del tratado sobre la «ley antigua»**

Por «ley antigua» parece entender Santo Tomás, en la *Suma,* lo que comúnmente solemos llamar Antiguo Testamento, pero, de modo más particular, la doctrina moral del Pentateuco[2]. El término *Pentateuco,* o libro de los cinco estuches, corresponde al término hebreo *Torah,* que significa *norma* o *precepto,* lo que nos introduce de lleno en el campo de la moral.

Según San Agustín, la «ley», en sentido amplio, puede referirse a todo el Antiguo Testamento. En sentido restringido se referiría sólo a la ley de Moisés, promulgada en el Sinaí[3]. Santo Tomás estudia aquí la ley antigua en el sentido amplio agustiniano, pero con particular énfasis en los libros del Pentateuco.

Consta el tratado de ocho cuestiones y cuarenta y cinco artículos. Las cuestiones 98 y 99 son de carácter introductorio. En las restantes, hasta la 105 inclusive, la «ley antigua» es sometida a un estudio racional severo, mediante el examen de su contenido formalmente legal en su triple dimensión: *moral* (preceptos morales), *religiosa* (preceptos ceremoniales) y *civil* (preceptos judiciales). Planificación expuesta en la q.99, donde razona la catalogación

[1] Cf. N. BLÁZQUEZ, *Los tratados sobre la ley antigua y nueva en la «Summa Theologiae»:* Scripta Theologica 15 (1983/2) 421-467.

[2] El uso del término *Pentateuco* prevaleció entre los Padres griegos alejandrinos. Los latinos prefirieron la expresión «ley antigua», por contraposición a la «ley nueva». Aquélla se refiere a la ley de Moisés, o Antigua Alianza de Dios con el pueblo de Israel. La «ley nueva», en cambio, se refiere a Jesucristo y al Evangelio. O sea, al nuevo orden de relaciones del hombre con Dios, revelado en Cristo. En cuanto al contenido esencial de los tratados, Santo Tomás se sitúa en la línea de San Pablo y de la carta a los Hebreos. En Rom 7,6, el Tarsense llama a la ley o Torah «ley vieja», y al orden nuevo instaurado por Cristo, «espíritu nuevo». En Heb 8,13 se nos habla de un «pacto nuevo», contrapuesto al pacto mosaico o Torah, que queda como «envejecido» y anticuado, a punto de ser sustituido. A todo esto es a lo que Santo Tomás llama «ley antigua» en el presente tratado. Otras denominaciones bíblicas de la ley antigua son, por ejemplo: «El libro de la ley de Yahveh» (2 Par 17,9); «la ley de Yahveh» (1 Par 22,12); «el libro de la ley de Moisés» (Neh 8,1); «la ley de Moisés» (2 Par 23,18; 30,16); «el libro de Moisés» (Neh 31,1); «la ley» (Mt 5,7); «libro de Moisés» (Me 12,26). O simplemente «Moisés», como en 2 Cor 3,15.

[3] Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XV 17,30: PL 42,1081.

de los diversos preceptos contenidos en la «ley antigua». De la existencia y división de la ley en «antigua» y «nueva» nos ha hablado ya en la q.91 a.4 y 5. El Aquinate estudia la ley mosaica entre la ley natural (q.94) y la ley de la gracia (q.109-114). Según Santo Tomás, la «ley antigua» fue congruentemente dada en tiempo de Moisés como un refuerzo de la ley natural y como promesa de lo que en el Evangelio constituye una realidad actual. La ley antigua se cifraba casi exclusivamente en las observancias externas y no contenía los llamados *consejos* específicos de la «ley nueva», en el contexto de la libertad de los hijos de Dios[4]. La «ley antigua» es divina en su origen y, por lo mismo, revelación. Pero su materialización es humana. Una ley formalmente inspirada en Dios, pero materializada por un legislador humano, con todas sus limitaciones y comprensibles imperfecciones. Se explica así que Cristo mismo se enfrentara a la «ley antigua» en muchos puntos, completando y perfeccionando aspectos fundamentales de la misma[5]. La Iglesia recibió desde el principio todo el Antiguo Testamento como Palabra de Dios revelada, pero rechazando al mismo tiempo la observancia de los ritos cultuales, y más en concreto, la observancia de los preceptos ceremoniales.

Santo Tomás se encuentra en plena línea cristológica y paulina. Salva la inspiración divina, pero tiene en cuenta los defectos humanos de la «ley» en cuanto mosaica, que considera como punto de partida hacia la salvación universal de los hombres en Cristo por la eficacia propia de la gracia cristiana. Desde esta perspectiva de promesa y sentido itinerante de lo imperfecto a lo perfecto, el Aquinate reconoce que en la ley antigua hay valores éticos perennes de ley natural, y otros positivos dados por el legislador con sentido providencial, habida cuenta de la condición humana y social del pueblo hebreo, al que la ley fue inmediatamente destinada. Esto lo aprecia Santo Tomás de modo muy particular en el Decálogo, que parece ser el objeto principal de estudio de toda la q.100[6].

Santo Tomás era consciente de la importancia teológica e histórica de la «ley antigua». Sobre todo por ser parte de la revelación en la que *implícitamente* estaba contenido de modo formal el Evangelio mismo[7]. No es que los preceptos evangélicos sean una consecuencia lógica del Decálogo, sino que nos encontramos con principios comunes de derecho divino positivo y natural, que Cristo llevará hasta sus últimas consecuencias en el mandamiento del amor a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por Dios como fruto genuino de la gracia cristiana. En esto el planteamiento tomasiano es el mismo de San Pablo, afirmando y razonando la inspiración divina, pero sin concesiones a la imperfección y provisionalidad de la «ley antigua» respecto de la

[4] Cf. 1-2 q.98 a.6 y 107 a.2.

[5] Por ejemplo, en lo relativo al juramento, al respeto a la vida ajena, al adulterio, a la pena del talión, al amor al prójimo, a la rectitud de intención, al modo de orar, al perdón de las ofensas y al modo de usar las riquezas (cf. Mt 5,21ss).

[6] El Decálogo aparece, dentro del complejo de la ley mosaica, como una especie de constitución o ley fundamental, dada al pueblo hebreo tras recobrar su independencia. Santo Tomás dice que fue una legislación básica, cuyo contenido se limitaba a unos principios elementales (véase mi trabajo antes citado, p. 424-426, donde se ofrecen las claves tomasianas para un estudio monográfico sobre el Decálogo).

[7] Cf. 1-2 q.107 a.3. La polémica medieval tenía aquí un significado sólo accidental y secundario.

«ley nueva» o evangélica. Desde esta perspectiva, Santo Tomás pone especial interés en analizarlo y razonarlo todo minuciosamente, sin preocuparse por la extensión de las cuestiones y de los artículos. La q.102 es, de hecho, la más extensa de toda la *Suma,* y en el a.4 de la misma cuestión aparece la serie más larga de dificultades. Por otra parte, la polémica secular entre judíos y cristianos sobre el valor real de la ley antigua había inducido ya al planteamiento casi rutinario de una serie de cuestiones de las que Santo Tomás se hace eco en la q.98. En su articulado se cuestiona la bondad objetiva de la ley antigua, su origen divino, la intermediación de los ángeles en su promulgación, su destino universal o exclusivamente judío, su obligatoriedad y oportunidad histórica. Actualmente no es temerario pensar que fue, en cierta medida, la controversia medieval judeo-cristiana la que ofreció a Santo Tomás el material del articulado de la q.98. El Aquinate, eso sí, encuadra esa problemática recogida del ambiente en un marco técnico y científico, con vistas a la ley nueva bajo la inspiración especial de Hechos y San Pablo[8].

Desde esa perspectiva, la ley antigua se queda en la categoría de la figura, de la promesa y el anuncio de la ley nueva, que es la realidad prometida, la consumación y encarnación en la persona de Cristo. Con el respaldo de San Pablo, Santo Tomás razona y compagina todo lo que de divino y humano, de valor e imperfección se esconde en la ley antigua. En la q.99 justifica la distribución de los preceptos de la antigua ley en morales, ceremoniales y judiciales. La q.100 está dedicada al estudio particular de los preceptos morales. El problema central es el de las relaciones de la ley antigua y la ley natural. En las q.101, 102 y 103 estudia la naturaleza objetiva de los preceptos ceremoniales, su causa o razón de ser, así como su validez histórica. La clave mental para desentrañar el entramado de los problemas suscitados es la aplicación sistemática a los textos de la vieja ley de la distinción de un sentido *literal* o *histórico* y otro *figurativo* o trascendente. De la naturaleza y razón de ser de los preceptos judiciales se ocupa en las q.104 y 105. En ellas predomina el problema de la ley natural como ingrediente de la ley antigua, lo que justifica la presencia de Aristóteles, así como, en las cuestiones referentes a los preceptos cultuales, el protagonista invitado será Maimónides.

2. Trasfondo patrístico y medieval del tratado

Santo Tomás recoge lo más granado del pensamiento de las escuelas alejandrina y antioquena al respecto. De la escuela alejandrina aceptó el sentido *alegórico.* De la antioquena, el *literal* o *histórico.* Nunca cita explícitamente a Filón en este tratado y una sola vez a Flavio Josefo[9], que pertenecía también a la corriente alejandrina. Como fuentes inmediatas de esta escuela cita a Orígenes, San Ambrosio, el pseudo Dionisio y San Gregorio Magno. Sin olvidar, claro está, las vinculaciones que le vienen por medio de San Agustín. De la corriente antioquena, el principal autor citado es San Jerónimo.

[8] Cf. J. F. CHAMORRO, *Ley nuevay ley antigua en Santo Tomás:* Studium 7 (1967) 30-39.
[9] Cf. 1-2 q.102 a.4 ad 6.

A su autoridad nos remite Santo Tomás para afirmar conjuntamente las *razones literales* de los preceptos ceremoniales (con su connotación histórica y providencial) y las *razones figurativas* o místicas, que tendrían su desenlace final en Cristo y la Iglesia[10]. El lector podrá constatar también el recurso constante del autor a las *Glosas,* interlineal, de San Ambrosio, y ordinaria, de San Agustín y de Casiodoro[11].

Recordemos a continuación algunos de los teólogos medievales que casi con seguridad fueron de alguna manera tenidos en cuenta por Santo Tomás en la redacción de su tratado sobre la «ley antigua».

Por ejemplo, Pedro Abelardo (1079-1142), en cuanto a la forma dilemática de plantear algunas cuestiones relativas al Antiguo y Nuevo Testamento. En diversos pasajes del tratado tomasiano está implícito el dilemático *sí* o *no* abelardiano, y se aprecia un acusado paralelismo en la clase de problemas suscitados[12]. Otros autores que hay que tener en cuenta para la lectura histórica del tratado tomasiano en cuestión son, entre otros, Hugo de San Víctor, en su tratado *De sacramentis Christianae fidei* y su *Eruditionis didascaliae.* Fue un gran exponente de la tradición paulina y usaba el método exegético de la interpretación literal y alegórica del texto bíblico. Sobre la influencia de Pedro Lombardo hay que ser más cautos, ya que el famoso autor de las *Sentencias* sólo trató del tema ocasionalmente, al hablar de los sacramentos. Más interés tiene Pedro el Cantor cuando, en su *Summa de Sacramentis et Animae Consiliis,* habla de la pedagogía de la ley antigua. La idea de la función pedagógica de la ley antigua como preparación para la ley evangélica se encuentra bastante desarrollada en el comentario a las *Sentencias* y en la *Summa aurea,* de Guillermo de Auxerre. Mayor interés todavía tiene la *Summa de Praeceptis,* de Juan de la Rochelle, que abordó el tema de la ley antigua de modo ya sistemático y que sirvió de base para los tratados *De legibus,* de Guillermo de Auvernia y de Alejandro de Hales. Cuesta pensar que el Aquinate no tuviera delante, cuando escribió su tratado, la obra citada de Guillermo de Auvernia y la *Summa Theologiae,* de Alejandro de Hales, por más que exista una notable diferencia de rigor sistemático y precisión de ideas a favor del Aquinate. A pesar de la belleza y categoría teológica de la *Summa* de Alejandro, ni en el dominio de la Biblia, ni en la precisión sistemática, ni en el contenido mismo del tratado de Alejandro se aprecia una influencia sobre el tratado tomasiano mayor que la que estaba

[10] Cf. 1-2 q.102 a.2.

[11] En el orden de la tradición patrística se echa de menos, en el tratado tomasiano, la *Epistola* del pseudo Bernabé, en la que aparece el problema judeo-cristiano sobre la Biblia de modo análogo a como se plantea en la carta a los Hebreos, manejada por Santo Tomás como fuente de primera mano. Tampoco aparece reflejada la exégesis de San Ignacio de Antioquía contra la «judaización» de Cristo (cf. *Epist. ad Man.:* PG 5,758-778). Ni el interesante *Diálogo con Trifón el judío* (PG 6,471-480), en el que San Justino identifica el cristianismo con la auténtica estirpe de Israel y aplica la interpretación figurativa del Antiguo Testamento mediante los paralelismos circuncisión-bautismo; cordero pascual-Cristo; harina-pan eucarístico (cf. PG 6,562-568). El cristianismo, pues, reemplaza al judaísmo, el Evangelio a la Ley y Cristo a Moisés. La ley y la Alianza se encarnan en la persona de Cristo (cf. PG 6,670; 498-499; 566-570). El Aquinate no cita tampoco a Clemente Alejandrino, San Epifanio o San León Magno. Autores que hubieran enriquecido documentalmente el tratado tomasiano, si bien en lo esencial no necesitó de ellos.

[12] Cf. PL 178,1400-1403 y 1584; 1-2 q.98 a.3; q.102 a.5 ad 1; q.103 a.2; q.99 a.6; q.101 a.2-3; q.102 a.1-6; q.103 a.2-3 y q.104 a.3.

llamada a ejercer un maestro agustiniano, tal vez demasiado atado a la letra del texto bíblico. Por último, hay que mencionar aquí, por razones casi obvias, el trasfondo de la *Summa de Bono,* de San Alberto Magno, maestro y tutor del Aquinate, así como las *Apostillae* de su hermano en religión y futuro cardenal Hugo de San Caro. Las *Apostillae,* de Hugo, eran las lecciones de teología que impartía para sus frailes dominicos, y constituyen algo así como la etapa intermedia entre el biblismo del siglo XII y el comentario académico universitario que compondría después Santo Tomás[13].

3. La presencia de Maimónides y la de Aristóteles en el tratado tomasiano de la ley antigua

Maimónides (1135-1204) es citado explícitamente en el tratado diez veces con el nombre de *Rabbí Moisés.* Esas citas se encuentran todas en las q.101, 102 y 105, en función de la naturaleza y razón de ser de los preceptos *ceremoniales* y *judiciales.* La obra de Maimónides citada es el *Dux Perplexorum,* o guía de los descarriados. Además de las citas explícitas indicadas, hay también en el tratado tomasiano muchas citas implícitas o paralelismos[14]. Tratándose de los preceptos *judiciales,* Maimónides aparece citado explícitamente una sola vez[15]. Lo cual no quiere decir que el judío cordobés está ausente. Hay coincidencias entre ambos, por ejemplo, cuando tratan de la diferencia entre el préstamo y el depósito, de la pena por violación del sábado, de los castigos de mutilación, destierro y muerte de los animales por culpa del propietario.

Santo Tomás acepta de Maimónides el sentido *literal* o histórico de la ley antigua como algo providencialmente dado a un pueblo y a unos hombres determinados. El Aquinate hace suyos los motivos racionales aducidos por Maimónides para justificar la ley de Moisés, pero va mucho más lejos. La ley antigua, como tal, ha sido cesada por la ley evangélica. Para Maimónides, la ley mosaica permanecía vigente y hablaba directamente a los judíos. Para Santo Tomás, que escribía para los cristianos, la ley antigua estaba caducada y fenecida en todo aquello que no tiene que ver con la ley natural. Maimónides queda así desbordado con la introducción tomasiana del *sentido figurativo* o místico, tanto en la explicación global de toda la ley antigua como en la de cada detalle o precepto en particular[16]. Las diferencias entre el pensador judío y el Doctor Angélico son sustanciales. El primero se queda con Moisés en todo. El segundo se queda con Cristo y su ley, que es el Evangelio. Santo Tomás evoluciona y trasciende el uso que hace de Maimónides colocándose en la línea de San Pablo, de la carta a los Hebreos

[13] Cf. S. ALBERTO MAGNO, *Opera omnia* XXVII (Colonia 1951) p.288-289. Sobre el contexto ambiental neo-maniqueo, islámico y judaico del tratado, véase mi trabajo antes citado, p.433-437. Llama la atención la forma en que el Aquinate se libera de la vieja polémica o altercado entre la Iglesia y la Sinagoga, así como de las habladurías populares y prejuicios de ciertos predicadores de la época. Con respeto casi devocional, acepta y rechaza intelectualmente cuanto de válido o efímero encuentra en la vieja ley, con admirable elegancia académica y teológica.

[14] Algunos de los lugares paralelos pueden verse en mi trabajo citado, p.438-439.

[15] Cf.1-2 q.105 a.2 ad 12.

[16] Cf. 1-2 q.102 a.2; q.104 a.3 y 2.

y de la tradición cristiana más ortodoxa. Por lo mismo, carece de sentido teológico reprochar a Santo Tomás el haber depositado tanta confianza en la ortodoxia judía, representada por Maimónides, en la interpretación material y literal de la ley de Moisés[17].

Como fuente *exógena* del tratado tomasiano hay que destacar la presencia de Aristóteles, el cual es citado explícitamente quince veces al tratar de los preceptos *judiciales.* La opción del Aquinate por el Estagirita ahora es taxativa. De hecho, sólo cita a Platón una vez, sin que la cita tenga especial relevancia. Indirectamente cita a Cicerón, pero a través de San Agustín, que se encuentra por todas partes[18].

Aristóteles representa el *elemento racional* introducido tanto por Maimónides como por Santo Tomás para explicar aquellas cuestiones relacionadas con la ley natural. Tal acontece, por ejemplo, en lo relativo al bien común (q.100 a.2), así como de la justicia legal y distributiva. De ahí la destacada presencia del Estagirita en las q.104 y 105, que tratan de los aspectos judiciales de la ley antigua. La presencia de Aristóteles es análoga a la de Maimónides en las cuestiones relativas a los preceptos rituales o cultuales. Aristóteles significa algo así como el método racional que le permite a Santo Tomás discutir aspectos de la ley antigua en lo que contiene de elementos básicos derivados de la ley natural, como se aprecia en el Decálogo (cf. q.100 a.1; ib., a.3).

4. Título y características generales de la «ley nueva» en la «Summa theologiae»

La expresión completa *ley nueva* aparece por primera vez en la *Carta* del pseudo Bernabé (II 16). Habla allí de la *Ley Nueva de nuestro Señor Jesucristo,* inspirado, casi con toda probabilidad, en Hech 15,19 y Gál 5,1. Y en liza, además, con los judíos, en el sentido de que, de acuerdo con San Pablo, los ritos de la ley mosaica son sustituidos por el Evangelio como ley de Cristo, en la que predomina la gracia y la acción del Espíritu Santo. En el presente tratado tomasiano (q. 106-108), *ley nueva* significa lo mismo que ley de Cristo contenida en el Nuevo Testamento. Conviene advertir, no obstante, que esta *ley nueva* o evangélica es contemplada en el presente tratado tomasiano bajo la razón exclusiva de *ley,* tal como aparece en el Nuevo Testamento, y dada por Cristo. En este sentido, la ley de Cristo no coincide totalmente con el Evangelio, cuyo contenido es más amplio. La *ley nueva* es abordada aquí bajo la razón de ley y en relación con los otros tipos de leyes, especialmente la antigua.

Al sentido específicamente paulino de la ley, Santo Tomás añade el analógico. La ley nueva es ordenación de la razón, pero en el sentido de que su contenido objetivo no se opone a ella. Al contrario, presupone y perfecciona el ejercicio correcto de la ordenación meramente racional. Por otra parte, el bien común implicado en la ley nueva o del Evangelio desborda el

[17] Cf. E. UNGER, *Maimónides et S. Thomas:* Cahiers juifs 3 (1935) 112-117; J. F. CHAMORRO, o.c., p.355-386.

[18] Cf. 1-2 q.105 a.1 ob.2; ib. a.2.

sentido meramente sociológico y político de la expresión y nos pone en la perspectiva de un bien común más universal, que termina incluyendo a Dios mismo. El bien común específico de la ley nueva es, antes que nada, divino y transcendente. El autor de esta nueva ley es Cristo, como cabeza del cuerpo místico, y no Moisés. Por lo que respecta a la otra condición de toda ley, según el Aquinate (cf. 1-2 q.90 a.4), es la promulgación. Piensa Santo Tomás que la promulgación de la ley nueva tuvo lugar durante el proceso y culminación de la pasión, al iniciarse el culto de la religión cristiana y recibir los sacramentos de la nueva ley todo su valor, junto con la inauguración del nuevo sacerdocio (cf. 3 q.62 a.5).

El tratado de la ley nueva es muy breve en comparación con el de la ley antigua. En total tres cuestiones normales y once artículos sobre la naturaleza de la ley nueva en sí misma (q.106); en relación con la ley antigua (q.107) y, sobre todo, su contenido objetivo (q.108). Falta además aquel detallismo del texto bíblico que motivó la extensión inusitada de cuestiones y artículos en el desarrollo del tratado sobre la ley antigua.

Para una adecuada comprensión teológica de este breve e importante tratado, el lector debería consultar otros lugares de la *Suma*. Por ejemplo, lo referente a la misión de las personas divinas (1 q.43) en conexión con el tratado sobre la gracia (1-2 q.109-113), y la inhabitación del Espíritu Santo. Sin olvidar lo relativo al hombre como imagen de Dios (1 q.93), así como las cuestiones concernientes al estado de inocencia por relación a la vida sobrenatural, y las relaciones de recíproca subordinación (1 q.95-96). En la segunda parte de la *Suma* habrá que repasar las cuestiones referentes al amor (1-2 q.26-28) y las virtudes teologales, especialmente el tratado sobre la caridad (2-2 q.1-13). Igualmente las relativas a los dones, a las bienaventuranzas y a los frutos del Espíritu Santo (1-2 q.68-70). Por otra parte, el hecho de que el tratado sobre la gracia siga inmediatamente al de la ley nueva no obedece a una mera coincidencia topológica. La gracia es la quintaesencia de la ley nueva, como ley de amor y libertad de los hijos de Dios, en cuyo contexto se inscribe todo lo relativo a los carismas y estados de perfección cristiana (2-2 q.179-189). Cabe incluso decir que toda la problemática de la tercera parte de la *Suma* (cristología, eclesiología, cuerpo místico, sacramentos, escatología) no es más que el desarrollo sistemático del contenido de la nueva ley, instaurada por Cristo con su encarnación, vida, muerte y resurrección, así como la continuidad de esa obra de gracia en la historia de la Iglesia.

5. **Los presupuestos patrísticos del tratado**

Los autores patrísticos explícitamente citados por el Aquinate en este tratado son San Juan Crisóstomo, San Hilario, San Gregorio y, sobre todo, San Agustín, que es citado explícitamente no menos de veinte veces. Se ha servido generosamente de la obra agustiniana *De spiritu et littera*. Algunos puntos de doctrina expuestos por el Hiponense y que hace suyos el Aquinatense son los siguientes:

La justicia o perfección cristiana se inscribe en el contexto de la activi-

dad del hombre, pero como don divino y obra de la gracia. Ni el libre albedrío ni la instrucción de los preceptos bastan para la justificación. Tiene que entrar en juego el protagonismo del Espíritu Santo, como principal artífice del amor y del bien. De lo contrario, los preceptos se convierten en letra que mata, en el sentido paulino de la expresión. La libertad humana es insuficiente por sí sola para alcanzar la perfección cristiana. Es indispensable la ayuda de la gracia cristiana. San Agustín plantea crudamente el problema de las diferencias entre la ley antigua y la ley nueva en términos de Antiguo y Nuevo Testamento. La expresión *ley nueva* no aparece en sus escritos. Rechaza la atribución que solía hacerse al judaísmo de la llamada «ley de las obras» *(lex operum)* como expresión del Antiguo Testamento, y al cristianismo la «ley de la fe» *(lex fidei).* También en la ley cristiana hay prescripciones. Lo que ocurre es que la ley antigua, por sí sola, aun en lo que contiene de perennemente válido en el campo de la ley natural, es incapaz de justificar, siendo necesario el apoyo de la gracia. El Hiponense pone de relieve la complementariedad de ambos Testamentos, pero destacando las diferencias sustanciales. Insiste en que la gracia no destruye el libre albedrío, sino que lo fortalece. Las diferencias sustanciales no rompen la unidad y la continuidad de la revelación. Pero hay una novedad muy notable en la ley nueva. Consiste en que la ley nueva es primariamente *interna,* inscrita en el corazón. Su norma suprema es el amor, que brota de la gracia del Espíritu Santo, que habita en el alma de los justos. De esa forma, la ley nueva revitaliza a la naturaleza caída, produce la justificación y ofrece los bienes de la eterna bienaventuranza. De ahí su superioridad sobre la ley antigua[19].

6. La problemática de la ley nueva en los comentarios bíblicos tomasianos

Según Santo Tomás, la Nueva Alianza es descrita por San Pablo en la segunda carta a los Corintios, indicando en qué consiste y la causa por la que fue instituida. La ley antigua significaría la esclavitud de la letra y de la exterioridad legal. La ley nueva, o evangélica, sería la ley del Espíritu Santo, por el que la caridad se posesiona del corazón humano. La «letra muerta» es así reemplazada por el espíritu vivificante[20]. De ahí el que la moral de la ley nueva resulte superior a la contenida en los preceptos de la ley antigua, que en lugar de vivificar esteriliza la vida moral con el literalismo y legalismo exterior. La ley nueva es ley de perfección. La ley antigua, proporcionalmente hablando, era ley de imperfección. Desde la perspectiva de la historia de la salvación, la etapa legalista y exterior de la ley mosaica tenía que dejar paso a la ley de Cristo, en la que se ofrece al hombre, de una manera real y actual, lo que en la ley antigua sólo se prometía o preanunciaba. La ley antigua señalaba algunos males a evitar, pero no eliminaba las causas

[19] Cf. mi trabajo supra citado, p.455-458. Para más abundancia, véase I. BIFFI, *L´«auctoritas» di Sant'Agostino nelle questioni sulla legge Nuova della «Summa Theologiae» di San Tommaso d'Aquino:* La Scuola Cattolica 115 (1987/3) 220-248.

[20] Cf. SANTO TOMÁS, *In Epist. II ad Corinthios* c.3 lect.2.

de los mismos. Esa sanación de la naturaleza caída es prerrogativa de la ley nueva, como obra específica del Espíritu Santo en el corazón humano[21].

La *interioridad* de la ley nueva, por contraposición al legalismo exterior de la ley antigua, es destacada también por Santo Tomás en su comentario a la carta a los Hebreos[22].

En el comentario a la carta a los Romanos, el Aquinate encontró buena ocasión para expresar las *diferencias entre la ley nueva,* la *ley antigua y la natural.* Según San Pablo (a juicio de Santo Tomás), los judíos buscaban el valor moral de su conducta en el código mosaico, como los paganos en su propia conciencia personal. Todos ellos se quedaban a medio camino en la mera materialidad de las acciones *(factorum),* mientras que la ley de Cristo nos coloca inmediatamente en la perspectiva de la fe *(lex fidei).* Santo Tomás pone mucho cuidado en compaginar la fe y las obras. Advierte que la fe sin obras *(sine operibus)* se refiere a la gratuidad de la salvación, que los hombres recibimos en Cristo sin méritos humanos previos proporcionados. La fe sin las obras se refiere a las obras que preceden a la venida de la salvación, pero no a las que, obviamente, la acompañan como condición indispensable para que nuestra fe no resulte estéril o inútil, sino viva y eficazmente operante. Tesis apoyada en Sant 2,26. La diferencia esencial entre ambas leyes, según Santo Tomás, es que la antigua venía dada desde fuera, imponiendo un modo de obrar materialista y legal, con perjuicio de la conciencia privada. La ley nueva, en cambio, actúa en nosotros desde dentro, produciendo la gracia y el dinamismo del amor[23].

La carta de San Pablo a los Romanos le ofreció también ocasión para *confrontar la ley nueva con la ley natural.* La ley natural, entendida también como una especie de inteligencia y prudencia instintivas en toda persona normal, es también algo interior, pero no en el mismo nivel que la ley evangélica. Por eso, aunque los paganos y judíos pueden conocer con la sola luz de la razón natural los preceptos de ley natural, les falta la gracia de la ley nueva por la que ese conocimiento natural del bien llega a ser plenamente efectivo en la vida práctica[24]. Sin la gracia cristiana resulta muy difícil llevar una vida ética sin tacha, guiados por la sola luz de la razón a merced de la ley natural[25]. Y no es que en cada acción natural, sin la gracia cristiana, hayamos de ver siempre algo defectuoso o digno de rechazo. Quien se guía por la sola luz de la razón natural sólo peca cuando se entrega responsablemente a los movimientos de la concupiscencia derivados del pecado original, cosa que no debería ocurrir cuando obramos desde dentro, impulsados por la vivificante ley nueva del Espíritu Santo. La ley nueva se llama así, observa el Aquinate, porque o es la obra que el Espíritu Santo realiza en nosotros, o es el propio Espíritu Santo en acción. Todo lo cual es avalado con una serie de citas bíblicas tomadas de Jeremías, de San Juan y, sobre todo, de San Pablo[26].

[21] Cf. ib.
[22] Cf. *In Epist. ad Hebraeos* c.8 lect.2.
[23] Cf. *In Epist. ad Romanos* c.3 lect.4.
[24] Cf. ib., c.2 lect.4.
[25] Cf. *Contra Gentiles* 1.1 c.4; 1-2 q.109 a.2; ib., ad 2.
[26] Cf. *In Epist. ad Romanos* c.8 lect.1.

7. Los contrastes ley antigua-ley nueva; ley nueva-ley natural

En el contraste ley antigua-ley nueva, en el presente tratado de la *Suma,* las diferencias aparecen más mitigadas que en los comentarios bíblicos, a los que terminamos de referirnos. Las diferencias no rompen en ningún caso la continuidad. La diversidad es contemplada históricamente como la parte en el todo, lo incompleto en lo completo, la imperfección en la perfección. Desde esta perspectiva, el Antiguo Testamento es definido como una ley de temor, y el Nuevo, como una ley de amor. No como dos modelos de conducta irreconciliables, sino como etapas de una evolución histórica lógica y homogénea. En la *Suma,* Santo Tomás se expresa en términos más suaves que en los comentarios bíblicos, en los que se atiene materialmente a la terminología paulina. La ley antigua, según Heb 7,5, tenía que cesar con la llegada de Cristo. Pero ello no excusa de reconocer los valores éticos de la ley vieja, contemplada como una etapa de preparación para el Evangelio. Las diferencias existentes, que son muchas e importantes, no deben interpretarse con mentalidad de ruptura, sin más, sino aplicando la fórmula de la dinámica histórica de lo imperfecto y lo perfecto[27]. De la infancia y de la adultez. La ley nueva es a la antigua lo que el árbol frondoso a su diminuta semilla[28]. En la ley antigua prevalecen el temor, las amenazas de castigos y las promesas de premios temporales como incentivo moral. La ley nueva, en cambio, apela a las motivaciones internas, como el amor a la virtud. Incluso cuando se refiere a premios y a castigos, prevalece la ley del amor. La ley mosaica multiplicaba los preceptos a la manera de un código. La ley nueva concede un margen muy amplio a la responsabilidad personal y a la libertad. «Y por eso —escribe— también la ley del Evangelio se llama ley de libertad, pues la ley antigua determinaba muchas cosas y eran pocas las que dejaba a la libertad de los hombres»[29]. En el Nuevo Testamento, observa el Aquinate, se han simplificado muchas cosas, sobre todo observancias legales externas abrumadoras. En esto la ley evangélica nos libera de pesados fardos e inútiles prescripciones. «Por este capítulo, dice, la vieja ley es mucho más grave que la nueva, pues aquélla obligaba a múltiples ceremonias, a muchos más actos que la ley nueva. Esta, a los preceptos de ley natural, sólo añadió muy reducidas cosas en la doctrina de Cristo y los Apóstoles; aunque después se añadieron otras por determinación de los Santos Padres; y aun en estas cosas, dice San Agustín, ha de haber moderación, para no hacer a los fieles pesada la vida»[30].

Respecto de la oposición *ley de fe* y *ley de los hechos,* utilizada en los comentarios bíblicos, en la *Suma* dirá el Aquinate que no es cuestión de negar la existencia de la fe en los hombres del Antiguo Testamento, sino de determinar las prioridades y los cambios de actitud frente a ambos modelos de conducta. En la vieja ley, la vida moral consistía primordialmente en la obe-

[27] Cf. 1-2q.107 a.1 ad 1.
[28] Cf. 1-2 q.107 a.3.
[29] 1-2 q.108 a.1.
[30] Cf. 1-2 q.107 a.1 y 4.

diencia a la ley por la ley y en la práctica de los ritos externos en cuanto preceptuados. En la ley nueva, la primacía recae sobre la gracia de Cristo, que modifica profundamente el sentido de la vida moral[31].

Para Santo Tomás (como para los antiguos y medievales, en general), la *razón* y la *conciencia* son como voces o revelaciones de Dios al hombre. No es cuestión de considerar la ley de Cristo por un lado y la *ley natural* por otro, como si nada tuvieran que ver entre sí. Las verdades naturales reflejan de algún modo la revelación de Dios al hombre. Dios habla también al hombre a través de la razón natural. En este sentido, el Aquinate concede gran importancia a la revelación natural y a la sobrenatural, a la naturaleza y a la gracia. «De dos maneras, dice, se puede infundir al hombre una cosa: como algo que es de la naturaleza humana, y así la ley natural es infusa en el hombre; o como algo añadido a la naturaleza por un don de la gracia, y de este modo la ley nueva es infusa en el hombre, que no sólo indica lo que se debe hacer, sino que ayuda para ejecutarlo»[32].

La ley evangélica añade a la ley natural una motivación de amor sobrenatural, efecto de la gracia y obra del Espíritu Santo en lo más íntimo del ser humano. Esto hace que resulte imposible la confusión entre la ley natural y la ley evangélica, por más que ambas procedan y actúen desde dentro. Para Santo Tomás, el Decálogo, visto desde la perspectiva cristiana, es formalmente diferente del decálogo mosaico, sin más, en el que se expresan contenidos éticos de mera ley natural. En el Decálogo cristianizado, la primacía de motivaciones corresponde al amor referido a Dios y al hombre por Dios, no por la ley como tal. En el respeto a los padres, por ejemplo, preceptuado en el Decálogo, hay un valor ético natural al nivel de la sola razón humana, pero sólo alcanza rango cristiano por la caridad. Lo específicamente cristiano en ética, según la ley nueva, exige, además del contenido natural, una motivación caritativa como fruto sazonado de la gracia, lo cual no es aplicable al decálogo mosaico, cuya segunda parte se identifica con la ley natural. «El hombre no puede cumplir todos los preceptos de la ley sin cumplir el precepto de la caridad, lo que no es posible sin la gracia»[33]. La naturaleza necesita del coronamiento de la gracia y de la donación del Espíritu Santo, sin lo cual no se puede hablar de perfección cristiana. Esta es la aportación específica esencial de la ley nueva a la ley natural.

8. El tratado de la ley nueva de Santo Tomás en su contexto ideológico medieval específico

Se discutía si la ley nueva es una ley *escrita*. La respuesta del Aquinatense es que, en lo esencial, que es la gracia y la acción del Espíritu Santo, es más bien infusa. Pero en la ley nueva hay también preceptos dispositivos para recibir la gracia. Es, pues, principalmente infusa y secundariamente escrita (cf. 1-2 q.106 a.1). Santo Tomás se muestra así prudentemente innova-

[31] Ib., a.1 ad 3; *In Epist. ad Romanos* c.4 lect.1.
[32] 1-2 q.106 a.1 ad 2.
[33] Ib., q.100 a.10 ad 3.

dor respecto de sus contemporáneos, que consideraban la ley de Cristo como una ley *escrita,* sin más[34]. Con terminología aristotélica y mentalidad bíblico-agustiniana, sostiene con energía que en la ley nueva hay un elemento principal interno, y otro secundario o externo, formando un todo esencial[35]. Ese elemento secundario, por relación a la primacía de la gracia y de la acción del Espíritu Santo, es, sin embargo, bastante importante[36]. Algunos de esos elementos secundarios disponen al hombre para recibir la gracia del Espíritu Santo. Tales son, por ejemplo, la enseñanza de la Sagrada Escritura, la doctrina de Cristo y de los Apóstoles transmitida por la Iglesia, la catequesis cristiana, la predicación del Evangelio en general y hasta la ciencia teológica. Todo aquello que enseña al cristiano lo que ha de creer. Otros medios secundarios son los que se refieren a la pastoral práctica, como puede ser la enseñanza moral, en la que se nos dice cómo se realiza en nosotros la vida de la gracia en el seguimiento de Cristo. Tales son principalmente los sacramentos de la nueva ley y lo referente al culto divino. Sin olvidar el patrimonio de santidad legado por los Padres de la Iglesia y sus derivaciones prácticas en la vida social de la misma. Cristo ha dejado la determinación concreta de esos aspectos a la decisión y gobierno de la Iglesia. Llegados a este punto, Santo Tomás pone en guardia a la autoridad eclesiástica contra el abuso de las leyes, para evitar que la convivencia entre los cristianos resulte agobiante, reincidiendo así en los mismos defectos de la ley antigua[37].

Para mejor comprender el contenido teológico del tratado tomasiano sobre la ley nueva, resulta útil tener en cuenta algunas ideas y algunos movimientos medievales de corte siempre cristiano.

Santo Tomás se movía entre dos corrientes de pensamiento bastante definidas sobre la ley nueva. Una, de abolengo alejandrino, supuestamente transmitida por San Agustín, pero llevada a extremos casi extravagantes por el monje calabrés Joaquín de Fiore (1132-1202). La otra venía por la línea de Pedro Lombardo, Alejandro de Hales y San Buenaventura, también bajo la presunta inspiración agustiniana. Obviamente, esta última era la corriente ortodoxa de la época. Por ley de Cristo entendían los nuevos preceptos contenidos en el Evangelio escrito, y la gracia y los sacramentos se interpretaban como elementos necesarios para el cumplimiento de los preceptos.

[34] En la *Summa* de Alejandro de Hales, por ejemplo, la ley mosaica, la humana y la ley de Cristo aparecen netamente diferenciadas de la ley natural, por cuanto las tres primeras son consideradas como leyes escritas, y sólo la ley natural como índita. Tal vez sea Santo Tomás el primer teólogo que rompe con ese sentir común medieval. Para ello recurre a Heb. 8,8-10, a Jer 31,31-33 y a San Agustín. La respuesta tomasiana refleja el sentido de esos textos bíblicos, en los que se nos habla de la Nueva Alianza como algo vital grabado en el corazón humano (cf. 1-2 q.106 a.1).

[35] Cf. 1-2 q.106 a. 1-2.

[36] «Sin embargo, escribe el Aquinate, tiene la ley nueva ciertos preceptos como dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que son como secundarios en la ley nueva, de los cuales ha sido necesario que fueran instruidos los fieles de Cristo, tanto de palabra como por escrito, ya sobre lo que se ha de creer como sobre lo que se ha de obrar. Y así conviene decir que la ley nueva es ley principalmente infusa y secundariamente escrita» (1-2 q.106 a.1).

[37] Cf. 1-2 q.106 a.1-2; ib., q.108 a. 1-2; q.107 a.4; D. MONGILLO, *Potere normativo della legge nuova:* Angelicum 51 (1974) 169-175.

De hecho, la tesis de Joaquín de Fiore no era del todo original. Ya Orígenes había hablado, en su célebre *Peri-Archon,* de tres testamentos, tres pascuas y tres pueblos sucesivos: Israel, la Iglesia y la Asamblea del Reino. Joaquín de Fiore llevó esta teoría origenista a un punto extremado, tomando el Apocalipsis como clave interpretativa de la historia del Nuevo Testamento. Según el monje calabrés, en el Nuevo Testamento había un sentido espiritual análogo al que había en el Antiguo. Y así como el Antiguo tenía que derivar en el Nuevo, éste, a su vez, deberá ser sustituido por la llamada *Tercera Edad* o *Evangelio eterno.* El Nuevo Testamento no sería más que una explicitación de la revelación, que lleva en sí el germen del Espíritu. Joaquín distinguía así entre el Evangelio de Jesucristo y el Evangelio del Espíritu. Cristo habría sido al Evangelio del Espíritu lo que Juan el Bautista al Evangelio de Jesucristo: un *precursor.* Por lo mismo, la religión cristiana estaría llamada a ser sustituida por la «religión nueva», o religión del Espíritu.

Santo Tomás, sin mencionar a Joaquín de Fiore ni a sus seguidores, dedica un artículo contra ese espiritualismo exótico que nada tiene que ver con la Sagrada Escritura ni con la auténtica tradición de los Padres. ¿Durará hasta el fin del mundo la ley nueva del Evangelio de Jesucristo? ¿O habrá que esperar todavía otra nueva era de la historia de la salvación? En las objeciones, el Aquinate cita explícitamente el recurso de montanistas y maniqueos al Espíritu Santo, para justificar sus posturas anticristianas. La respuesta que ofrece Santo Tomás es universal, pero refleja la motivación próxima de la vigencia del joaquinismo de su tiempo[38].

9. **Preceptos y consejos de la ley nueva**

Santo Tomás piensa que la mejor síntesis de la ley nueva nos la ofrece San Mateo en el *sermón de la montaña.* De acuerdo con San Agustín, dice que «el sermón que pronunció el Señor en el monte contiene un perfecto programa de vida cristiana, por cuanto en él se ordenan con perfección los movimientos interiores del hombre. Después de exponer el fin en que consiste nuestra bienaventuranza y de ensalzar la dignidad de los apóstoles, por los cuales había de ser promulgada la doctrina evangélica, ordena los movimientos interiores del hombre, primero en sí mismo y, luego, en orden a los demás»[39].

[38] Cf. 1-2 q.106 a.4. Se ha acusado a Santo Tomás de espiritualista y de legalista al mismo tiempo. Los que le acusan de exceso de espiritualismo no han entendido ni la mentalidad bíblica con que trata las cuestiones relativas al Espíritu Santo y a la gracia, ni el significado del texto tomasiano en su contexto. Los que le acusan de legalista tienen aún menos excusas y parece que se olvidan de la distinción entre lo principal y lo secundario, de que habla el Aquinate, por más que lo secundario, integrativamente, sea también esencial. Los espiritualistas, que se remiten al Espíritu Santo en la vida cristiana, pero pasan por alto los mandamientos del Evangelio y el magisterio de la Iglesia en materia de fe y de moral, no encontrarán apoyo ninguno en el tratado tomasiano de la ley nueva. La gracia del Espíritu Santo tiene que penetrar en la acción humana actuando sobre la inteligencia, la voluntad y el afecto desde dentro, dando sentido a todos nuestros actos exteriores. El Espíritu Santo, según Santo Tomás, no actúa en el vacío. Nos enseña lo que hay que creer, lo que tenemos que obrar y el modo correcto de comportarnos. Los elementos primarios y secundarios no se excluyen, se complementan (cf. E. KACZYNSKI, *«Lex nova» in San Tommaso. Le tendente spiritualistiche nella teología morale:* Divinitas XXV [1981] 24-25).

[39] 1-2 q.108 a.3.

Todas las motivaciones éticas del sermón de la montaña proceden de dentro, de la gracia y del Espíritu Santo, pero tienen una proyección externa y social, incluida la aceptación de la predicación externa y de los escritos de los apóstoles, encargados de predicar la doctrina del Señor. Estas autoridades privilegiadas nos dieron a conocer los secretos espirituales y sociales de la ética de la ley nueva, tales como la fe, la esperanza, la caridad, con todas sus derivaciones personales y sociales. Hasta tal extremo, que con toda razón la ley del Evangelio es llamada también *ley de libertad,* pues la ley antigua determinaba muchas cosas, y eran pocas las que dejaba a la libertad de los hombres[40].

A los preceptos imprescindibles para alcanzar y conservar la gracia se suman, en la ley nueva, los llamados *consejos evangélicos,* como algo específico y exclusivo de la ley de Cristo. El tratado tomasiano articula los preceptos y los consejos en una misma ética. La diferencia entre *consejo* y *precepto* está en que el precepto implica necesidad, mientras que el consejo se deja a la elección de aquel a quien se da (cf. q.108 a.4). La ética de la ley evangélica está por encima de los estados canónicos en lo que éstos tienen de regulaciones y preceptos. Cuando uno hace limosna, por ejemplo, sin estar obligado a ello por razones de justicia, está practicando lo esencial de la pobreza evangélica, que es la virtud en sí misma.

Los preceptos comunes de la ley nueva prescriben aquellas acciones, sobre todo sobrenaturales, que son indispensables para tener acceso a la vida del Espíritu en comunión con Dios y el último fin del hombre. Dentro de esa gran empresa, los consejos evangélicos ayudan eficazmente a eliminar los obstáculos psicológicos que retardan la identificación moral del hombre con Dios. Obstáculos que están representados en la dependencia de las riquezas de este mundo, en la tiranía de la sensibilidad no gobernada por la razón y en la ambición de poder. Formas de opresión moral o las que la ley nueva sale al paso con la virtud de la pobreza, de la castidad y de la obediencia por el Reino de los cielos (cf. 1-2 q.108 a.4).

Fiel a la Sagrada Escritura, especialmente a San Pablo, Santo Tomás afirma la principalidad de la gracia y del Espíritu Santo, sin caer en el interiorismo subjetivista de Pedro Abelardo ni en las fantasías espiritualísticas del joaquinismo. Reconoce la simplicidad de la ley nueva por relación a la mosaica, pero afirma la conveniencia de las instituciones evangélicas y de los preceptos específicos de las mismas. Contempla la ley nueva desde la atalaya del sermón de la montaña, en el que encuentra un programa completo de vida cristiana. El sermón de la montaña viene a ser al Nuevo Testamento lo que el Decálogo a la ley de Moisés.

[40] Por ejemplo, se multiplicaban los preceptos ceremoniales y judiciales. La ley nueva, en cambio, deja muchas cosas a la iniciativa de cada uno y de las legítimas autoridades. «La ley nueva no debió determinar otras cosas, mandándolas o prohibiéndolas, a no ser las relativas a los sacramentos y a los preceptos morales, que de suyo pertenecen a la esencia de la virtud, como, por ejemplo, que no se mate a nadie, que no se robe, y otras por el estilo». Y en el comienzo del mismo artículo: «Tratándose de cosas exteriores, la ley nueva tan sólo debió mandar o prohibir lo que a la gracia nos lleva o lo que necesariamente conduce al buen uso de la misma. Y como no podemos conseguir la gracia por nuestras propias fuerzas, sino por Cristo, por eso el mismo Señor instituyó los sacramentos, con los cuales conseguimos alcanzar la gracia» (1-2 q.108 a.1 y 2).

10. **Observaciones finales**

No se aprecia una evolución de ideas sustanciales en la *Suma* respecto de los lugares paralelos más importantes en los que aparece la problemática sobre la ley antigua y nueva, como son los comentarios bíblicos. En éstos, el Aquinate se ciñe al lenguaje y al orden de los textos paulinos preferentemente. Sí se nota en la *Suma* un estilo más suave y matizado en las fórmulas de contraste entre ambas leyes. Cabe destacar la claridad de exposición, la síntesis y un enfoque del problema desde una perspectiva histórica de la salvación, en categorías de imperfección y perfección, de evolución progresiva y homogénea en el peregrinar de los hombres hacia Dios por la mediación de Cristo y la guía interior del Espíritu Santo, con su obra de gracia. Se aprecia también una voluntad decidida de atenuar las oposiciones entre ambas economías salvíficas. En los comentarios bíblicos tomasianos prevalece el lenguaje bíblico en toda su dureza, sobre todo paulina, la cual es mitigada en la *Suma* usando un lenguaje más académico y conciliador. A fin de cuentas, Dios es el principal protagonista de ambos Testamentos. El propio Cristo nació de raza judía y el cristianismo es la coronación y plenitud del judaísmo auténtico. En ambas leyes, además, hay preceptos universales de ley natural. Santo Tomás supera en la *Suma* los enfrentamientos personales y los planteamientos apasionados, incluso en las cuestiones que en su tiempo podrían resultar más comprometidas por su incidencia en el problema secular judío.

BIBLIOGRAFÍA

AUBERT, J. M., *Ley de Dios, ley de los hombres* (Barcelona 1969).

Nature de la relation entre «Lex Nova» et «Lex Naturalis» chez Saint Thomas d'Aquin: Studi Tomistici (Ciudad del Vaticano 1982) p.34-38.

BRADY, I., *Law in the summa Fratris Alexandri:* Proceedings of American Catholic Philosophical Association 24 (1950) 133-147.

BENZ, E., *Joachin-Studien III. Thomas van Aquin und Joachin de Fiore:* Zeitschrift fur Kirchengeschichte 53 (1934) 52-116.

BIFFI, I., *L'«auctoritas» de Sant'Agostino nelle questioni sulla legge Nuova della «Summa Theologiae» di San Tommaso d'Aquino:* La Scuola Cattolica 115 (1987/3) 220-248.

BILL, A., *L'Évangile et la loi. Le problème de la Loi dans le Christianisme primitif* I (Estrasburgo 1928).

BOISMARD, M. E., *La connaissance dans l'Alliance Nouvelle:* Revue Biblique 56 (1949) 365-391.

BLOOMFILD, M. W., *Joaquim of Fiore. A critical review of his canon. Theaching, Biography and Influence:* Traditio 13 (1957) 249-311.

BOURDEAU, A., *Introduction à la Loi du Christe* (Paris 1962).

BOURKE, D., *St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae.* Ed. Blackfriars, vol.29 (1969) p.XIV-XXXVI.

CARDIER, I., *Les Alliances de Dieu:* Études Théologiques et Religieuses 31 (1956) 10-30.

CENTI, T. S., *S. Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica* t.XIII (Florencia 1965) 7-19.

COLUNGA, A., *Santo Tomás de Aquino. Suma Teológica* t.VI (Madrid 1956) p.203-276; 517-558; 332-361.

CONGAR, Y., *Variation sur le thème «Loi-Grâce»:* Revue Thomiste 71 (371-380).

CHAMORRO, J. F., *La ley nueva y la ley antigua en Santo Tomás* (Avila 1967).

CHENU, M. D., *La Théologie de la Loi Ancienne selon S. Thomas:* Revue Thomiste 61 (1961) 485-497.

DELHAYE, PH., *La «loi nouvelle» dans l'enseignement de S. Thomas:* Studi Tomistici t.4 (Roma 1975) p.73-103.

DI MONDA, A. F., *La legge nuova della libertà secondo S. Tommaso* (Nápóles 1954).

ElCHRODT, W., *The Law and the Gospel. The Meaning of the ten Commandments in Israel and for us:* Interpretation 11 (1957) 23-40.

ERNEST, C., *St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae.* Ed. Blackfriars, vol.30 (1972) p.XV-XXVII.

GARCÍA TRAPIELLO, J., *El problema de la moral en el Antiguo Testamento* (Barcelona 1977).

GRIBOMONT, J., *Le lien de deux Testaments selon la doctrine de S. Thomas:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 22 (1946) 70-89.

KACZYNSKI, E., *La legge nuova. L'elemento esterno della legge nuova seconndo San Tommaso* (Roma-Vicenza 1974).

— *«Lex nuova» in San Tommaso. Le tendence spiritualistiche e legalistiche nella teología morale:* Divinitas XXV (1981) 22-23.

LUMBRERAS, P., *El decálogo según Santo Tomás:* Revista Española de Teología 4 (1944) 391-428.

MAIMÓNIDES, R. M., *Dux seu Director dubitantium aut perplexorum* (Ed. Jiustiniani, París 1520).

MARINO, E., *S. Tommaso d'Aquino. La Somma Teologica* t.XII (Florencia 1965) p.161-179.

RUIZ-CORACHEO, R., *Comparación entre las leyes morales del Antiguo y Nuevo Testamento:* Verdad y Vida 100-102 (1968) 61-90.

SYNAVE, P., *La Révélation des vérités divines naturelles d'après S. Thomas d'Aquin:* Mélanges Mandonnet, t.I (París 1930).

TONNEAU, J., *Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique. La loi ancienne,* tomos I y II (París 1971).

— *La loi nouvelle* (París 1981).

UNGER, E., *Maimónides et S. Thomas:* Cahiers juifs 3 (1935) 112-117.

VADALA-PAPALE, G., *Le leggi nella dottrina di S. Agostino e di s. Tommaso* (Catania 1984).

VALSECCHI, A., *La legge nuova del cristiano secondo San Tommaso* (Várese 1963).

VOSTE, J. M., *De investigandis fontibus patristicis Sti. Thomae:* Angelicum 14 (1937) 419-434.

CUESTIÓN 98

La ley antigua[a]

Después de lo dicho sobre la ley en general, debemos tratar de la ley antigua (cf. q.93 introd.), y primero, de la ley misma; luego, de sus preceptos (q.99)[b].

Acerca de lo primero nos hacemos seis preguntas[c]:

1. ¿Es buena la ley antigua?—2. ¿Procede de Dios?—3. ¿Viene de Dios por medio de los ángeles?—4. ¿Fue dada para todos?—5. ¿Están todos obligados a ella?—6. ¿Fue dada en tiempo conveniente?

ARTÍCULO 1

¿Fue buena la ley antigua?

Infra a.2 ad 1.2; *In Gal.* 3 lect.7.8; *In I Tim.* 1 lect.3; *In Rom.* 7 lect.2-3.

Objeciones por las que parece que no fue buena la ley antigua.

1. En Ezequiel 20,25 se dice: *Yo les he dado preceptos no buenos, decretos en los que no tendrán vida.* Ahora bien, una ley no se dice buena sino por la bondad de los preceptos que contiene; luego la ley antigua no fue buena.

2. Además, según San Isidoro[1], es propio de la ley fomentar el bien común; pero la ley vieja no traía la salud, sino la muerte y el daño, como dice el Apóstol, en Rom 7,6: *Sin la ley, el pecado estaba muerto. Y yo viví algún tiempo sin ley, pero, sobreviniendo el precepto, revivió el pecado y yo quedé muerto.* Y en Rom 5,20: *Se introdujo la ley para que abundara el pecado.* De todo lo cual se sigue que la ley antigua no fue buena.

3. También es propiedad de la ley el que sea posible su observancia (cf. q.95 a.3), tanto si se atiende a la naturaleza misma de la ley como a las costumbres de aquellos a quienes se impone. Mas no fue ésta la condición de la ley vieja, según lo que dice San Pedro en Act 15,10: *Ahora, pues, ¿por qué tentáis a Dios queriendo imponer sobre el cuello de los discípulos un yugo que ni nuestros padres ni nosotros fuimos capaces de soportar?* No parece, pues, que la ley vieja haya sido buena.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 7,12: *En suma, que la ley es santa, y el precepto santo, y justo, y bueno.*

Solución. *Hay que decir:* Sin duda alguna la ley antigua fue buena[d]. A la manera que una doctrina se muestra ser

1. *Etymol.* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.21: ML 82,203.

a Ley antigua equivale, en el presente tratado, a *Torah* en hebreo y *nomos* en griego. En sentido estricto se refiere, más que nada, al Pentateuco, es decir, al Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

b Por *ley antigua y sus preceptos* hay que entender aquí el Decálogo, las prescripciones jurídicas y todo el complejo legal del pueblo de Israel.

c El autor programa el desarrollo de la q.98 estableciendo como criterio metodológico la función *provisional, pedagógica* y *figurativa* de la ley de Moisés por relación a la ley de Cristo, o Evangelio.

d Los judíos defendieron siempre la Torah como algo único e insuperable. Los maniqueos y marcionitas la consideraron poco menos que diabólica. Para la Iglesia, la ley antigua fue siempre Palabra de Dios, aunque con muchas imperfecciones humanas en su materialización histórica concreta, pero que serán subsanadas en la ley nueva, o ley de Cristo, que es su culminación histórica.

buena por cuanto concuerda con la razón, así una ley se prueba ser buena por estar conforme con la recta razón. Ahora bien, la ley antigua estaba conforme con la razón, por cuanto reprimía la concupiscencia, que contraría a la razón, como se declara en aquel precepto de Éx 20,15 que dice: *No codiciarás los bienes de tu prójimo.* Por este modo prohibía la ley todos los pecados que contradicen la razón; de donde se pone de manifiesto que la ley era buena. Ésta es la razón alegada por el Apóstol en Rom 7,22: *Porque me deleito en la ley de Dios según el hombre interior.* Y antes (v.16): *Reconozco que la ley es buena.*

Mas conviene notar que el bien tiene diversos grados, según dice Dionisio en *De div. nom.*[2] Hay un bien perfecto y un bien imperfecto. La bondad perfecta se halla en las cosas que, estando ordenadas a un fin, son suficientes para alcanzarlo. La bondad imperfecta es aquella que contribuye a la consecución del fin, pero sin ser suficiente para lograrlo. Así, la medicina es perfecta si logra dar la salud; imperfecta, si no llega a esto pero ayuda para que el hombre la alcance. Ahora bien, es preciso saber que uno es el fin que se propone la ley humana, y otro el de la divina. Es el fin de la ley humana la tranquilidad temporal del Estado. Esto lo alcanza cohibiendo los actos exteriores en aquello que pueden alterar la paz del Estado. Pero la ley divina mira a conducir a los hombres al fin de la eterna felicidad, lo que es impedido por cualquier pecado y acto, sea exterior, sea interior. Por esto, lo que basta para la perfección de la ley humana, a saber, que prohíba la infracción y señale su castigo, no es suficiente para la perfección de la ley divina. De ésta se exige que haga al hombre totalmente capaz de alcanzar la felicidad eterna, la cual sólo se logra por la gracia del Espíritu Santo, por la que *se derrama la caridad en nuestros corazones* (Rom 5,5). En esta caridad se halla el cumplimiento de la ley. Así se lee en Rom 6,23: *Gracia de Dios es la vida eterna.* Esta gracia no la podía conferir la ley antigua; estaba reservada a Cristo, según se dice en Jn 1,17: *Porque la ley fue dada por Moisés; la gracia y la verdad vino por Jesucristo.* De donde se sigue que la ley antigua es buena, sí, pero imperfecta, según aquello de Heb 7,19: *La ley no llevó nada a la perfección*[e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor habla allí de los preceptos ceremoniales, los cuales son calificados de *no buenos* porque no conferían la gracia, mediante la cual serían los hombres limpios del pecado; antes por ellos se pone de manifiesto el pecado de los hombres. Por esto se hace precisa mención de *los decretos en los cuales no tendrán la vida,* pues por ellos no pueden alcanzar la vida de la gracia. Y añade luego: Y *los contaminé en sus ofrendas,* es decir, los mostré contaminados[f] *cuando ofrecían todo primogénito en expiación de sus pecados.*

2. *A la segunda hay que decir:* De la ley se dice que mata, no como causa eficiente, sino como causa ocasional, por su imperfección, por cuanto no confería la gracia, con la cual podrían los hombres cumplir lo que mandaba y evitar lo que prohibía. Y esta ocasión no era dada por la ley, sino tomada por los hombres; por donde dice en el mismo lugar el Apóstol: *Pues el pecado, con ocasión del precepto, me sedujo y por él me mató.* Por esta

2. § 20: MG 3,720; S. TH., lect.16.

e El autor hace en este artículo una síntesis apretada de la tradición católica sobre la bondad de la ley antigua, pero sin caer en el fanatismo de algunos apologistas de la Torah, obsesionados con el Mesías terrenal. En el pacto de la Antigua Alianza estaba implícita la promesa divina de la fe, y no del mesianismo temporal y terreno. La ley antigua es buena como se dice que es bueno lo imperfecto por relación a la perfección misma.

f Los judíos primitivos eran muy propensos a atribuir todo a Dios, incluso lo que ellos mismos hacían por iniciativa propia. Por ejemplo, la creación de leyes inmorales, a las que había que atenerse como si fueran leyes establecidas por Dios. Teniendo en cuenta esa tendencia, no es lícito deducir que Dios instituye leyes malas para castigo de los hombres perversos. Una cosa es que Dios, por respeto a la libertad humana, permita que los hombres instituyan leyes malas, y otra el que Dios mismo quiera la institución y aplicación de esas leyes. Pensar así sería ilógico y razonablemente inadmisible.

razón añade que *se introdujo la ley para que abundase el pecado;* donde la conjunción final *para que* tiene un sentido consecutivo, no causal. Los hombres, tomando ocasión de los preceptos de la ley, pecaron más, y los pecados eran más graves después de la prohibición de la ley. La concupiscencia se desarrolló, pues es un hecho que codiciamos más lo que está prohibido[g].

3. *A la tercera hay que decir:* El yugo de la ley no podía ser llevado sin la ayuda de la gracia, que la ley no daba. Pues se dice en Rom 9,16: *No es del que quiere ni del que corre* (esto es, por la senda de los preceptos de Dios), *sino de Dios, que tiene misericordia.* Por esto se lee en el Salmo 118,32: *Corrí por el camino de tus mandamientos cuando ensanchaste mi corazón,* a saber, por el don de la gracia y de la caridad.

ARTÍCULO 2

¿Procede de Dios la ley antigua?[h]

In Hebr. 7 lect.3.

Objeciones por las que parece que la ley antigua no viene de Dios.

1. Se dice en Dt 32,4: *Las obras de Dios son perfectas.* Pero la ley antigua es imperfecta, según se dijo (a.1; c.91 a.5); luego la ley antigua no tiene origen divino.

2. Además, se dice en Eclo 3,14: *Esto aprendí: que todo cuanto Dios hizo, persevera por siempre;* mas la ley antigua no es así, pues de ella dice el Apóstol en Heb 7,18: *Es reprobado el precedente mandato a causa de su flaqueza e inutilidad.* Luego la ley antigua no procede de Dios.

3. Aún más: El legislador sabio no sólo debe impedir los males, sino también hasta las ocasiones de ellos; pero la ley antigua fue ocasión de pecado, según se dijo en el artículo precedente; luego la ley antigua no puede atribuirse a Dios, de quien se dice en Job 36,22 que *a Él nadie se le asemeja entre los legisladores.*

4. Finalmente, dícese en 1 Tim 2,4: *Dios quiere que todos los hombres sean salvos.* Pero la ley antigua no es suficiente para dar la salud, según se dijo atrás; luego no pertenecía a Dios dar esta ley. En suma, que la ley antigua no viene de Dios.

En cambio, está lo que dice el Señor en Mt 15,6, hablando a los judíos, para quienes la ley había sido dada: *Habéis anulado los preceptos de Dios por amor de vuestras tradiciones.* Y poco antes (v.4) había dicho: *Honra a tu padre y a tu madre.* Es manifiesto que este precepto está contenido en la ley antigua (Éx 20,15; Dt 5,16). Luego esta ley viene de Dios.

Solución. *Hay que decir:* La ley fue dada por el Dios bueno, Padre de nuestro Señor Jesucristo. La ley, en efecto, llevaba a los hombres a Cristo de dos maneras: la primera, dando testimonio de Él; por donde dice el mismo Señor en Lc 24,44: *Es preciso que se cumpla cuanto está escrito de mí en la Ley, en los Salmos y en los Profetas.* Y en Jn 5,46: *Si prestarais fe a Moisés, tal vez me la prestaríais a mí, pues de mí ha escrito él.* Lo segundo, la ley disponía a los hombres, apartándolos del culto idolátrico y reteniéndolos en el culto del Dios verdadero, que había de salvar a los hombres por medio de Cristo. Y así dice el Apóstol en Gál 3,23: *Antes de que viniera la fe, estábamos guardados bajo la ley, retenidos para aquella fe que se había de revelar.* Ahora bien, es evidente que disponer para un fin y conducir a ese fin es del mismo, que lo puede ejecutar por sí mismo o por sus mandatarios. El diablo no daría una ley que llevase a los hombres a Cristo, por quien

g Es cierto que el texto paulino en cuestión se refiere a la *ley mosaica.* Pero la tradición, con San Agustín como principal exponente, lo ha interpretado en sentido amplio. De hecho, la experiencia enseña que toda ley (incluida la ley natural y la ley de la gracia), al recordarnos la norma de conducta que debiéramos seguir, de alguna manera nos pone en trance de tropezar haciendo uso incorrecto de nuestra libertad. Lo prohibido, por el hecho mismo de estar prohibido, ejerce sobre nosotros un efecto fascinante, aunque se trate de cosas objetivamente malas. Y lo mandado, por el hecho de estar mandado, pierde interés, aunque se trate de cosas objetivamente buenas. El autor acepta aquí este fenómeno psicológico y, con San Agustín, establece la correlación ley-concupiscencia-pecado. Lo que puede aplicarse a cualquier tipo de ley.

h El Antiguo Testamento fue muy atacado ya en el siglo II por los gnósticos. Ataques que se han producido hasta nuestros días. Santo Tomás pasa por alto las acusaciones groseras, critica los defectos que encuentra en la vieja ley y deduce las consecuencias lógicas desde una perspectiva histórica y realista de la revelación, que culminará en Cristo.

había de ser expulsado, según lo que se lee en Mt 12,26: *Si Satanás arroja a Satanás, luego su reino está dividido.* En suma, que la ley antigua fue dada por aquel mismo Dios que nos da la salud por la gracia de Cristo[i].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que una cosa, sin ser absolutamente perfecta, lo sea para un tiempo determinado, como un niño se dice perfecto no en absoluto, sino atendida la edad. De la misma suerte, los preceptos que se imponen a los niños son, sin duda, perfectos atendida la edad de aquellos a quienes se dan, aunque no lo sean absolutamente. Tales son los preceptos de la ley. Por eso dice el Apóstol en Gál 3,24: *La ley fue nuestro ayo para llevarnos a Cristo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Perseveran por siempre las obras divinas que para esto fueron hechas, y éstas son las perfectas. Pero la ley antigua fue reprobada en la edad de la gracia perfecta, no como mala, sino como flaca e inútil para este tiempo; pues, como se dice también, *la ley nada llevó a la perfección.* Por esto añade el Apóstol en Gál 3,25: *Luego que vino la fe, ya no estábamos bajo el ayo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como queda dicho (q.79 a.4), a veces Dios permite que algunos caigan en pecado para que con esto se humillen; y así quiso dar a los hombres tal ley que no la pudieran cumplir con sus fuerzas, a fin de que en su presunción fueran convencidos de pecado y, humillados, recurriesen en demanda de la gracia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque la ley antigua no bastase para dar la salud al hombre, tenía éste otra ayuda de Dios por la cual podía ser salvo, a saber, la fe en el Mediador, por la que alcanzaban la justicia los patriarcas, igual que nosotros. De esta suerte, Dios no desamparaba a los hombres y les daba los auxilios necesarios para la salvación.

ARTÍCULO 3

La ley antigua, ¿fue dada por los ángeles?[j]

In Is. 6; *In Gal.* 3 lect.7; *In Col.* 2 lect.4; *In Hebr.* 2 lect.1.

Objeciones por las que parece que la ley antigua no fue dada por mediación de los ángeles, sino inmediatamente por Dios.

1. Ángel vale tanto como mensajero, nombre que importa ministerio, no dominio, conforme a lo que se lee en el salmo 102,20s: *Bendecid al Señor todos sus ángeles... sus ministros.* Pero la ley antigua parece haber sido dada por el Señor, según aquello de Éx 20,1: *Habló el Señor estas palabras.* Y luego añade: *Yo soy el Señor tu Dios.* Y el mismo modo de hablar se repite con frecuencia en el Éxodo y en los siguientes libros de la ley. Luego la ley fue dada inmediatamente por Dios.

2. En Jn 1,17 se lee: *La ley fue dada por Moisés.* Pero Moisés la recibió inmediatamente de Dios, según consta por Éx 33,11: *Hablaba el Señor a Moisés cara a cara, como suele hablar un amigo con su amigo.* Luego la ley antigua fue dada inmediatamente por Dios.

3. A sólo el príncipe pertenece dar leyes, como dijimos (q.90 a.3). Pero sólo Dios es príncipe de la salud de las almas, mientras que los ángeles son *espíritus administradores,* según se dice en Heb 1,14; luego no debió ser dada por los ángeles la ley antigua, que se ordena a la salud de las almas.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Gál 3,19: *La ley fue dada por los ángeles por mano del Mediador.* Y en Act 7,53

i Para mejor entender esta forma de argumentar, conviene tener presente el tratado tomasiano sobre la *profecía* en sentido estricto, es decir, como presciencia de cosas futuras contingentes, que sólo pueden verificarse por revelación divina (cf. *Summa theol.* 2-2 q.172 a.5). Fue en ese sentido como el Antiguo Testamento profetizó a Cristo.

j Esta apelación a los ángeles tiene como trasfondo histórico la vieja teología de Gén 16,7; 22,11 y Jue 2,1, donde se nos habla de un ángel, de Yahveh, equiparable a Dios mismo manifestándose de forma visible (Gén 16,13). Con el tiempo se fue perfilando más la trascendencia de Dios como distinto de los ángeles. El autor se atiene aquí a Gál 3,9 y a Hech 7,53. La tradición judía sostenía que, en el momento de la promulgación de la ley antigua, había ángeles presentes. El autor de la ley antigua fue Dios mismo, pero la habría promulgado por medio de ángeles (Rom 3,2; 7,22 y Gál 3,19). El Aquinate no aporta nada nuevo a este tema de la presunta mediación angélica en la promulgación de la ley antigua.

dice San Esteban: *Recibisteis la ley por mediación de los ángeles.*

Solución. *Hay que decir:* La ley fue dada por Dios por mediación de los ángeles.

Fuera de la razón general indicada por Dionisio en *De cael. hier.* c.4[3], de que las cosas divinas deben comunicarse a los hombres por mediación de los ángeles, existe una razón especial por qué la ley antigua debió ser dada por mediación de los ángeles. Ya queda dicho (a. 1.2) que la ley antigua era imperfecta, pero que disponía para la perfecta salud del género humano, que nos vendría por Cristo. Ahora bien, en todos los poderes, como en las artes, existe un orden. El superior ejecuta por sí mismo el acto principal y perfecto, mientras que los que disponen para la última perfección los ejecuta por sus ministros. Así, el constructor de un buque ajusta las piezas por sí mismo, pero las prepara por medio de sus obreros. Por esto fue conveniente que la ley perfecta del Nuevo Testamento fuese dada por el mismo Dios hecho hombre; pero la ley vieja, por sus ministros, que son los ángeles. De este modo demuestra el Apóstol, al principio de la carta a los Hebreos, la excelencia de la ley nueva sobre la antigua, porque en el Nuevo Testamento *nos habló Dios por su Hijo* (1,2), pero en el Testamento Viejo *lo hizo por los ángeles* (2,2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como expone San Gregorio al principio de *Moral.*[4]: *El ángel que apareció a Moisés se nos presenta unas veces como ángel, otras como el Señor. Como ángel, por cuanto servía, hablando exteriormente; como el Señor, porque presidía interiormente y daba eficacia a las palabras.* De manera que el ángel hablaba en nombre del Señor.

2. *A la segunda hay que decir:* San Agustín dice en XII *Super Gen. ad litt.*[5] sobre las palabras de Éx 33,11: *Habló el Señor a Moisés cara a cara,* y sobre lo que más adelante (v.18) se dice: *Muéstrame tu gloria: Sentía lo que veía, y lo que no veía lo deseaba,* pues ni veía la esencia de Dios ni por Él era adoctrinado inmediatamente. Lo que dice el texto: *Le hablaba cara a cara,* se ha de entender según la opinión del pueblo, el cual pensaba que efectivamente Moisés hablaba cara a cara con Dios, cuando en realidad hablaba y se le aparecía por una criatura interpuesta, a saber, por el ángel y la nube[6]. También por esta visión facial se pudiera entender alguna contemplación eminente y familiar, aunque inferior a la visión de la divina esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Al príncipe pertenece dar con su autoridad las leyes, pero a veces las promulga por medio de otros. Así, Dios es el autor de la ley, pero la promulgó por los ángeles.

ARTÍCULO 4

La ley antigua, ¿debió ser dada a sólo el pueblo judío?[k]

Objeciones por las que parece que la ley antigua no debió ser dada a solo el pueblo judío.

1. La ley antigua disponía para la salud que nos debía venir por Cristo, como queda dicho (a.2.3). Pero esa salud no era sólo para los judíos, sino para todos los pueblos, según aquello de Is 49,6: *Poco es para mí ser tú mi siervo para restablecer las tribus de Jacob y reconducir a los salvados de Israel; yo te hago luz de las gentes para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra.* Luego la ley antigua debió darse a todos los pueblos y no a sólo el pueblo judío.

2. Se lee en Act 10,34: *Ahora conozco que no hay en Dios acepción de personas, sino que, en toda nación, el que teme a Dios y practica la justicia le es acepto.* Luego no

3. § 2: MG 3,180. 4. Praefatio c.1: ML 75,517. 5. C.27: ML 34,477. 6. Cf.Éx 20,18; Dt 5,22.

k Gran cuestión ésta, que escapa a la comprensión humana. ¿Por qué la ley fue dada al pueblo de Israel? ¿Porque tenía en su haber algún mérito relevante respecto de otros pueblos? Santo Tomás es taxativo: *no.* Israel fue un pueblo gratuitamente elegido para que de su estirpe naciera Cristo. Honor único, pero con una responsabilidad aneja que todavía no ha sido asumida por los que aún siguen a la espera de un Mesías soñado, que nunca llegará, porque ni existió realmente ni existirá tal como lo habían imaginado.

debió abrir el camino de la salud a un pueblo más que a los otros.

3. Según se dijo atrás (a.3), la ley fue dada por medio de los ángeles. Pero el ministerio de los ángeles no sólo lo concedió a los judíos, sino a todas las naciones, según se lee en el Eclo 17,14: *Dio a cada nación un jefe.* A todas las naciones provee también de los bienes temporales, menos apreciados de Dios que los espirituales. Luego también debió dar la ley a todos los pueblos.

En cambio está lo que dice San Pablo en Rom 3,1s: *¿En qué, pues, aventaja el judío?... Mucho en todos los aspectos, porque primeramente les ha sido dada la palabra de Dios.* Y en Sal 147,20 se dice: *No hizo tal a gente alguna, y a ninguna otra manifestó sus juicios.*

Solución. *Hay que decir:* Una razón se podría señalar de haber sido dada la ley al pueblo judío más bien que a otros, a saber: que, mientras los demás pueblos se dejaban llevar de la idolatría, sólo el pueblo judío permaneció fiel al culto del Dios único verdadero, y, por tanto, que los otros pueblos eran indignos de recibir la ley, si no se *había de dar lo santo a los perros.*

Pero esta razón no parece valedera, ya que aquel pueblo, aun después de recibir la ley, se dio a la idolatría, lo que es más grave, como resulta de Éx 32 y de Am 5,25s: *¿Me ofrecisteis sacrificios y presentes en el desierto por espacio de cuarenta años, casa de Israel? Antes os tomasteis la tienda de Moloc y el astro del dios Refán, vuestros ídolos, que os habéis fabricado para adorarlos.* Y expresamente se dice en el Dt 9,6: *Entiende que no por tu justicia te da Yahveh la posesión de esta buena tierra, que eres pueblo de dura cerviz.* Y allí mismo (v.3) se da como razón cumplir la *palabra que con juramento dio a tus padres Abrahán, Isaac y Jacob.*

Qué promesa sea ésta, lo declara el Apóstol en Gál 3,16, diciendo: *Pues a Abrahán y a su descendencia fueron hechas las promesas. No dice a sus descendencias, como si se tratara de muchas, sino a su descendencia, que es Cristo.* Dios, pues, otorgó a aquel pueblo la ley y otros beneficios especiales en atención a la promesa hecha a sus padres de que de ellos nacería el Cristo. Convenía, pues, que el pueblo del que Cristo había de nacer se distinguiera por una especial santidad, según se dice en Lev 19,2: *Sed santos, porque santo soy yo.* Ni fue por los méritos de Abrahán por los que se le hizo tal promesa, que Cristo nacería de su descendencia, sino por la gratuita elección y vocación de Dios. Por lo cual se dice en Is 41,2: *¿Quién lo ha suscitado del lado de Levante y en su justicia lo llamó para seguirle?*

Es, pues, manifiesto que por sola la gratuita elección de Dios recibieran los patriarcas la promesa, y el pueblo nacido de ellos recibió la ley según lo que se dice en el Dt 4,36ss: *De en medio del fuego has oído sus palabras, porque amó a tus padres y eligió después de ellos a su descendencia.* Si todavía quisiéramos insistir y buscar la razón de por qué ése y no otro pueblo haya sido elegido para que de él naciese Cristo, habremos de responder con San Agustín en *Super Io.*[7]: *Por qué atraiga a éste y no a aquél, no te atrevas a juzgar, si no quieres incurrir en error.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La salud de Cristo estaba destinada para todas las gentes, pero Cristo debía nacer de un pueblo, el cual, por esto mismo, había de distinguirse con algunos privilegios, según lo que se dice en Rom 9,4s: *Cuya es la adopción, y la gloria, y la alianza, y la legislación, y el culto, y las promesas; cuyos son los patriarcas, de quienes, según la carne, procede Cristo.*

2. *A la segunda hay que decir:* La acepción de personas tiene lugar en aquellas cosas que se confieren por derecho de justicia, no en aquellas que se conceden por sola gracia. No incurre, pues, en la acepción de personas el que por pura liberalidad da a uno y no a otro; pero si uno fuera administrador de los bienes comunes y no los distribuyese con equidad, según los méritos de cada uno, este tal incurriría en acepción de personas. Los beneficios de Dios, que se ordenan a la salvación eterna, los confiere Dios de pura gracia, y, por tanto, no hay acepción de personas si se confieren a uno con preferencia a otros. Por esto dice San Agustín en el libro *De praedest. sanct.*[8]: *A todos cuantos Dios enseña, por*

7. Tr.26 super 6,44: ML 35,1607. 8. C.8: ML 44,971.

misericordia les enseña; a los que no enseña, por justo juicio deja de enseñarles. Viene esto de la condenación del humano linaje por el pecado de los primeros padres.

3. *A la tercera hay que decir:* Por la culpa se retiran al hombre los beneficios de la gracia, pero no los naturales, entre los cuales se cuenta el ministerio de los ángeles, exigido por el mismo orden natural de las cosas, según el cual los ínfimos son regidos por los intermedios. Lo mismo sucede con las ayudas corporales, que Dios confiere no sólo a los hombres, sino también a los ganados, según aquello de Sal 35,7: *Tú, Señor, conservas a los hombres y a los animales.*

ARTÍCULO 5

¿Obliga a todos los hombres la observancia de la ley antigua?

In Mt. 23; *In Rom. 2* lect.1; 6 lect.3.

Objeciones por las que parece que la observancia de la ley antigua obliga a todos los hombres.

1. Todo el que es súbdito de un rey está sometido a las leyes de éste; pero la ley antigua fue dada por Dios, *Rey de toda la tierra,* como se dice en Sal 46,8; luego todos los habitantes de la tierra están obligados a la observancia de la ley.

2. Además, los judíos no podían salvarse sin la observancia de la ley, pues se dice en Dt 27,26: *Maldito quien no mantenga la palabra de esta ley, cumpliéndola.* Si, pues, los otros hombres se podían salvar sin la observancia de la ley antigua, estaban en mejor situación que los judíos.

3. Los gentiles eran admitidos en la religión judaica y a la observancia de la ley, pues se dice en Éx 12,48: *Si alguno de los extranjeros que habita contigo quisiera hacer la Pascua del Señor, deberá circuncidarse todo varón de su casa, y entonces podrá celebrarla, como si fuera indígena.* En vano, pues, serían admitidos los extraños a las observancias legales por disposición divina si pudieran salvarse sin esas observancias. Luego ninguno podía ser salvo sin la observancia de la ley.

En cambio está lo que dice Dionisio en *De cael, hier.* c.9[9], que muchos gentiles fueron reducidos a Dios por los ángeles. Y como consta que los gentiles no observaban la ley, síguese que sin la observancia de la ley podían salvarse.

Solución. *Hay que decir:* La ley antigua contenía preceptos de ley natural, a los cuales añadía otros particulares. Cuanto a los primeros, todos los hombres estaban obligados a su observancia, no en virtud de la ley mosaica, sino de la misma ley natural. Cuanto a los otros preceptos añadidos por la ley antigua, no obligaban sino a solo el pueblo judío.

La razón es que, según se dijo en el artículo precedente, la ley antigua fue dada al pueblo judío a fin de que con ella tuviera ciertos privilegios de santidad por reverencia de Cristo, que de él debía nacer. Ahora bien, las leyes establecidas en orden a la especial santificación de algunos, sólo a éstos obligan, como los clérigos, consagrados al ministerio, están obligados a ciertas normas que no obligan a los laicos; y, asimismo, los religiosos, en virtud de su profesión, se obligan a ciertas obras de perfección a que los seglares no están obligados. No de otro modo, aquel pueblo era obligado a ciertas normas especiales a las que los demás pueblos no estaban obligados. Por esto se dice en Dt 18,13: *Sé puro ante el Señor, tu Dios.* Y así usaban de cierta forma de profesión, como se ve en Dt 26,3: *Yo reconozco hoy ante el Señor tu Dios,* etcétera.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los súbditos de un rey están obligados a la observancia de la ley que se da para toaos; pero, si da algunos estatutos a sus familiares y ministros, ésos no obligan a los demás.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuanto el hombre más se allega a Dios, mejor se hace, y por eso el pueblo judío, cuanto más consagrado al culto divino, tanto era más digno que los otros pueblos; por lo cual se dice en Dt 4,8: *Y ¿cuál es la gran nación que tenga leyes y mandamientos justos, como toda esta ley que yo os propongo hoy?* De la misma suerte, bajo este aspecto, los clérigos son de mejor condición que los laicos, y los religiosos que los seglares.

3. *A la tercera hay que decir:* Los gentiles conseguían la salud con más perfección y seguridad mediante las observan-

9. § 4: MG 3,261.

cias de la ley que con la sola ley natural. Por esto eran admitidos a esas observancias, como ahora los laicos abrazan el clericato, y los seglares la religión, aunque sin esto se pueden salvar.

ARTÍCULO 6

¿Fue conveniente que la ley antigua se diera en tiempo de Moisés?[l]

3 q.70 a.2 ad 2; *Sent.* 4 d.1 q.1 a.2 q.ª4; *In Gal.* 3 lect.7.

Objeciones por las que parece que la ley antigua no estuvo bien dada en tiempo de Moisés.

1. La ley disponía para la salud, que nos había de venir por Cristo, como queda dicho (a.2.3); pero, en cuanto el hombre pecó, tuvo necesidad de este remedio; luego la ley debió ser dada en seguida del pecado.

2. La ley antigua fue dada para la santificación de aquellos de quienes Cristo había de nacer; pero Abrahán fue el primero que recibió la promesa de *una descendencia, que es Cristo,* como consta por Gén 12,7[10]; luego en tiempo de Abrahán, y no más tarde, debió ser dada la ley.

3. Como Cristo no nació de los otros descendientes de Noé, sino de Abrahán, a quien fue hecha la promesa, tampoco nació de los otros hijos de Abrahán, sino de David, a quien fue renovada la promesa, según aquello de 2 Re 23,1: *Oráculo de David, hijo de Isaí, oráculo del hombre puesto en lo alto, del ungido del Dios de Jacob.* Luego la ley debió ser dada después de David, como se dio después de Abrahán.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Gal 3,19: *La ley fue dada por causa de las transgresiones, promulgada por los ángeles por mano del mediador hasta que viniese la «descendencia» a quien la promesa había sido hecha.* O sea, que *fue ordenadamente dada,* como dice la Glosa[11]. Luego fue conveniente que se diese en el tiempo en que fue dada.

Solución. *Hay que decir:* Muy convenientemente fue dada la ley en tiempo de Moisés. De dos capítulos podemos tomar la razón, a saber, de los dos géneros de personas a quienes una ley se impone. De éstos, unos son duros y soberbios, que por la ley han de ser reprimidos y domados, y otros buenos, que por la ley son instruidos y ayudados en el cumplimiento de lo que intentan. Pues bien, para reprimir el orgullo de los hombres debía ser dada la ley en el tiempo en que se dio. De dos cosas vivía infatuado el hombre, de la ciencia y del poder. De la ciencia, como si la razón natural fuera suficiente para alcanzar la salud. Así, para que el hombre se convenciese de la vanidad de su orgullo, fue entregado al gobierno de su propia razón, sin la ayuda de la ley escrita. Por experiencia pudo así aprender cuan deficiente era su razón, pues había descendido hasta la idolatría y hasta los más torpes vicios en la época de Abrahán. Para remedio de la humana ignorancia fue necesario que la ley se diese después de estos tiempos, pues, como se dice en Rom 3,20, *por la ley se nos da el conocimiento del pecado.* Una vez que el hombre fue instruido por la ley, quedó su soberbia convicta de flaqueza, puesto que no podía cumplir lo que conocía. Y así concluye el Apóstol en Rom 8,3s: *Pues lo que a la ley era imposible, por ser débil a causa de la carne, Dios, enviando a su Hijo..., para que la justicia de la ley se cumpliese en nosotros.*

Por razón de los buenos fue dada la ley como ayuda, entonces más necesaria, cuando la razón natural comenzó a oscurecerse por la sobreabundancia del pecado. Y este auxilio debió ser dado con cierto orden, a fin de que por las cosas imperfectas fuesen conducidos a la per-

10. Cf. Gál 3,16. 11. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,127; cf. *Glossa ordin.* (VI 83 B).

l La razón que el autor aduce para justificar que la ley mosaica fue dada en tiempo oportuno es de *conveniencia.* Es característica de Santo Tomás presentar los acontecimientos de la historia de la salvación de forma razonable. Pero en este artículo hay algo más. El autor introduce el elemento *teleológico,* como búsqueda de una finalidad, con la cual rompe el *sentido circular* propio de la cultura griega. Se abre así la perspectiva de la *dimensión histórica* de la revelación cristiana, compaginando la insuficiencia de la sola naturaleza humana con la eficacia de la gracia cristiana.

fección. Y así, entre la ley natural y la ley de gracia fue conveniente que se diese la ley antigua.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No convenía que luego, en seguida del pecado, se diese la ley antigua, porque el hombre, muy confiado en su razón, no se reconocía necesitado de ella; además, que el dictamen de la ley natural no se había oscurecido todavía con la costumbre de pecar.

2. *A la segunda hay que decir:* La ley debe darse a un pueblo, pues es un mandamiento común, como dijimos antes. Y si en la época de Abrahán fueron dados por Dios a los hombres algunos preceptos familiares, digamos domésticos, más tarde, multiplicada la posteridad de Abrahán hasta constituir un pueblo, y libertado de la servidumbre, pudo ya dársele convenientemente la ley, pues *los siervos no son parte del pueblo o de la ciudad, a quien compete recibir la ley,* según dice el Filósofo en III *Polit.*[12]

3. *A la tercera hay que decir:* Como la ley debía darse a un pueblo, no la recibieron solos aquellos de quienes Cristo había de nacer; antes todo el pueblo fue sellado con el sello de la circuncisión, que fue la señal de la promesa hecha a Abrahán y de él recibida con fe, como dice el Apóstol en Rom 4,11. Por esto, debió darse la ley antes de David al pueblo, ya organizado.

12. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 1280a32): S. TH., lect.7; cf. 1.4 c.4 n.11 (BK 1291a9): S. TH., lect.3.

CUESTIÓN 99

Los preceptos de la ley antigua[a]

A continuación tenemos que tratar de los preceptos de la ley antigua (cf. q.98 introd.), y primero, de su distinción; luego, de cada uno de sus géneros (q.100).

Cuanto a lo primero, ocurren seis preguntas:

1. Los preceptos de la ley, ¿son muchos o uno solo?—2. ¿Contiene la ley antigua algunos preceptos morales?—3. Además de los preceptos morales, ¿contiene otros ceremoniales?—4. ¿Contiene, además de éstos, preceptos judiciales?—5. Aparte de estos tres géneros, ¿contiene aún algunos otros?—6. ¿De qué modo inducía la ley a la observancia de los preceptos?

ARTÍCULO 1

¿Contiene un solo precepto la ley antigua?

Objeciones por las que parece que la ley antigua no contiene más que un precepto.

1. Ley es igual que precepto, según se dijo arriba (q,92 a.2 ad 1), pero la ley antigua es una; luego no contiene sino un precepto.

2. Dice el Apóstol, en Rom 13,9: *Cualquier otro mandato en esta sentencia se resume: Amarás al prójimo como a ti mismo.* Pero este mandamiento es uno solo; luego la ley antigua no contiene más que un precepto.

3. Se dice en Mt 7,12: *Cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas.* Pero toda la ley antigua se contiene en la Ley y en los Profetas; luego la ley antigua no tiene sino un precepto.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 2,15: *Anulando en su carne la ley de los mandamientos, formulada en decretos.* Y lo dice hablando de la ley antigua, según consta por la Glosa[1]; luego la ley antigua contiene en sí muchos preceptos.

Solución. *Hay que decir:* El precepto de la ley, siendo obligatorio, tendrá por objeto algo que es preciso cumplir. Esta precisión proviene de la necesidad de alcanzar un fin. Síguese de aquí que todo precepto importa orden a un fin, puesto que lo que se manda es algo necesario o conveniente para ese fin. Pero sucede que para lograr un fin son muchas las cosas necesarias o convenientes, y, según esto, pueden ser muchos los preceptos, ordenados todos a un mismo fin. Por consiguiente, podemos decir que todos los preceptos de la ley antigua son uno solo por razón del orden a un solo fin; pero son muchos si se atiende a la diversidad de las cosas que se ordenan a ese fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

1. *Glossa ordin.* (VI 91 F); *Glossa interl.* (VI 91 v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,185. Cf. AMBROSIASTER, *In Ephes.* 2,15: ML 17,401.

---

a La ley es guía de los actos humanos (cf. *Summa theol. 2-2* q.90 a.1). Pero el fin de la ley se alcanza mediante el cumplimiento de sus preceptos (cf. *Summa theol.* 1-2 q.92 a.2). Después de haber hablado de la ley antigua en general, corresponde ahora tratar de los preceptos concretos en ella contenidos. Un orden que, por lo demás, es bíblico y aparece en la Torah, en forma de código. De ahí que a veces resulte difícil discernir lo que es sacro de lo que es mero material legislativo. El autor hace un gran esfuerzo por sintetizar los diversos preceptos siguiendo la clasificación de los mismos en *morales, ceremoniales* y *judiciales.* Y lo hace desde el punto de vista cuantitativo (a.1), cualitativo (a.2-5) y eficiente (a.6). El a.5 es clave para una correcta comprensión de todo la q.99.

primera hay que decir: Dícese una la ley antigua en razón del único fin, y, sin embargo, contiene diversos preceptos, según la diversidad de las cosas ordenadas al fin. Lo mismo ocurre en el arte de la construcción, que es uno si se mira a la unidad del fin, pues todo tiende a la construcción de la casa; sin embargo, contiene diversas reglas, según los actos diversos que al fin se ordenan.

2. *A la segunda hay que decir:* Dice el Apóstol, en 1 Tim 1,5, que *el fin del precepto es la caridad,* y toda ley tiende a esto, a establecer la amistad de los hombres unos con otros o con Dios. Por esto, toda la ley se resume en este solo precepto: *Amarás al prójimo como a ti mismo,* como en el fin de todos los preceptos, pues el amor de Dios queda incluido en el amor del prójimo, cuando el prójimo es amado por amor de Dios. Por esto, el Apóstol pone este solo precepto en vez de los dos, el amor de Dios y el del prójimo, de que nos habla el Señor en Mt 22,40: *En estos dos preceptos se resumen toda la Ley y los Profetas.*

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice en IX *Ethic.*[2] que *los sentimientos de amistad hacia el prójimo tienen su origen en los sentimientos del hombre hacia sí mismo,* por cuanto el hombre se conduce con los otros como consigo mismo. Y así en el dicho: *Todo lo que queréis que os hagan los hombres, hacédselo vosotros a ellos,* se declara cierta regla de amor del prójimo, que implícitamente se contiene también en la sentencia: *Amarás al prójimo como a ti mismo;* y así viene a ser una explicación de este precepto.

ARTÍCULO 2

¿Contiene la ley antigua preceptos morales?[b]

Infra a.4; *In Mt.* 23.

Objeciones por las que no parece que la vieja ley contenga algunos preceptos morales.

1. La ley antigua se distingue de la ley natural, según se declaró arriba (q.91 a.4.5; q.98 a.5). Pero los preceptos morales pertenecen a la ley natural; luego no pertenecen a la ley antigua.

2. La ley divina debía prestar socorro en aquellos casos en que no bastaba la ley natural, como ocurre en las cosas de la fe, que están fuera del alcance de la razón. Luego la ley antigua, que es ley divina, no debe contener preceptos morales.

3. La ley vieja se dice *letra que mata,* según se declara en 2 Cor 3,6. Pero los preceptos morales no matan, antes dan vida, según aquello de Sal 118,93: *No me olvidaré jamás de tus preceptos, pues con ellos me has dado vida.* Luego los preceptos morales no pertenecen a la ley vieja.

En cambio está lo que se dice en Eclo 17,9: *Añadióles ciencia de disciplina, dándoles en posesión una ley de vida.* Ahora bien, la ciencia de la disciplina es cosa que mira a las costumbres, según dice la *Glosa* ordinaria[3] sobre aquello de Heb 12,11: *Toda disciplina,* etc.: *La ciencia de la disciplina es la doctrina de las costumbres alcanzada por medios duros.* Luego la ley dada por Dios contenía preceptos morales.

Solución. *Hay que decir:* Que la ley antigua contenía preceptos morales está claro por el Éxodo (20,13.15): *No matarás, no hurtarás,* etc. Y con mucha razón, pues, así como la ley humana mira principalmente a fomentar la amistad entre los hombres, así también la ley divina mira a establecer la amistad del hombre con Dios. Y, siendo la semejanza la razón del amor, según se dice en el Eclo 13,19: *Todo animal ama a su semejante,* imposible es que exista amistad entre el hombre y Dios, que es sumamente bueno, si el hombre no se hace también bueno. Por eso se dice en el Lev 19,2: *Sed santos, porque santo soy yo.* La bondad del hombre es la virtud, *que hace bueno al que la posee*[4]. De suerte que era preciso

2. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a1). 3. *Glossa ordin.* (VI 159 B); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,503. 4. ARISTÓTELES, *Eth.* l.2 c.6 n.2.3 (BK 1106a18; b9): S. TH., lect.6.

b Los preceptos morales hunden sus raíces en las inclinaciones más profundas del ser humano. Se inscriben en el ámbito de la ley natural, la cual resulta más fácil de cumplir con el refuerzo de la ley positiva. En este caso concreto, de la ley positiva antigua. Por otra parte, entre el fin específico de toda ley humana, como es la paz entre los hombres, y el específico de la ley divina, que mira a la amistad con Dios, no puede haber contradicción alguna.

que la ley antigua diera preceptos sobre las virtudes, y éstos son los preceptos morales de la ley.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se distingue la ley antigua de la ley natural, no como totalmente extraña a ésta, sino como una adición de la misma. Y como la gracia presupone la naturaleza, así la ley divina presupone la ley natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Convenía que la ley divina proveyese al hombre, no sólo en las cosas que superan la razón, sino también en aquellas en que la razón suele hallar dificultad. La razón humana no podía errar en sus juicios universales sobre los preceptos más comunes de la ley natural; aunque la costumbre de pecar hace que se oscurezca su juicio en los casos particulares. Mas sobre los otros preceptos morales, que son a manera de conclusiones deducidas de los principios más comunes de la ley natural, muchos yerran reputando lícitas cosas que de suyo son malas. Fue, pues, conveniente que la ley divina proveyese a esta necesidad del hombre, a la manera que entre las cosas de fe se proponen no sólo las que superan la razón, como que Dios es trino, sino las que están al alcance de ella, como que Dios es uno, a fin de poner remedio a los errores en que muchos incurren[c].

3. *A la tercera hay que decir:* Según demuestra San Agustín en su libro *De spiritu et littera*[5], aun la letra de la ley en los preceptos morales es ocasión de muerte, por cuanto, mandando lo que es bueno, no da el auxilio de la gracia para cumplirlo.

ARTÍCULO 3

Además de los morales, ¿contiene la ley antigua preceptos ceremoniales?

Infra a.4.5; q.101 a.1; q.103 a.3; q.104 a.1; 2-2 q.122 a.1 ad 2; *In Sent.* 4 d.1 q.1 expos.litt.; *In Mt.* 23; *Quodl.* 2 q.4 a.3.

Objeciones por las que no parece que la ley antigua contenga otros preceptos ceremoniales además de los morales.

1. La ley se da a los hombres para dirección de sus actos, ya que los actos humanos son actos morales, como se dijo antes (q.1 a.3). Luego parece que en la ley antigua que se dio a los hombres no debe haber otros preceptos que los morales.

2. Los llamados preceptos ceremoniales son los que pertenecen al culto divino; pero el culto divino es cosa de la religión, la cual, según dice Tulio en su *Rhetoric.*[6], *honra a la divinidad con el culto y las ceremonias.* Y como los preceptos morales tienen por objeto los actos de las virtudes, según se dijo en el artículo precedente, parece que los preceptos ceremoniales no se distinguen de las morales.

3. Parece ser que los preceptos ceremoniales tienen por objeto significar alguna cosa de manera figurativa. Ahora bien, según dice San Agustín en II *De doctr. christ.*[7], *son las palabras las que han alcanzado la principalidad en el orden de significar.* Luego ninguna necesidad hubo de que en la ley se diesen preceptos ceremoniales figurativos.

En cambio está lo que se dice en Dt 4,13: *Os promulgó su alianza y os mandó guardarla: los diez mandamientos, que escribió sobre las tablas de piedra. Y a mí me mandó entonces el Señor que os enseñará las leyes y ceremonias que habíais de guardar en la tierra que vais a poseer.* Los diez preceptos de la ley son los morales; luego, fuera de éstos, se dan también otros preceptos ceremoniales.

Solución. *Hay que decir:* El principal intento de la ley divina es encaminar a los hombres a Dios, así como el de la ley humana mira a establecer el orden entre los mismos hombres. Por esto, las leyes humanas, al intervenir en la ordenación del culto divino, no miraban sino a promover el bien común de la humana sociedad. Con este fin idearon muchas cosas tocantes a las cosas divinas, en orden a fomentar las buenas costumbres de los hombres, como se ve en los ritos

5. C.14: ML 44,216. 6. L.2 c.53: DD I 165. 7. C.3: ML 34,37.

c Respecto de ley antigua cabe destacar que, en la Torah y en los Profetas, los preceptos obligaban bajo la razón de *mandatos* divinos. En los libros sapienciales posteriores prevalece la *prudencia* práctica y experimental sobre el mandato en sí mismo, bajo la razón formal de mandato.

de los gentiles. Pero la ley divina, al contrario, regula la vida de los hombres entre sí en orden a Dios, a quien principalmente los pretendía encaminar. Se encamina el hombre a Dios no sólo por los actos interiores, como son creer, esperar y amar, sino con las obras exteriores, con que el hombre protesta ser siervo de Dios. Pues estas obras tienen por objeto el culto divino. Este culto, según algunos[8], se llama *ceremonia,* como si dijéramos *dones de Ceres,* la diosa de las mieses, porque era de éstas de las que se hacían a Dios ofrendas. O bien, según Máximo Valerio[8 bis], el nombre de *ceremonia* fue introducido entre los latinos para significar el culto divino, tomándolo de cierto lugar vecino de Roma llamado *Cere,* porque, al ser tomada Roma por los galos, en él se practicó el culto romano y se conservó con la máxima reverencia. Así, pues, aquellos preceptos de la ley que especialmente miran al culto divino se llaman ceremoniales[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los actos humanos miran también al culto divino, y así también la ley antigua debe contener preceptos sobre éste.

2. *A la segunda hay que decir:* Según queda dicho (q.91 a.3), los preceptos de la ley natural son generales y necesitan de alguna determinación. Esto lo hacen la ley humana y la divina. Y como las determinaciones introducidas por la ley humana no se dicen de ley natural, sino de derecho positivo, así las que introduce la ley divina se distinguen de los preceptos morales, que pertenecen a la ley natural. Honrar a Dios es un acto de virtud impuesto por un precepto moral; pero la determinación concreta de este precepto, a saber, con qué víctimas y ofrendas se ha de honrar a Dios, eso toca a los preceptos ceremoniales, los cuales se distinguen por esto de los morales.

3. *A la tercera hay que decir:* Dice Dionisio, en el capítulo 1 del *De cael. hierar.*[9], que las cosas divinas no pueden ser manifestadas a los hombres sino mediante algunas semejanzas sensibles. Tales semejanzas mueven más el ánimo cuando a las palabras se añaden otros signos que afectan a los sentidos. Esta es la razón por la que en la Sagrada Escritura se comunican las cosas divinas, no sólo por semejanzas verbales, v. gr., por locuciones metafóricas, sino también por semejanzas reales, que impresionan los ojos. Estas son las ceremonias reguladas por los preceptos ceremoniales[e].

ARTÍCULO 4

Fuera de los preceptos morales y ceremoniales, ¿hay también preceptos judiciales?

Infra a.5; q.103 a.1; q.104 a.1; 2-2 q.87 a.1; q.122 a.1 ad 2; *In Mt.* 23; *Quodl. 2* q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que, fuera de los preceptos morales y ceremoniales, no hay otros preceptos judiciales en la ley vieja.

1. Dice San Agustín en *Contra Faustum*[10] que en la ley antigua existen *preceptos sobre el gobierno de la vida y preceptos significativos de ella.* Los primeros son los preceptos morales: los otros, los ceremoniales. Luego, fuera de estos dos géneros de preceptos, no hay en la ley lugar para los preceptos judiciales.

2. Sobre las palabras de Sal 118,102: *No me aparté de tus juicios,* dice la Glosa[11]: *Esto es, de aquellos juicios que has dado como regla de vida.* Pero el ser regla de vida es de los preceptos morales; luego no hay motivo para distinguir de los preceptos morales los judiciales.

8. S. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.4 d.1 a.7: BO 29,19. 8 bis. *Factor. Dictor. Memorab.,* 1.1 c.1 (DD 565). 9. § 3: MG 3,121. 10. L.6 c.2: ML 42,228; 1.10 c.2: ML 42,243. 11. *Glossa ordin.* (III 269 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1095; CASIODORO, *Expos. in Psalt.,* super ps. 118,102: ML 70,870.

d La etimología del término *ceremonia,* usada por el autor, continúa siendo incierta, aunque ello no afecta a la tesis, sostenida. En el culto católico, las «ceremonias» son las formas externas del culto divino, que implican una importante carga espiritual simbólica.

e Las ceremonias son *ritos sensibles* requeridos por la propia condición social del hombre y del culto público que se ha de rendir a Dios. Decía San Agustín que, en la práctica, los hombres son incapaces de unirse en alguna religión (verdadera o falsa) si no es mediante signos o sacramentos sensibles (cf. *Contra Faustum* 19,11: PL 42,355).

3. El juicio es un acto de justicia, según aquello de Sal 93,15: *Hasta que vuelvan a la justicia los juicios.* Pero los actos de la justicia, como los de las otras virtudes, pertenecen a los preceptos morales; luego éstos incluyen los judiciales y no hay razón para distinguirlos.

En cambio está lo que se dice en Dt 6,1: *Estos son los preceptos, las ceremonias y los juicios.* Se llaman preceptos por antonomasia los morales; luego, fuera de éstos y de los ceremoniales, se dan también los judiciales.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos visto (a.2.3), la ley divina mira a establecer el orden entre los hombres y luego entre éstos y Dios. Una y otra cosa pertenece ejecutarlas, en común, a la ley natural mediante los preceptos morales; pero la determinación concreta de ambas cosas toca a la ley divina o humana, pues los principios naturalmente conocidos, tanto de las cosas especulativas como de las prácticas, son generales. Pues bien, así como la determinación del precepto general sobre el culto divino se realiza por los preceptos ceremoniales, así la determinación del precepto general de la justicia, que se ha de observar entre los hombres, pertenece a los preceptos judiciales.

Conforme a esto, debemos poner en la ley tres géneros de preceptos: los *morales,* que son los dictámenes de la ley natural; los *ceremoniales,* que son las determinaciones sobre el culto divino, y los *judiciales,* o sea, las determinaciones de la justicia que entre los hombres se ha de observar. Por donde el Apóstol, después de afirmar que *la ley es santa,* añade que *el mandato es justo, y bueno, y santo.* Lo *justo* mira a los preceptos *judiciales;* lo *santo,* a los *ceremoniales,* pues santo se dice cuanto está a Dios consagrado; lo *bueno,* esto es, lo *honesto,* mira a los *morales*[f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tanto los preceptos morales como los judiciales se ordenan a la dirección de la vida humana, y así uno y otro se hallan contenidos en un solo miembro de los que señala San Agustín, a saber, el que comprende los preceptos que regulan la vida humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Juicio significa ejecución de justicia, la cual consiste en la aplicación precisa de la razón a casos particulares. De aquí que los preceptos morales participen en algo de los morales, por cuanto emanan de la razón, y en algo convienen con los ceremoniales, en cuanto son, como ellos, determinaciones de los preceptos generales. Por esto, a veces, bajo el nombre de juicios se comprenden los preceptos judiciales y morales, como en Dt 5,1: *Oye, Israel, las ceremonias y juicios.* Otras veces, bajo el mismo vocablo se designan los judiciales y ceremoniales, como en Lev 18,4: *Observaréis mis juicios y guardaréis mis preceptos.* Aquí *preceptos* significa los morales; *juicios,* los judiciales y los ceremoniales.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto de justicia, en general, pertenece a los preceptos morales, pero su determinación especial, a los judiciales.

ARTÍCULO 5

¿Hay en la ley antigua otros preceptos, además de los morales, judiciales y ceremoniales?

Supra a.4; *In Gal.* 5 lect.3; *In Hebr.* 7 lect.2.

Objeciones por las que parece que en la ley antigua, además de los preceptos morales, judiciales y ceremoniales se contienen algunos otros.

1. Los preceptos judiciales pertenecen a la justicia, que regula las relaciones de unos hombres con otros; los ceremoniales, a la virtud de la religión, con que Dios es honrado. Pero, fuera de estas virtudes, hay otras, como la templanza, fortaleza, liberalidad y otras muchas, como dijimos antes (q.60 a.5); luego, fuera de los indicados preceptos, hay muchos otros en la ley antigua.

2. Se dice en Dt 11,1: *Ama al Señor, tu Dios, y observa sus preceptos, y ceremonias, y juicios, y mandatos.* Los preceptos son los morales, como se dijo en el artículo precedente; luego, a más de los preceptos morales, judiciales y ceremoniales, todavía hay en la ley los llamados «mandamientos».

3. Dícese en Dt 6,17: *Guarda los preceptos del Señor, tu Dios, y los testimonios y*

f El autor se limita aquí a hacer un recuento sumario muy incompleto, pero suficiente para justificar su tesis.

las ceremonias que yo te mandé. Luego, fuera de todos los preceptos, hay en la ley «testimonios».

4. En Sal 118,93 se dice: *jamás me olvidaré de tus justificaciones* que la *Glosa*[12] entiende por ley; luego los preceptos de la ley antigua no son sólo morales, ceremoniales y judiciales, sino también «justificaciones».

En cambio está lo que se dice en Dt 6,1: *Estos son los preceptos, las ceremonias y los juicios que os mandó el Señor.* Luego bajo estos tres capítulos se comprenden todos los preceptos de la ley.

Solución. *Hay que decir:* De cuantas cosas se contienen en la ley, unas hay preceptuadas, y otras que se ordenan a lograr el cumplimiento de los preceptos. Tienen éstos por objeto las cosas que se deben ejecutar, para lo cual dos cosas mueven al hombre: la autoridad del que manda y la utilidad del cumplimiento de lo que se manda. Esta utilidad está en la consecución de un bien provechoso o en la evitación de un mal contrario. Pues bien, en la ley se proponen ciertas cosas que expresan la autoridad de Dios, que manda, como aquello del Dt 6,4: *Oye, Israel, el Señor, tu Dios, es un Dios único;* y aquello del Gén 1,1: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra.* Semejantes cosas se llaman «testimonios». Pero en la ley debían proponerse también premios para los que observaren la ley y penas para los que la quebrantaren, como aparece por Dt 28,1: *Si oyeres la voz del Señor, tu Dios..., El te hará más grande que todas las gentes,* etc. Tales sentencias se llaman *justificaciones,* por cuanto, según ellas, Dios con justicia castiga o premia.

Las cosas que hay que ejecutar no caen bajo precepto sino en cuanto implican alguna razón de deber. Esta es de dos maneras: la una, que se funda en regla de la razón natural; la otra, en la norma de la ley que la determina. Y así el Filósofo distingue en V *Ethic.*[13] una doble razón de justicia, la moral y la legal. Pero el deber moral es también doble, pues la razón dicta que unas cosas se han de cumplir como necesarias, sin las que no puede subsistir el orden de la virtud, y otras como útiles para la conservación de ese mismo orden. Según esto, unas cosas se mandan o prohíben en la ley con rigor, como: *No matarás, No hurtarás,* etc. (Éx 20,13.15; Dt 5,17.19), y éstas se llaman propiamente «preceptos». Otras se mandan o prohíben sin este rigor, para el mejor cumplimiento de estos preceptos. Estas se llaman *mandatos,* que inducen o persuaden, como aquello del Éx 22,26: *Si tomares en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de la puesta del sol.* Y como éste, otros muchos. San Jerónimo[14] dice: *En los preceptos se contiene la justicia; en los mandatos, la caridad.* El deber que nace de la determinación de la ley en las cosas humanas pertenece a los preceptos *judiciales;* en los divinos, a los *ceremoniales.*

Las mismas sanciones, que señalan los premios o las penas, se pueden llamar *testimonios,* por cuanto son ciertas protestaciones de la justicia divina. Aún más, todos los preceptos de la ley se pueden *llamar justificaciones,* en cuanto son ejecuciones de la justicia legal. También se pueden distinguir los *preceptos* de los *mandatos,* en que los primeros los manda Dios por sí mismo, y los segundos los manda por otros, como el mismo nombre parece indicar.

Resulta de todo esto que los preceptos todos de la ley se contienen bajo estos tres capítulos de preceptos morales, ceremoniales y judiciales. Los demás no tienen razón de preceptos y se ordenan a la observancia de los primeros, como antes se dijo[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Sólo la justicia entre todas las virtudes importa la razón de deber; y así, las materias morales en tanto pueden ser determinadas por la ley en cuanto pertenecen a la justicia, de la que es una parte la religión, como dice

12. *Glossa interl.* (III 268v); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1090. 13. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1134b18): S. TH., lect.12. 14. Cf. PELAGIO, *In Marc.* proemium: ML 30,610; *Glossa ordin.* super Marc. princ. (V 88 E).

g El autor ha hecho una exégesis lo más plausible del texto bíblico. La división tripartita propuesta, aunque no puede decirse que sea exhaustiva, dada la naturaleza del texto bíblico, resulta altamente pedagógica y teológicamente clarificadora.

Tulio[15]. De manera que el derecho legal no puede subsistir fuera de los preceptos ceremoniales y judiciales.

2-4. La solución de las otras dificultades es clara por lo dicho en el cuerpo del artículo.

ARTÍCULO 6

¿Debía la ley antigua inducir a la observancia de sus preceptos mediante promesas y amenazas temporales?

Supra q.91 a.5; infra q.107 a.1 ad 2; *In Sent.* 3 d.40 a.2; a.4 q.[a]1; *In Rom.* 8 lect.3; 10 lect.1.

Objeciones por las que parece que la ley antigua no debía inducir a su observancia por promesas y amenazas temporales.

1. El intento de la ley divina es hacer que los hombres se sometan a Dios por el temor y el amor, como se dice en Dt 10,12: *Ahora, pues, Israel, ¿qué es lo que de ti exige el Señor, tu Dios, sino que temas al Señor, tu Dios, siguiendo por todos sus caminos, amando y sirviendo al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma?* Pero la codicia de los bienes temporales aparta de Dios, según lo que dice San Agustín en *Octoginta trium quaest.*[16], que *la codicia es el veneno de la caridad.* Luego parece ser que las promesas y amenazas temporales son contrarias a la intención del legislador, lo que hace reprobable la ley, como dice el Filósofo en II *Polit.*[17]

2. La ley divina supera en excelencia a la ley humana. Ahora bien, en las ciencias, cuanto una ciencia es más alta, tanto procede por métodos más altos. Pues, como la ley humana se valga de promesas y amenazas temporales para inducir a los hombres a su observancia, la ley divina debió emplear medios más sublimes.

3. Lo que igual alcanza a los buenos y a los malos no puede ser premio de la justicia ni pena de la culpa. Pero, según se dice en Eclo 9,2, *todo a todos sucede de la misma manera, una misma es la suerte que correrá el justo y el impío, el puro y el impuro, el que sacrifica y el que no ofrece sacrificios.* Luego sin razón se ponen los bienes y los males temporales como premios y castigos de los preceptos de la ley divina.

En cambio está lo que se dice en Is 1,19ss: *Si vosotros queréis ser dóciles, comeréis los bienes de la tierra; si no queréis y os rebeláis, seréis devorados por la espada.*

Solución. *Hay que decir:* Como en las ciencias especulativas son inducidos los hombres al asentimiento por medios silogísticos, así en cualesquiera leyes son inducidos a la observancia de los preceptos por las penas y los premios. Ahora bien, en las ciencias especulativas se proponen los medios demostrativos según la condición de los oyentes. Pues como en las ciencias se debe proceder ordenadamente y empezar por las nociones más conocidas, así quien se propone inducir a los hombres a la observancia de los preceptos es preciso que empiece por moverles mediante los objetos que ellos aman, como se hace con los niños, a quienes se estimula a hacer una cosa mediante chucherías. Ya dijimos antes (q.91 a.5 ad 2; q.98 a.1.2.3) que la ley antigua preparaba para Cristo como lo imperfecto para lo perfecto, y que se daba a un pueblo todavía imperfecto en comparación a la perfección que nos debía venir por Cristo, y así se compara aquel pueblo al niño que vive bajo el gobierno de su ayo en Gál 3,24. Consiste la perfección del hombre en que, despreciadas las cosas temporales, se adhiera a las espirituales, según aquella sentencia del Apóstol en Flp 3,13.15: *Dando al olvido lo que queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante..., y cuantos hemos llegado, esto mismo sintamos.* Es de imperfectos desear los bienes temporales en orden a Dios; de perversos, poner en estos bienes temporales su fin. Luego muy razonable era que por los bienes temporales, que aman los imperfectos, fuesen los hombres conducidos a Dios[h].

15. *Rhetor.*, 1.2 c.53 (DD I 165). 16. Q.36: ML 40,25. 17. ARISTÓTELES, acaso c.6 n.21 (BK 1271a26): S. TH., lect.14.

h La esperanza del pueblo de Israel, tal como queda reflejada en el Antiguo Testamento, estuvo muy marcada por la temporalidad y condicionada por promesas y bienes terrenales. Santo Tomás es comprensivo con esas debilidades, al mismo tiempo que supera con elegancia intelectual la tentación del mesianismo terrenal y político. Según Santo Tomás, toda la grande-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La codicia, por la que el hombre pone su fin en los bienes temporales, es veneno de la caridad, pero la consecución de los bienes temporales que el hombre desea en orden a Dios, es un medio de inducir a los imperfectos al amor de Dios, según aquello de Sal 48,19: *Te confesará cuando le hicieres bien.*

2. *A la segunda hay que decir:* La ley humana induce a los hombres mediante premios y penas que los hombres han de conferir; pero la ley divina, por premios y penas que confiere Dios, y esto es proceder por medios más altos.

3. *A la tercera hay que decir:* Quien conozca las historias del pueblo, verá que gozó de prosperidad siempre que fue fiel a la ley; pero que, en cuanto se apartaba de ella, llovían sobre él las calamidades. Sin embargo, algunos particulares observantes de la ley sufrían adversidades, o porque, siendo espirituales, por esta vía se desprendían más del amor a los bienes temporales y se acrisolaba su virtud, o porque, mientras ejecutaban interiormente las obras de la ley, tenían todo su corazón pegado a los bienes temporales, conforme aquello de Is 9,13: *Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí* [i].

za de la ley antigua dependía de su subordinación histórica a la ley nueva de la gracia, que no es formalmente de este mundo ni para ofrecer a los hombres gracias terrenales, sino la gracia cristiana, cuyo fruto sazonado será la libertad de los hijos de Dios, desafiando al pecado y a la misma muerte para seguir los pasos de Cristo muerto y resucitado.

i Dice el autor en otro lugar que, entre los judíos, algunos eran *duros,* es decir, pecadores y rebeldes, para los cuales la ley resultaba lógicamente un flagelo. Para los que caminaban por el camino del bien y de la justicia, en cambio, la ley resultaba ser, más que nada, un auténtico pedagogo, que les ayudaba a conectar de alguna manera con el Mesías o Cristo prometido. Se refiere también a los que, ya dentro de la economía de la ley antigua, hicieron de los preceptos divinos motivo de amistad profunda y de felicidad con Dios. Eran los perfectos (cf. *In Rom.* c.5 lect.6).

CUESTIÓN 100

Los preceptos morales de la ley antigua[a]

Tenemos que inquirir a continuación sobre cada uno de los géneros de preceptos de la ley antigua (cf. q.99 introd.); y primero, de los morales; luego, de los ceremoniales (q.101), *y* en tercer lugar, de los judiciales (q.104).

Sobre los preceptos morales nos preguntamos:

1. ¿Son de ley natural todos los preceptos morales de la ley antigua?—2. Los preceptos morales de la ley antigua, ¿versan sobre los actos de todas las virtudes?—3. ¿Se reducen a los diez preceptos del decálogo todos los preceptos morales de la ley antigua?—4. De la distinción de los preceptos del decálogo.—5. De su número.—6. De su orden.—7. De su redacción.—8. ¿Son dispensables?—9. ¿Cae bajo precepto el modo de observar la virtud?—10. ¿Cae bajo precepto el modo de la caridad?—11. De la distinción de los preceptos morales.—12. ¿Justifican los preceptos morales de la ley antigua?

ARTÍCULO 1

¿Son de ley natural todos los preceptos morales?

Infra q.104 a.1.

Objeciones por las que parece que todos los preceptos morales son de ley natural[b].

1. En Eclo 17,9 se lee: *Y añadióles la ciencia de la disciplina, dándoles en posesión una ley de vida.* Pero la disciplina se contrapone a la ley natural, por cuanto la ley natural no es cosa aprendida, sino que se posee por instinto natural. Luego no todos los preceptos morales son de ley natural.

2. La ley divina es más perfecta que la humana; pero la ley humana añade a los preceptos de la ley natural otros tocantes a las buenas costumbres, lo que se demuestra por el hecho de que la ley natural es la misma en todos los pueblos, y las costumbres son diversas en los diferentes pueblos; luego con mayor razón la ley divina añadirá a la ley natural algunas reglas de buenas costumbres.

3. Así como la razón natural induce a algunas buenas costumbres, igual la fe, por lo cual se dice en Gál 5,6 que *la fe es activa por la caridad.* Pero la fe no se halla contenida en la ley natural, pues que es de aquellas cosas que superan la razón; luego no todos los preceptos morales de la ley divina son de ley natural.

En cambio está lo que dice el Apóstol a los Romanos, 2,14: *Los gentiles que, guiados por la razón natural, sin ley, cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos ley.* Luego todos los

a Es como la cuestión central de todo el tratado de la ley antigua. El desarrollo de la cuestión en 12 artículos hace pensar en los 12 apóstoles, o en los 10 mandamientos más los dos preceptos de la caridad (cf. 1 q.74 a.1). El punto fuerte es el *Decálogo,* al que dedica siete artículos centrales (a.4-10). Los dos artículos primeros son como introductorios. Del a.3 al 8 inclusive se hace el estudio propiamente dicho del Decálogo. Los cuatro siguientes son complementarios. En los a.9 y 10, el autor precisa la relación entre los preceptos morales y el mandamiento nuevo de la caridad. El a.11 se refiere a los preceptos morales que figuran en la ley, pero fuera del Decálogo. En el a. 12, finalmente, estudia la eficacia de los preceptos morales de la ley antigua en el contexto de la salvación.

b Por ley natural se entiende aquí aquella norma moral universal de la que ningún hombre normal puede dispensarse. La existencia de una tal ley en la Biblia no admite lugar a dudas. Basta con examinar fríamente el contenido del Decálogo. Santo Tomás admite este hecho sin ningún tipo de reservas, pero añade sus observaciones críticas, indicando los límites e imperfecciones de tal ley natural como la encontramos en el Antiguo Testamento.

preceptos morales de la ley son de ley natural.

Solución. *Hay que decir:* Los preceptos morales se distinguen de los ceremoniales y judiciales. Los morales versan directamente sobre las buenas costumbres. Ahora bien, estas costumbres se regulan por la razón, que es la norma propia de los actos humanos, y así aquéllos serán buenos que concuerdan con la razón, y malos los que de ella se apartan. Y como todo juicio de la razón especulativa se funda en el conocimiento natural de los primeros principios, así todo juicio de la razón práctica se funda en ciertos principios naturalmente conocidos, como dijimos, de los cuales se procede de diferente modo en la formación de los diversos juicios. Porque en los actos humanos hay cosas tan claras que con una pequeña consideración se pueden aprobar o reprobar, mediante la aplicación de aquellos primeros y universales principios. Otras hay cuyo juicio requiere mucha consideración de las diversas circunstancias, que no todos alcanzan, sino sólo los sabios, como la consideración de las conclusiones particulares de las ciencias no es de todos, sino de sólo los filósofos. Otras hay para cuyo juicio necesita el hombre ser ayudado por la revelación divina, como son las cosas de la fe.

Resulta, pues, claro que, versando los preceptos morales sobre las buenas costumbres, rigiéndose éstas por la razón natural y apoyándose de algún modo todo juicio humano en la razón natural, síguese que todos los preceptos morales son de ley natural, aunque en diverso modo. Pues unos hay que cualquiera, con su razón natural, entiende que se deben hacer o evitar; v.gr.: *Honra a tu padre y a tu madre. No matarás. No hurtarás*[1] y otros tales, que son absolutamente de ley natural. Otros hay que se imponen después de atenta consideración de los sabios, y éstos son de ley natural, pero tales que necesitan de aquella disciplina con que los sabios instruyen a los rudos; v.gr.: *Levántate ante la cabeza blanca y honra la persona del anciano* (Lev 19,32); y como éste, otros semejantes. Finalmente, otros hay cuyo juicio exige la enseñanza divina, por la que somos instruidos de las cosas divinas, como aquello: *No te harás imágenes talladas ni figuración alguna. No tomarás en vano el nombre de tu Dios*[2].

Por aquí es clara la solución a las dificultades[c].

ARTÍCULO 2

¿Versan sobre todos los actos de virtud los preceptos morales de la ley?[d]

2-2 q.140 a.2.

Objeciones por las que parece que los preceptos morales de la ley no versan sobre todos los actos de virtud.

1. La observancia de los preceptos de la ley antigua se llama justificación, según aquello de Sal 118,8: *Guardaré tus justificaciones.* Pero la justificación es la práctica de la justicia; luego los preceptos morales no versan más que sobre los actos de la justicia.

2. Lo que cae bajo precepto tiene razón de deber. Pero esta razón de deber no es de todas las virtudes, sino de sola la justicia, cuyo acto propio es dar a cada uno lo que le es debido; luego los preceptos morales de la ley no versan sobre los actos de las obras virtudes, sino sobre solos los actos de la justicia.

3. No se da una ley sino por el bien común, como dice San Isidoro[3]. Pero, de todas las virtudes, sola la justicia

1. Éx 20,12.13.15; Dt 5,16.17.19. 2. Éx 20,4-7; Dt 5,8.11. 3. *Etymol.,* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.21: ML 82,203.

c Efectivamente, no todos los preceptos morales de la ley antigua son reducibles a la ley natural de la misma manera, como el autor clarifica, sobre todo en la segunda parte del cuerpo del artículo.

d El concepto de precepto en este artículo debe entenderse o tomarse en sentido amplio, incluidos los *consejos.* Algunos casos chocantes que aparecen en la Biblia, como el del frustrado sacrificio de Isaac, resultan relativamente fáciles de entender a la luz de la exégesis bíblica moderna. Santo Tomás deja bien claro, en todo caso, que Dios sale siempre al encuentro de la debilidad humana, incluso con intervenciones especiales y, de ordinario, mediante su gracia ordinaria. En el lenguaje de la sabiduría popular suele decirse que «Dios aprieta, pero no ahoga».

mira el bien común, según dice el Filósofo en V *Ethic.*[4]; luego los preceptos morales no versan sino sobre actos de justicia.

En cambio está lo que dice San Ambrosio[5] que *el pecado es la transgresión de la ley divina, la desobediencia a los celestes preceptos.* Pero los pecados se oponen a todos los actos de las virtudes; luego la ley divina debe ordenar los actos de todas las virtudes.

Solución. *Hay que decir:* Los preceptos de la ley se ordenan al bien común, según se dijo atrás; por tanto, es preciso que los preceptos de la ley se diferencien según los diversos modos de comunidad. Y así dice el Filósofo en su *Política*[6] que unas son las leyes que convienen a una ciudad regida por un rey, otras las que convienen a la gobernada por el pueblo o por algunos primates de la ciudad. Ahora bien, el modo de comunidad al que se ordena la ley humana es distinto de aquel al que se ordena la ley divina. La ley humana se ordena a regir la comunidad de los hombres entre sí. Pero los hombres se relacionan unos con otros por los actos exteriores con que unos con otros se comunican, y esta comunicación pertenece a la justicia, que propiamente es directiva de la sociedad humana. Por esto, la ley humana no impone preceptos sino de actos de justicia; y si alguna cosa manda de las otras virtudes, no es sino considerándola bajo la razón de justicia, como dice el Filósofo en V *Ethic.*[7][e]

Pero la comunidad que rige la ley divina es de los hombres en orden a Dios, sea en la vida presente, sea en la futura; y así la ley divina impone preceptos de todos aquellos actos por los cuales los hombres se ponen en comunicación con Dios. El hombre se une con Dios por la mente, que es imagen de Dios, y así la ley divina impone preceptos de todas aquellas cosas por las que la razón humana se dispone debidamente, y esto se realiza por los actos de todas las virtudes. Pues las virtudes intelectuales ordenan los actos de la razón en sí mismos; las morales los ordenan en lo tocante a las pasiones interiores y a las obras exteriores. Por aquí se ve claro que la ley divina impone preceptos sobre los actos de todas las virtudes, pero de suerte que aquellos sin los que no se conserva el orden de la virtud, que es el de la razón, caen bajo la obligación del precepto; otros, que pertenecen a la perfección de la virtud, caen bajo la amonestación del consejo[f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cumplimiento de los preceptos de la ley, aun los que tratan de las otras virtudes, tiene también razón de justificación, en cuanto es justo que el hombre obedezca a Dios o en cuanto es justo que todo cuanto hay en el hombre se someta a la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* La justicia mira propiamente a los deberes que un hombre tiene para con otro; pero en todas las otras virtudes se atiende a la subordinación de las fuerzas inferiores a la razón, y conforme a este concepto de deber habla el Filósofo en V *Ethic.*[8] de cierta justicia metafórica.

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta es clara por lo dicho (sol.) sobre la diversidad de sociedades.

4. ARISTÓTELES, c.1 n.17 (BK 1130a4): S. TH., lect.2. 5. *De parad.,* c.8: ML 14,309. 6. ARISTÓTELES, 1.4 c.1 n.5.6 (BK 1289a11; a22): S. TH., lect.1. 7. ARISTÓTELES, c.1 n.14 (BK 1129b23): S. TH., lect.2. 8. ARISTÓTELES, c.11 n.9 (BK 1138b5): S. TH., lect.17.

---

e En efecto, hay cierto género de virtudes que suelen estar preceptuadas por los ordenamientos jurídicos dictados por los responsables principales del bien común y de la paz social. Se dice entonces que tales virtudes pertenecen al ámbito de la justicia *legal.* Pero esto no significa que pierdan el origen de su propia especificación en razón del bien moral particular que representan. El uso legal de esas virtudes no anula su especie por razón de su objeto formal propio.

f En este párrafo final, el autor no habla sólo de la ley mosaica. Habla también de la ley divina en general, incluida la ley nueva o evangélica. En la q.108 nos va a hablar después de los consejos evangélicos, pero de una manera ya específica y propia.

ARTÍCULO 3

¿Se reducen a los diez preceptos del decálogo todos los preceptos morales de la ley antigua?

Infra a.11; 2-2 q.122 a.6 ad 2; *In Sent.* 3 d.37 a.3; *Quodl.* 7 q.7 a.1 ad 8; *De malo* q.14 a.2 ad 14.

Objeciones por las que parece que no todos los preceptos morales de la ley antigua se reducen a los diez preceptos del decálogo.

1. Los primeros y principales preceptos de la ley son: *Amarás al Señor, tu Dios,* y *amarás a tu prójimo,* como se lee en Mt 22,37.39. Pero estos dos preceptos no se contienen en el decálogo; luego no todos los preceptos morales se hallan contenidos en los preceptos del decálogo.

2. Los preceptos morales no se reducen a los ceremoniales, sino al contrario; pero entre los preceptos del decálogo hay uno ceremonial, a saber: *Acuérdate de santificar el día del sábado*[9]; luego no todos los preceptos morales se reducen a los preceptos del decálogo.

3. Los preceptos morales versan sobre todos los actos de virtud; pero entre los preceptos del decálogo sólo se ponen los que tocan a la justicia, como es claro a quien los lea; luego los preceptos del decálogo no contienen todos los preceptos morales.

En cambio está lo que sobre aquellas palabras de Mt 5,11: *Bienaventurados cuando os maldijeren,* dice la *Glosa*[10]: *Moisés propone los diez preceptos, que luego declara por partes.* Luego todos los preceptos de la ley son partes de los preceptos del decálogo.

Solución. *Hay que decir:* Se diferencian los preceptos del decálogo de los demás en que aquéllos, según dice el texto, fueron propuestos por Dios mismo al pueblo, mientras que los otros lo fueron por Moisés. Forman, pues, el decálogo aquellos preceptos que el hombre por sí mismo recibe de Dios. Tales son los que con breve reflexión pueden ser deducidos de los primeros principios y, además, aquellos que luego se conocen mediante la fe infundida por Dios. Hay, por tanto, entre los preceptos del decálogo dos géneros de preceptos que no se cuentan: los primeros y universales, que no necesitan promulgación, porque están escritos en la razón natural como de suyo evidentes: por ejemplo, que no se ha de hacer mal a ningún hombre, y otros tales, y luego aquellos otros que por diligente investigación de los sabios se demuestra estar conformes con la razón. Estos preceptos llegan al pueblo mediante la enseñanza de los doctos. Unos y otros preceptos se hallan contenidos en los del decálogo, pero diversamente, porque los primeros y universales se hallan contenidos como los principios en sus próximas conclusiones; los que sólo por los sabios son conocidos, se contienen en ellos como conclusiones en sus principios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellos dos preceptos son los preceptos primeros y universales de la ley natural, de suyo evidentes a la razón, o por la naturaleza, o por la fe; y así los preceptos del decálogo se reducen a ellos como conclusiones a sus principios.

2. *A la segunda hay que decir:* El precepto de la observancia del sábado es en parte moral, a saber, en cuanto en él se prescribe que el hombre vaque algún tiempo a las cosas divinas, según lo que se dice en Sal 45,11: *Vacad y ved que yo soy Dios.* Según esto se cuenta entre los preceptos del decálogo, no en lo que mira a la fijación del tiempo, pues bajo este aspecto es ceremonial.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón de deber no es tan clara en las otras virtudes como en la justicia, y por eso los preceptos sobre los actos de las otras virtudes no son tan conocidos del pueblo como los preceptos sobre los actos de la justicia. De manera que los actos de la justicia especialmente caen bajo los preceptos del decálogo, que son los primeros elementos de la ley.

ARTÍCULO 4

¿Están bien distinguidos los preceptos del decálogo?[g]

Objeciones por las que parece que

9. Éx 20,8; Dt 5,12. 10. *Glossa ordin.* (V 19 B).

g El autor comienza aquí su estudio racional del Decálogo como compendio de obligacio-

los preceptos del decálogo no están bien distinguidos.

1. La virtud de latría es distinta de la virtud de la fe. Ahora bien, los preceptos se dan sobre los actos de las virtudes, y lo que se lee al principio del decálogo: *No tendrás otros dioses delante de mí* pertenece a la fe; y lo que luego añade: *No te harás imágenes talladas,* pertenece a la latría. Luego hay aquí dos preceptos, y no uno, como dice también San Agustín[11].

2. En la ley se distinguen los preceptos afirmativos de los negativos; v.gr.: *Honra a tu padre y a tu madre* y *No matarás.* Pero la sentencia *Yo soy el Señor tu Dios* es afirmativa, y la que sigue: *No tendrás dioses extraños delante de mí,* es negativa; luego éstos son dos preceptos, y no uno solo, como dice San Agustín (ibid.).

3. Dice el Apóstol en Rom 7,7: *Yo ignoraba la codicia basta que la ley me dijera: No codiciarás.* Luego parece que este precepto: *No codiciarás,* sea un solo precepto y que no debió dividirse en dos.

En cambio está la autoridad de San Agustín, citada en la *Glosa* sobre el Éxodo[12], que pone tres preceptos sobre Dios y siete sobre el prójimo.

Solución. *Hay que decir:* De diferente manera distinguen los preceptos del decálogo los intérpretes. Hesiquio[13] sobre aquello de Lev 26,26: *Diez mujeres cocerán el pan en un solo horno,* dice que el precepto de la observancia del sábado no es uno de los diez preceptos, porque a la letra no se ha de observar perpetuamente. Sin embargo, distingue cuatro preceptos sobre Dios, siendo el primero: *Yo soy el Señor, tu Dios;* el segundo: *No tendrás otros dioses ante mí* (y así también San Jerónimo[14] distingue dos preceptos sobre aquellas palabras de Oseas 10,10: *A causa de tus dos iniquidades).* El tercer precepto dice que es: *No te harás imágenes talladas;* y el cuarto: *No tomarás en vano el nombre de tu Dios.* Los preceptos que se refieren al prójimo son seis. El primero *Honra a tu padre y a tu madre;* el segundo: *No matarás;* el tercero: *No adulterarás;* el cuarto: *No hurtarás;* el quinto: *No levantarás falso testimonio;* el sexto: *No codiciarás.*

Pero a esta distinción se ofrecen varios inconvenientes. Primero, la inserción del precepto sabático entre los del decálogo, si es verdad que no pertenece al mismo. Segundo, que estando escrito en Mt 6,24: *Nadie puede servir a dos señores,* lo mismo es y bajo el mismo precepto debe ser comprendido: *Yo soy el Señor, tu Dios* y *No tendrás otros dioses.* Por donde Orígenes[15] distingue también cuatro preceptos referentes a Dios y reduce estos dos a uno solo, poniendo por segundo: *No te harás imágenes talladas;* el tercero: *No tomarás en vano el nombre de tu Dios,* y el cuarto: *Acuérdate de santificar el día del sábado.* Los otros seis los distingue igual que Hesiquio.

Pero como hacer imágenes talladas o figuras no se prohíbe sino porque no sean adoradas como dioses (pues en el tabernáculo mandó Dios hacer las imágenes de los serafines, según se dice en Ex 25,18s), más razonablemente San Agustín incluye en un solo precepto: *No tendrás dioses extraños* y *No te harás imágenes talladas.* Igualmente, el deseo de la mujer ajena para juntarse con ella pertenece a *la concupiscencia de la carne.* La codicia de las otras cosas cuya posesión se desea, toca a *la codicia de los ojos.* Por esto San Agustín[16] distingue dos preceptos, el uno de no codiciar los bienes ajenos y el otro de no desear la mujer ajena; y así pone tres preceptos que miran a Dios y siete que se refieren al prójimo. Esto es mejor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud de latría

11. *Quaest. in Heptat.* l.2 q.71 super Exod. 20,3: ML 34,621. 12. *Glossa ordin.* super Exod. 20,1 (I 163 B); SAN AGUSTÍN, l.c.: ML 34,620. 13. *In Lev.* l.7 super 26,26: MG 93,1150. 14. L.3: ML 25,952. 15. *In Exod.* hom.7: ML 12,351. 16. *Quaest. in Heptat.* l.2 q.71 super Exod. 20,17: ML 34,621.

nes del hombre para con Dios, el prójimo y la sociedad. Desde el a.3 al 10 inclusive lo somete a un riguroso examen racional, destacando su carácter universal, divino y al mismo tiempo *imperfecto,* visto desde la atalaya del sermón de la montaña, que es como la quintaesencia moral de la ley nueva o evangélica. Sobre el tema del Decálogo en la *Suma,* véase supra la nota 6 de la introducción.

no es sino una protestación de la fe; por lo cual no es necesario más preceptos, unos de la virtud de latría y otros de la fe. En cambio se deben dar algunos preceptos sobre latría, pues el precepto de la fe se presupone a los preceptos del decálogo, igual que el precepto del amor. Como los primeros preceptos universales de la ley son de suyo evidentes para el que posee el uso de la razón natural y no necesitan de promulgación, así, el creer en Dios es el primer precepto, de suyo evidente para quien tiene fe. *El que se acerca a Dios debe creer que existe,* según se dice en Heb 11,6. Por eso no necesita otra promulgación que la infusión de la fe.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos afirmativos se distinguen de los negativos cuando uno no está incluido en el otro, como en el honor de los padres no se incluye el de no matar a ningún hombre, o viceversa; y entonces es preciso dar diversos preceptos. Pero, si el afirmativo está comprendido en el negativo, o viceversa, no hay por qué dar diversos preceptos, como no se da un precepto que dice: *No hurtarás,* y otro de no conservar las cosas ajenas o de restituirlas a su dueño. Por la misma razón no se dan diversos preceptos, uno de creer en Dios y otro de no creer en los dioses extraños.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda codicia conviene en una razón común, y por eso el Apóstol habla principalmente del precepto de no codiciar. Sin embargo, porque se dan diversos motivos de codiciar, por esto San Agustín distingue diversos preceptos sobre no codiciar. Las codicias se diferencian en especie, según la diversidad de las acciones o de las cosas codiciables, conforme dice el Filósofo en X *Ethic.*[17]

ARTÍCULO 5

¿Están bien enumerados los preceptos del decálogo?

In Sent. 3 d.37 a.2 q.ª2; *Cont. Gent.* 3,120.128; *De carit.* q.7 ad 10; *In Rom.* 13 lect.2.

Objeciones por las que parece que los preceptos del decálogo no están bien enumerados (Éx 20; Dt 5,6).

1. El pecado, según dice San Ambrosio[18], *es una transgresión de la ley divina, una desobediencia a los mandatos que vienen del cielo.* Ahora bien, los pecados se distinguen según que el hombre peque contra Dios, contra el prójimo o contra sí mismo; y como entre los preceptos del decálogo no se pone ningún precepto que regule las relaciones del hombre consigo mismo, sino sólo las que tiene con Dios y con el prójimo, parece que es insuficiente la enumeración de los preceptos del decálogo.

2. Pertenece al culto divino la observancia del sábado y también la de las demás solemnidades y sacrificios; pero entre los preceptos del decálogo sólo hay uno que toca a la observancia del sábado; luego es preciso añadir otros tocantes a las otras solemnidades y a los ritos de los sacrificios.

3. Se peca contra Dios no sólo jurando, sino también blasfemando y profiriendo errores contra la verdad divina; pero no se pone más que un precepto que prohíbe el perjurio, diciendo: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano;* luego debe haber otro que prohíba la blasfemia y las falsas doctrinas.

4. Como el hombre siente natural amor a los padres, también lo siente hacia los hijos. Aún más, el precepto de la caridad se extiende a todos los prójimos. Pero los preceptos del decálogo se ordenan a la caridad, según aquello de 1 Tim 1,5: *El fin del precepto es la caridad;* luego, como se pone un precepto sobre los padres, también debe ponerse otro sobre los hijos y los demás prójimos.

5. En todo género de pecado se puede pecar de pensamiento y de obra; pero en algunos géneros de pecados, v.gr., en el hurto y el adulterio, se prohíbe en particular el pecado de obra, diciendo: *No adulterarás, No hurtarás,* y en particular se prohíbe el pecado de pensamiento, cuando se dice: *No codiciarás la mujer de tu prójimo;* luego también se debió hacer otro tanto con el homicidio y el falso testimonio.

6. Como se peca por el desorden de la potencia concupiscible, también se peca por el de la potencia irascible. Pero en algunos preceptos se prohíbe la codicia desordenada, cuando se dice: *No co-*

17. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1175b28): S. TH., lect.8.

18. *De parad,* c.8: ML 14,309.

diciarás; luego también debió ponerse en el decálogo algún precepto que prohibiera el desorden de la potencia irascible. En suma, que no parece que estén bien enumerados los diez preceptos del decálogo.

En cambio está lo que se dice en Dt 4,13: *Os promulgó su alianza y os mandó guardarla: los diez mandamientos, que escribió sobre las tablas de piedra.*

Solución. *Hay que decir:* Según se dijo antes, los preceptos de la ley humana regulan la vida del hombre en la sociedad humana; de la misma suerte, los preceptos de la ley divina ordenan la sociedad o república humana bajo la autoridad de Dios. Para que uno viva bien en sociedad se requieren dos cosas: primero, que guarde las debidas relaciones con el que preside la sociedad; segundo, que las guarde con los otros miembros de ella. Es, pues, preciso que la ley divina imponga preceptos que ordenen al hombre a Dios, y luego otros que le ordenen con los prójimos que conviven con él bajo el gobierno divino.

Pues bien, al príncipe de la comunidad debe el hombre lealtad, reverencia y servicio. La lealtad del hombre a su señor consiste en que no atribuya a otro el honor de la soberanía, y esto significa el primer precepto: *No tendrás otros dioses.* La reverencia al señor requiere no proferir cosa injuriosa contra él, y esto se contiene en el precepto que dice: *No tomarás en vano el nombre del Señor, tu Dios.* El servicio se debe al señor en correspondencia de los beneficios que de él reciben los súbditos, y a esto mira el tercer precepto sobre la santificación del sábado en memoria de la creación de las cosas.

Las relaciones con los prójimos son especiales y generales. Especiales con aquellos de quienes es deudor y a quienes está obligado a volverles lo que les debe. A esto mira el precepto del honor de los padres. Los generales son los que se tienen con todos, no infiriéndoles daño alguno, ni de obra, ni de palabra, ni de pensamiento. De obra se infiere daño al prójimo, bien sea contra la propia persona, privándole de la vida, y a esto mira el precepto que dice: *No matarás;* bien sea contra la persona a él allegada para la propagación de la prole, y esto se prohíbe en el precepto *No adulterarás;* bien sea contra los bienes que posee, necesarios para el sustento suyo y de su familia, y a esto mira el precepto *No hurtarás.* Los daños de palabra se prohíben por el precepto *No proferirás falso testimonio contra tu prójimo.* Finalmente, los daños de pensamiento se prohíben cuando se dice: *No codiciarás.*

Según esta clasificación, distinguimos tres preceptos que ordenan el hombre a Dios, de los cuales el primero es de obra y por eso dice: *No harás imágenes de talla,* el segundo, de palabra, y dice: *No tomarás el nombre de Dios en vano;* el tercero, de pensamiento, porque en la santificación del sábado, considerada como precepto moral, se prescribe la quietud del corazón en Dios. O, si se quiere, según San Agustín[19], por el primer precepto se honra la Unidad del primer principio; por el segundo, la Verdad, y por el tercero, la Bondad, por la cual somos santificados y en la cual descansamos como en nuestro fin.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De dos maneras se puede responder: primero, que los preceptos del decálogo se refieren a los preceptos del amor. Se dio al hombre precepto sobre el amor de Dios y del prójimo porque en esto la ley natural se había oscurecido, no en lo que toca al amor de sí mismo, antes cuanto a esto la ley natural estaba en todo su vigor. O también porque el amor de sí mismo se incluye en el amor de Dios y del prójimo, pues entonces se ama verdaderamente el hombre cuando guarda las debidas relaciones con Dios. Por esto, en los preceptos del decálogo sólo se ponen los tocantes al prójimo y a Dios.

De otro modo se pueden explicar, diciendo que los preceptos del decálogo son los que el pueblo recibe inmediatamente de Dios, según se dice en Dt 10,4: *Él escribió sobre estas tablas lo que estaba escrito en las primeras, los diez mandamientos, que el Señor os había dicho en la montaña.* Y así los preceptos del decálogo debían ser tales que pudieran ser luego entendidos del pueblo. El precepto implica un deber. Que por necesidad tenga el hombre deberes con Dios y con

19. *Enarr. in Psalm.* ps.32 enarr.2 serm.1 super vers.2: ML 36,281.

el prójimo, fácilmente lo entiende el hombre, y más aún el creyente. Lo que no es tan claro es que deba al hombre algo que es de su exclusiva pertenencia. Parece, a primera vista, que en esto goza el hombre de plena libertad. Por esto los preceptos que prohíben los desórdenes del hombre consigo mismo, éstos no llegan al pueblo sino mediante la doctrina de los sabios, y, por tanto, no pertenecen al decálogo.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las solemnidades de la ley antigua fueron instituidas en conmemoración de algún beneficio, bien sea en recordación de un suceso pasado, bien en figura de algo futuro. E igual era la razón de los sacrificios que se ofrecían. De todos los beneficios de Dios dignos de recuerdo, el primero y principal era el de la creación, que se recuerda en la santificación del sábado. Por esto, en Éx 20,11 se asigna como razón de este precepto: *En seis días hizo Dios el cielo y la tierra,* etc. Entre los beneficios futuros que debían ser prefigurados, el principal y el término de todos es el descanso de la mente en Dios, en la presente vida por la gracia y en la futura por la gloria, lo cual era figurado por el descanso sabático. Por lo cual se dice en Is 58,13: *Si te abstienes de viajar en sábado y de hacer tu voluntad en el día santo, si miras como delicioso el sábado y lo santificas alabando al Señor...* Estos son los beneficios que principalmente están grabados en la mente de los hombres, y más de los fieles. Cuanto a las otras solemnidades, se celebraban en memoria de algunos beneficios particulares y pasajeros, como la Pascua en recordación de la pasada liberación egipcia y de la futura pasión de Cristo, que pasó, y nos introduce en el descanso del sábado espiritual. Por esto, omitidas todas las demás solemnidades y sacrificios, de sólo el sábado se hace mención en los preceptos del decálogo.

3. *A la tercera hay que decir:* Dice el Apóstol en Heb 6,16: *Los hombres suelen jurar por algo mayor que ellos, y el juramento pone entre ellos fin a toda controversia y les sirve de garantía.* He aquí por qué el juramento es común a todos, y por esto el desorden en el juramento está prohibido con un precepto del decálogo. El pecado de falsa doctrina es de pocos, y por eso no era preciso hacer mención de él entre los preceptos del decálogo. Aunque todavía se pueden entender prohibidas en estas palabras: *No tomarás en vano el nombre de tu Dios,* las doctrinas falsas, según la exposición de la *Glosa*[20], que dice: *No dirás que Cristo es criatura.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La razón natural luego dicta al hombre que no debe hacer injuria a nadie, y por eso los preceptos del decálogo que prohíben hacer daño se extienden a todos. Pero la razón no dicta con la misma prontitud que se deba hacer algo en favor de otro, si no es que le sea debido. El deber del hijo para con el padre es tan claro, que no hay modo de negarlo, por ser el padre principio de la generación y del ser y, además, de la crianza e instrucción. Por esto no se impone en los preceptos del decálogo ninguno sobre prestar beneficio u obsequio a nadie, fuera de los padres. No se ve que los padres sean deudores de los hijos por algún beneficio recibido, sino al contrario. El hijo, además, es algo del padre, y los padres aman a los hijos como algo suyo, según dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[21] Por estas razones no se da ningún precepto en el decálogo sobre el amor de los hijos, como no se da ninguno que regule las relaciones del hombre consigo mismo (cf. ad 1).

5. *A la quinta hay que decir:* El deleite del adulterio y la utilidad de las riquezas son cosas de suyo apetecibles, pues tienen razón de bienes deleitables o útiles; por esto fue necesario prohibir no sólo la obra, sino también el deseo. Pero el homicidio y la falsedad inspiran de suyo horror (naturalmente amamos al prójimo y la verdad) y no se desean sino por otra cosa. No fue, pues, necesario prohibir en el pecado de homicidio o de falso testimonio sino la obra, no el pensamiento.

6. *A la sexta hay que decir:* Según dijimos antes (q.25 a.1), todas las pasiones de la potencia irascible se derivan de la concupiscible, y así en los preceptos del decálogo, que son como los primeros elementos de la ley, no había por qué

20. *Glossa ordin.* super Deut. 5,11 (I 337 A); *Glossa interl.* super Exod. 20,7 (I, 163r); SAN ISIDORO, *Quaest in Vet. Test.* In Exod. c.29 super 20,7: ML 83,301. 21. ARISTÓTELES, c.12 n.2 (BK 1161b19): S. TH., lect.12.

hacer mención de las pasiones irascibles, sino sólo de las concupiscibles.

ARTÍCULO 6

¿Están debidamente ordenados los preceptos del decálogo?

2-2 q.122 a.2-6; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª3.

Objeciones por las que parece que los preceptos del decálogo no están bien ordenados (Éx 20; Dt 5,7-23).

1. Es razonable que el amor del prójimo se anteponga al amor de Dios, por cuanto el prójimo nos es más conocido que Dios, según se dice en 1 Jn 4,20: *Pues el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve.* Pero los tres primeros preceptos pertenecen al amor de Dios, los otros siete al amor del prójimo; luego no están bien ordenados los preceptos del decálogo.

2. Por los preceptos afirmativos se imponen ciertos actos de virtud; por los negativos se prohíben los actos de los vicios; pero, según Boecio en su comentario *Praedicamentorum*[22], antes se han de extirpar los vicios que se planten las virtudes; luego, entre los preceptos que miran al prójimo, antes se han de poner los preceptos negativos que los afirmativos.

3. Los preceptos de toda ley tienen por objeto los actos humanos; pero antes son los actos de la mente que los de la boca y de las obras; luego no está bien puesto al fin de todos el precepto de no codiciar, que toca a la mente.

En cambio dice el Apóstol en Rom 13,1: Lo *que procede de Dios procede en buen orden;* pero los preceptos del decálogo proceden de Dios inmediatamente, como queda dicho; luego están bien ordenados.

Solución. *Hay que decir:* Según queda dicho (a.3; 5 ad 1), los preceptos del decálogo versan sobre aquellas cosas que presto se ofrecen a la mente humana. Ahora bien, es evidente que tanto una cosa es más pronto aceptada por la razón cuanto su contraria es más grave y más se opone a la misma razón. Y como el orden de la razón tome su principio del fin, resulta más contra razón que el hombre no guarde el debido orden con relación a su fin. Pues el fin de la vida humana es la sociedad con Dios, y así primero debieron ordenarse los preceptos del decálogo por los que el nombre se ordena a Dios, puesto que su contrario es gravísimo. Así como en un ejército, que se subordina al general en jefe como a su fin, ante todo el soldado debe subordinarse al general, y la insubordinación contra éste es gravísima; secundariamente debe someterse también a los otros oficiales.

Entre los preceptos que ordenan al hombre a Dios ocupa el primer lugar el que impone al hombre la fidelidad a Dios y excluye toda relación con sus enemigos; el segundo, el que le prescribe la reverencia a Dios; el tercero, el que señala el servicio que debe prestarle. Mayor crimen es en el ejército la deslealtad del soldado que pacta con el enemigo que el que falta al respecto a su general, y esto es más grave que una simple negligencia en el tratamiento.

De los preceptos que miran al prójimo es evidente que más repugna a la razón y es más grave pecado el desorden contra las personas de quien es más deudor. Por eso, de los preceptos que miran al prójimo se pone ante todo el que toca a los padres. En los otros preceptos también es manifiesto el orden, atendiendo a la gravedad de los pecados, pues más grave es el pecado de obra que el de palabra, y más el de palabra que el de pensamiento. Y, entre los pecados de obra, más grave es el homicidio, por el que se priva a un hombre de la vida, que el adulterio, por el que se introduce la duda sobre la legitimidad de la prole que ha de nacer; y el adulterio es más grave que el hurto, por el que se priva de los bienes materiales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque para los sentidos el prójimo sea más conocido que Dios, sin embargo, el amor de Dios es la razón del amor del prójimo, como se mostrará más adelante (2-2 q.25 a.1; q.26 a.2). Por eso, los preceptos que nos ordenan a Dios deben ir primero.

2. *A la segunda hay que decir:* Como Dios es causa universal y principio de la existencia de todas las cosas, así el padre es principio de la existencia del hijo; y por eso, con razón se pone el precepto

22. *In Cat. Arist.* 1.4 c. «De oppos.». § «Amplius in contrariis»: ML 64,277.

que mira a los padres después de los que miran a Dios.

La objeción tiene valor cuando la afirmación y la negación pertenecen al mismo orden de obra, si bien, aun en este caso, no tenga omnímoda eficacia; pues, aunque en la ejecución de la obra primero se han de extirpar los vicios que se planten las virtudes, según Sal 33,15: *Apártate del mal y haz el bien,* y en Is 1,16s: *Cesad de hacer el mal, aprended a hacer el bien,* todavía en nuestro conocimiento antes es la virtud que el pecado, pues *por la rectitud se conoce la torcedura,* como se dice en I *De anima*[23]. Y en Rom 3,20 se lee: *Por la ley tenemos el conocimiento del pecado,* y coniforme a esto los preceptos afirmativos han de ir antes.

Pero no es ésta la razón del orden, sino la expuesta, ya que de los preceptos que miran a Dios, que son los de la primera tabla, el último es el afirmativo, porque su transgresión trae consigo menor reato.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque el pecado de pensamiento sea primero en la ejecución, sin embargo, su prohibición no está tan al alcance de la razón.

ARTÍCULO 7

¿Están debidamente redactados los preceptos del decálogo?

2-2 q.122 a.2-6; *In Sent.* 3 d.37 a.2 q.ª1.

Objeciones por las que parece que los preceptos del decálogo no están bien redactados (Éx 20; Dt 5,7-22)[24].

1. Los preceptos afirmativos inducen a los actos de virtud, mientras que los negativos retraen de los actos viciosos. Pero en cualquier materia siempre se oponen las virtudes y los vicios; luego en cualquier materia sobre que verse un precepto, debía ponerse el precepto afirmativo y el negativo. Por eso no está bien que unos sean afirmativos y otros negativos.

2. Dice San Isidoro[25] que *toda ley está fundada en la razón.* Pero todos los preceptos del decálogo pertenecen a la ley divina; luego en todos debió asignarse la razón del precepto, y no sólo en el primero y el tercero.

3. Por la observancia de los preceptos merece uno premio de Dios. Ahora bien, las promesas divinas tienen por objeto los premios de los preceptos; luego debió asignarse a cada precepto su premio, y no al primero y al cuarto solamente.

4. La ley antigua se llama *ley de temor,* por cuanto inducía a la observancia de los preceptos mediante las amenazas de las penas; pero todos los preceptos del decálogo pertenecen a la ley antigua; luego en todos debió señalarse la pena correspondiente, y no sólo en el primero y el segundo.

5. Todos los preceptos de Dios deben retenerse en la memoria, como se dice en Prov 3,3: *Escríbelos en las tablas de tu corazón.* Luego no está bien que en sólo el precepto tercero se haga mención de la memoria. De todo esto resulta claro que los preceptos del decálogo no están bien redactados.

En cambio está lo que se dice en Sab 11,21: *Dios hizo todas las cosas en número, peso y medida;* mucho más debió guardar la forma conveniente en la redacción de los preceptos de su ley.

Solución. *Hay que decir:* En los preceptos de la divina ley se contiene la máxima sabiduría de Dios; por lo cual se dice en Dt 4,6: *Esta es vuestra sabiduría e inteligencia ante los pueblos.* Pero es propio del sabio disponer todas las cosas con el modo y orden debidos; luego es evidente que los preceptos de la ley están bien redactados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A una afirmación se sigue la negación de su opuesto; pero no siempre se sigue de la negación de un opuesto la afirmación de otro. *Si una cosa es blanca, se sigue que no es negra;* pero no se sigue que *sea blanca de que no sea negra,* porque la negación se extiende más que la afirmación. De aquí es que el *no se ha de hacer injuria,* que es de los preceptos negativos, se extiende a muchas más personas, según el dictamen de la razón, que el deber de prestar a otro un obsequio o un beneficio. Pues la razón dicta que el hombre es deudor de un beneficio u obsequio respecto de aquel de

23. ARISTÓTELES, c.5 n.16(BK 411a5):S. TH., lect.12. 24. Éx 20; Dt 5,7-22. 25. *Etymol.* l.2 c.10: ML 82,130; l.5 c.3: ML 82,199.

quien recibió beneficios, si no los recompensó ya. Pero hay dos cuyos beneficios jamás se pueden suficientemente recompensar, que son Dios y los padres, según se dice en VIII *Ethic.*[26] Por esto sólo se señalan dos preceptos afirmativos, uno sobre el honor de los padres y otro sobre la santificación del sábado, en memoria de los beneficios divinos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos puramente morales son de suyo evidentes, y así no fue preciso señalar su razón; pero en algunos preceptos morales se añade a la razón moral otra ceremonial, como en el primer precepto: *No te harás imágenes talladas,* y en el tercero, en que se determina el día del sábado; y así en uno y otro caso debió asignarse la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* De ordinario, los hombres tratan de lograr con sus actos alguna utilidad. Por esto fue necesario añadir la promesa de algún premio en aquellos preceptos de que no parece seguirse ninguna utilidad o que no parecen ser impedimento de ningún provecho. Y como de los padres, que van declinando en la vida, no hay lugar a esperar ningún provecho, por eso se añade la promesa al precepto de honrar a los padres. Igualmente en el precepto que prohíbe la idolatría, porque en él parecía impedirse alguna aparente utilidad que los hombres creen poder lograr de su pacto con los demonios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Son necesarias las penas contra aquellos que son inclinados al mal, según se dice en X *Ethic.*[27]; y así, sólo en aquellos preceptos se añade la pena en los que existe la inclinación al mal. Lo eran los hombres a la idolatría por la general costumbre, e igualmente lo eran al perjurio por la frecuencia del juramento. Por esto en los dos primeros preceptos se añade la amenaza.

5. *A la quinta hay que decir:* Se dio el precepto sabático en memoria de un beneficio pasado, y por esto especialmente se hace mención de la memoria de él. O porque el precepto sabático lleva consigo una determinación que no es de la ley natural, y así necesitaba este precepto de una amonestación especial.

ARTÍCULO 8

¿Son dispensables los preceptos del decálogo?

Supra q.94 a.5 ad 2; 2-2 q.104 a.5 ad 2; *In Sent.* 1 d.47 a.4; 3 d.37 a.4; *De malo* q.3 a.1 ad 17; q.15 a.1 ad 8.

Objeciones por las que parece que los preceptos del decálogo son dispensables.

1. Esos preceptos son de derecho natural; pero el derecho natural puede flaquear en algunos casos y es mudable, según dice el Filósofo en V *Ethic.*[28] Precisamente ese defecto de la ley en algunos casos es la razón de la dispensa, según queda dicho atrás (q.96 a.6; q.97 a.4). Luego en los preceptos del decálogo hay lugar para la dispensa.

2. La misma proporción existe entre el hombre y la ley que él da, y entre Dios y la ley por Él promulgada. Pero el hombre puede dispensar en las leyes por él establecidas; luego parece que Dios pueda también dispensar en los preceptos del decálogo, establecidos por Él. Y como los prelados hacen en la tierra las veces de Dios, según dice el Apóstol en 2 Cor 2,10: *Pues lo que yo perdono, si algo perdono, por amor vuestro lo perdono en la presencia de Cristo.* Luego los prelados pueden dispensar en los preceptos del decálogo.

3. Entre los preceptos del decálogo está la prohibición del homicidio; pero en este precepto parece que dispensan los hombres cuando, en virtud de un precepto de ley humana, los malhechores o enemigos lícitamente son condenados a muerte; luego los preceptos del decálogo son dispensables.

4. Entre los preceptos del decálogo está la observancia del sábado. Pero este precepto lo hallamos dispensado ya en el libro de los Macabeos, 2,41: *Y tomaron aquel día esta resolución: Todo hombre, quienquiera que sea, que en día de sábado viniera a pelear con nosotros, será de nosotros combatido.* Luego son dispensables los preceptos del decálogo.

En cambio está lo que leemos en Is 24,5: que algunos son reprendidos de que *traspasaron la ley, falsearon el derecho, rompieron la alianza eterna.* Todo esto pa-

26. ARISTÓTELES, c.14 n.4 (BK 1163b15): S. TH., lect.14. 27. ARISTÓTELES, c.9 n.9 (BK 1180a4): S. TH., lect.14. 28. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 1134b29): S. TH., lect.12.

rece que se debe entender de los preceptos del decálogo. Luego estos preceptos no pueden mudarse por dispensa.

Solución. *Hay que decir:* Según se dijo atrás (q.96 a.6; q.97 a.4) hay lugar a la dispensa cuando se presenta un caso particular en el cual la observancia literal de la ley resultase contraria a la intención del legislador. Ahora bien, la intención del legislador mira primero y principalmente al bien común; luego, a conservar el orden de la justicia y de la virtud, por el cual se conserva el bien común y se llega a él. Si, pues, se dan algunos preceptos que encierran la misma conservación de ese bien común y el orden mismo de la justicia y de la virtud, tales preceptos contienen la intención del legislador y no admiten dispensa alguna. Por ejemplo, si en la comunidad se diera un decreto de que nadie destruyese el Estado ni entregase la ciudad a los enemigos, que nadie ejecutase cosa mala o injusta, tales preceptos no serían dispensables. Pero si se diesen algunos preceptos ordenados al logro de estos fines, en los que se determinasen algunas especiales medidas, tales preceptos serían dispensables, por cuanto en algunos casos la no observancia de estos preceptos no traería ningún perjuicio a los que contienen la intención del legislador. Por ejemplo, si para la conservación del Estado se estableciese en una ciudad que, de cada barrio, algunos ciudadanos hiciesen guardia para la defensa de la ciudad asediada, se podría dispensar a algunos mirando a mayor utilidad.

Pues bien, los preceptos del decálogo contienen la misma intención del legislador, esto es, de Dios, pues los preceptos de la primera tabla que se refieren a Dios, contienen el mismo orden al bien común y final, que es Dios. Los preceptos de la segunda tabla contienen el orden de la justicia que se debe observar entre los hombres, a saber, que a ninguno se haga perjuicio y que se dé a cada uno lo que le es debido. En este sentido se han de entender los preceptos del decálogo. De donde se sigue que absolutamente excluyen la dispensa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No habla el Filósofo del derecho natural que contiene el mismo orden de la justicia. Esto nunca falla, porque *la justicia siempre se ha de guardar;* habla de determinados modos de guardar la justicia, que pueden flaquear en algunos casos.

2. *A la segunda hay que decir:* Dice el Apóstol, en 2 Tim 2,13: *Dios permanece siempre fiel, que no puede negarse a sí mismo.* Pero se negaría si suprimiese el orden de su justicia, siendo El la justicia misma. Por esto no puede Dios dispensar que el hombre no guarde el orden debido con Dios o que no se someta al orden de su justicia, aun en aquellas cosas que los hombres deben observar unos con otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Se prohíbe en el decálogo el homicidio en cuanto implica una injuria, y, así entendido, el precepto contiene la misma razón de la justicia. La ley humana no puede autorizar que lícitamente se dé muerte a un hombre indebidamente. Pero matar a los malhechores, a los enemigos de la república, eso no es cosa indebida. Por tanto, no es contrario al precepto del decálogo, ni tal muerte es el homicidio que se prohíbe en el precepto del decálogo, como dice San Agustín en I *De lib. arb.*[29] Igualmente, que se quite a uno lo que es suyo cuando ha merecido perderlo, eso no es el hurto o la rapiña prohibidos en el decálogo.

Y así, cuando, obedeciendo a Dios, los hijos de Israel se apoderaron de los despojos egipcios, no cometieron hurto, pues les eran debidos esos bienes en virtud de la sentencia divina. Asimismo, cuando Abrahán consintió en sacrificar a su hijo, no consintió en un homicidio, pues era un deber el sacrificarlo en virtud del mandato de Dios, que es señor de la vida y de la muerte. El mismo fue quien decretó la muerte de todos los hombres, tanto justos como injustos, por el pecado del primer padre. Si el hombre con autoridad divina ejecuta esta sentencia, no comete homicidio, como tampoco Dios. Oseas, llegándose a una mujer dada a la prostitución, o a una mujer adúltera (Os 1,2), no cometió adulterio ni fornicación, porque se llegó a la que era su mujer en virtud del mandato de Dios, que es el autor de la institución del matrimonio.

En fin, que los preceptos del decálogo, atendida la razón de justicia en ellos

29. C.4: ML 32,1226.

contenida, son inmutables; pero en su aplicación a casos singulares, en que se discute si esto o aquello es homicidio, hurto o adulterio, son mudables, sea por sola la autoridad divina en las cosas establecidas por solo Dios, como en el matrimonio y otros semejantes, sea por la autoridad humana, como en las cosas encomendadas a su jurisdicción. En esto los hombres hacen las veces de Dios, pero no en todas las cosas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquella resolución fue más bien una interpretación del precepto que una dispensa. No se puede decir que viole el sábado el que ejecuta una obra necesaria para la salud de los hombres, como el Señor lo prueba en Mt 12,3ss.

ARTÍCULO 9

¿Cae bajo el precepto de la ley el modo de la virtud?

Supra q.96 a.3 ad 2; 2-2 q.44 a.4 ad 1; *In Sent.* 2 d.28 a.3; 4 d.15 q.3 a.4 q.ª1 a.3.

Objeciones por las que parece que el modo de la virtud no cae bajo el precepto de la ley.

1. Consiste este modo en que uno ejecute con justicia las cosas justas, con fortaleza las fuertes, etc.; pero en Dt 16,20 se prescribe: *Ejecutarás justamente lo que es justo.* Luego el modo de la justicia cae bajo el precepto.

2. Principalmente cae bajo el precepto lo que es de intención del legislador. Pero la intención del legislador mira en esto principalmente a hacer los hombres virtuosos, como se dice en II *Ethic.*[30] Y es propio del virtuoso obrar virtuosamente; luego el modo de la virtud cae bajo el precepto.

3. El modo de la virtud parece que consiste en que uno obre con espontaneidad y con placer; pero esto cae bajo el precepto de la ley divina, pues se dice en Sal 99,2: *Servid al Señor con alegría.* Y en 2 Cor 9,7: *No con tristeza o por necesidad, pues Dios ama al que da con alegría.* Sobre las cuales palabras dice la *Glosa*[31]: *Lo bueno que hicieres, hazlo con alegría, y entonces lo harás bien; si lo ejecutas con tristeza, la obra sale de ti, pero no la haces tú.* Luego el modo de la virtud cae bajo el precepto.

En cambio está que nadie puede obrar como el virtuoso si no posee el hábito de la virtud, como lo declara el Filósofo en los libros II[32] y V[33] de la *Ética.* Ahora bien, el que traspasa el precepto de la ley se hace acreedor a la pena. Luego se seguirá que quien no tiene el hábito de la virtud, en cuanto hace merece castigo, lo que es contra la intención del legislador, que busca inducir el hombre a la virtud, acostumbrándole a las obras buenas. Luego el modo de la virtud no cae bajo el precepto.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos visto atrás, el precepto de la ley tiene fuerza coactiva, y así, cae bajo el precepto aquello a que fuerza la ley. Esta fuerza de la ley viene del temor de la pena, como se dice en X *Ethic.*[34], pues, propiamente hablando, cae bajo el precepto lo que lleva señalada una sanción. Sobre la imposición de la pena, de un modo procede la ley divina y de otro la humana. No se impone pena sino sobre aquellas cosas de que el legislador puede juzgar, pues la ley impone el castigo en virtud de un juicio. El hombre, el autor de la ley humana, no puede juzgar sino de los actos exteriores, porque el hombre ve las cosas que aparecen al exterior, como se dice en 1 Re 16,7, y sólo Dios, autor de la ley divina, puede juzgar de los movimientos interiores de la voluntad, según lo de Sal 7,10: *Dios escudriña el corazón y los riñones.*

Según esto, hemos de decir que el modo de la virtud en parte lo consideran la ley humana y la divina; en parte, sólo la ley divina, no la humana; en parte, ni la divina ni la humana. En tres cosas consiste el modo de la virtud, según dice el Filósofo en II *Ethic.*[35] La primera, en obrar «conscientemente». Esto lo toman en cuenta tanto la ley divina como la humana, pues lo que uno hace

30. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1105a17): S. TH., lect.4. 31. *Glossa ordin.* super ps.91,4 (III 226 A); super 2 Cor. 9,7 (VI 72 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, super 2 Cor. 9,7: ML 192,63; SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.91,4: ML 37.117. 32. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1105a17): S. TH., lect.4. 33. ARISTÓTELES, c.8 n.8 (BK 1135b24): S. TH., lect.13. 34. ARISTÓTELES, c.9 n.4.9.12 (BK 1179b11; 1180a3; a21): S. TH., lect.10. 35. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1105a31): S. TH., lect.4.

con ignorancia lo ejecuta accidentalmente. Por esto, de las cosas ejecutadas con ignorancia, algunas son juzgadas dignas de castigo o de perdón, tanto por la ley humana como por la divina.

La segunda cosa es que uno obre *voluntariamente y por elección,* es decir, *por tal o cual motivo,* lo que implica un doble movimiento de la voluntad y de la intención, de los que se trató ya (q.8.12). Estas dos cosas no las juzga la ley humana, pero sí la divina. La ley humana no castiga al que quiere matar, pero no mata; lo castiga, sí, la ley divina, según lo que se lee en Mt 5,22: *Quien se irrita contra su hermano es reo de juicio.*

La tercera cosa es que uno obre con *firmeza y constancia,* pues esta firmeza es propia del hábito, cuando uno obra en virtud de un hábito radicado. Y en cuanto, a esto, el modo de la virtud no cae bajo el precepto ni de la ley humana ni de la divina. Ni el hombre ni Dios castigan como transgresor del precepto al que rinde el honor debido a los padres, aunque no posea el hábito de la piedad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El modo de ejecutar un acto de justicia que cae bajo el precepto, es que se obre según el orden del derecho, no que se haga por hábito de justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Dos cosas intenta el legislador: la primera, inducir a los hombres a la virtud; la segunda es la obra que el precepto impone, la cual dispone y lleva a la virtud y es un acto de ésta. No es uno mismo el fin del precepto y aquello sobre que se da el precepto, como en las demás cosas no es uno mismo el fin y lo que al fin conduce.

3. *A la tercera hay que decir:* Obrar sin tristeza la obra de virtud cae bajo el precepto de la ley divina, pues quien obra con tristeza no obra con voluntad. Pero obrar con placer u obrar con alegría, en cierto modo, cae bajo el precepto, por cuanto la delectación nace del amor de Dios y del prójimo, que cae bajo el precepto, ya que el amor es causa de deleite: y en cierto modo no, por cuanto esta alegría nace del hábito. *La alegría en la obra es signo de un hábito formado,* según se dice en II *Ethic.*[36] Puede, pues, un acto ser deleitable, o por razón del fin, o por su conformidad con el hábito.

ARTÍCULO 10

¿Cae bajo el precepto de la ley el modo de la caridad?[b]

In Sent. 3 d.36 a.6; *De verit.* q.23 a.7 ad 8; q.24 a.12 ad 16; *De malo* q.2 a.5 ad 7.

Objeciones por las que parece que el modo de la caridad no cae bajo el precepto de la ley.

1. En Mt 19,17 se lee: *Si quieres entrar en la vida eterna, guarda los mandamientos;* de donde parece seguirse que la guarda de los mandamientos basta para introducir en la vida eterna. Pero las buenas obras no bastan para introducir en la vida eterna si no se hacen por caridad, pues se dice en la carta primera a los Corintios (13,3): *Si repartiese en comida a los pobres toda mi hacienda y si entregase mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad, nada me aprovecha.* Luego el modo de la caridad cae bajo el precepto.

2. Pertenece al modo de la caridad que todas las cosas se hagan por Dios, y esto cae bajo precepto, pues dice el Apóstol en 1 Cor 10,31: *Haced todas las cosas para gloria de Dios.* Luego el modo de la caridad cae bajo el precepto.

3. Si de verdad el modo de la caridad no cae bajo el precepto, podrían cumplirse los preceptos de la ley sin caridad; pero lo que se puede hacer sin caridad se puede hacer sin gracia, que siempre va unida a la caridad; luego alguno puede cumplir los preceptos de la ley sin gracia. Pero esto es un error pelagiano, según San Agustín en el libro *De haeresibus*[37]. En fin, que el modo de la caridad está incluido en el precepto.

En cambio está que quien no guarda un precepto peca mortalmente. Si, pues, el modo de la caridad cae bajo el precepto, se seguirá que quien ejecuta una obra

36. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 1104b3): S. TH., lect.3. 37. § 88: ML 42,47.

b La problemática de este artículo parece estar inspirada directamente en San Alberto Magno (cf. *In III Sent.* d.36 a.6; BO XXVIII).

y no lo hace por caridad, peca mortalmente. Y como el que no tiene caridad no obra por caridad, se seguiría que quien no tiene caridad peca en toda obra que ejecuta, aunque sea obra buena; lo cual es inaceptable.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este punto hubo opiniones contrarias[38]. Sostuvieron unos que, en absoluto, el modo de la caridad cae bajo el precepto, y que no es imposible observar el precepto al que no tiene caridad, pues puede disponerse para que Dios se la infunda. Ni tampoco el que no tiene caridad peca mortalmente al hacer una obra buena, porque el precepto de obrar por caridad es precepto afirmativo, que no obliga siempre, sino en el tiempo en que tiene caridad. Otros dijeron que el modo de la caridad no cae de ninguna manera bajo el precepto.

Ambas sentencias encierran algo de verdad. El acto de caridad se puede considerar de dos maneras: una, como acto de virtud considerado en sí mismo, y de este modo cae bajo aquel precepto de la ley que especialmente mira a la caridad, a saber: *Amarás al Señor, tu Dios* (Dt 6,5) y *Amarás al prójimo como a ti mismo* (Lev 19,18). Y cuanto a esto, dice verdad la primera sentencia, pues no es imposible observar este precepto que versa sobre los actos de caridad, pudiendo el hombre disponerse para tener esta caridad, y, una vez que la posea, puede usar de ella.

De otro modo se puede considerar el acto de caridad, a saber, como modo de las otras virtudes, en cuanto que todas se ordenan a la caridad, que, *es el fin del precepto,* según se dice en la primera carta a Timoteo (5,1). Ya hemos dicho atrás (q.21 a.1 ad 3; a.4 ad 3) que la intención del fin es un modo formal del acto ordenado al fin. Así considerado, dice bien la sentencia segunda que el modo de la caridad no cae bajo el precepto. Por ejemplo, en el precepto *Honra a tu padre y a tu madre* no se incluye que se honre a los padres por caridad, sino sólo que se los honre. De suerte que quien honra a los padres, aunque no tenga caridad, no por eso es transgresor de este precepto, aun cuando lo sea del que mira el acto de la caridad, por lo cual merece su castigo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No dijo el Señor: *Si quieres entrar en la vida eterna, guarda uno de los mandamientos,* sino: *Guarda todos los mandamientos;* entre los cuales está el mandamiento del amor de Dios y del prójimo.

2. *A la segunda hay que decir:* En el precepto de la caridad se contiene que se ame a Dios de todo corazón, y de aquí nace que todas las cosas se enderecen a Dios. Por esto no puede cumplirse el precepto de caridad si no se enderezan a Dios todas nuestras obras. Así pues, el que honra a los padres está obligado a honrarlos por caridad, no en virtud del precepto: *Honra a tu padre y a tu madre,* sino del otro: *Amarás al Señor, tu Dios, de todo tu corazón* (Dt 6,5). Y siendo estos dos preceptos afirmativos y que no obligan siempre, en todos los momentos, pueden obligar en diversos tiempos; y así puede ocurrir que uno, cumpliendo el precepto de honrar a los padres, no traspasa entonces el precepto sobre la omisión del modo de la caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre no puede cumplir todos los preceptos de la ley sin cumplir el precepto de la caridad, lo que no se hace sin la gracia. Por esto es imposible lo que Pelagio afirmó, que el hombre puede, sin la gracia, cumplir la ley.

ARTÍCULO 11

¿Era conveniente distinguir otros preceptos morales además de los del decálogo?

Supra a.3.

Objeciones por las que parece que no era conveniente distinguir otros preceptos morales además de los del decálogo.

1. Dice el Señor en Mt 24,40: *En estos dos preceptos se resumen la ley y los profetas.* Pero estos dos preceptos están explicados en los diez del decálogo; luego no era necesario dar otros preceptos.

2. Los preceptos morales se distinguen de los judiciales y de los ceremoniales, según se dijo (q.99 a.3). Pero las determinaciones de los preceptos morales generales pertenecen a los judiciales

38. Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 3 d.36 a.6 (BO 28,677), a quien sigue manifiestamente Santo Tomás aquí y en *In Sent.* 3 d.36 a.6.

y ceremoniales, y los preceptos morales están contenidos en el decálogo o se presuponen al decálogo, como se dijo ya (a.3); luego no está bien añadir nuevos preceptos a los del decálogo.

3. Los preceptos morales versan sobre los actos de todas las virtudes, como se dijo atrás (a.2). Pues, como se dan otros preceptos, fuera del decálogo, sobre latría, liberalidad, misericordia, castidad, así debían darse preceptos sobre otras virtudes, por ejemplo, sobre fortaleza, sobriedad, y otras tales; lo que, sin embargo, no hallamos. En resumen, que no están bien distinguidos en la ley los otros preceptos fuera del decálogo.

En cambio está lo que se dice en Sal 18,8: *La ley del Señor es inmaculada, convierte las almas.* Pero también por otros preceptos que se añaden al decálogo se conserva el hombre sin mancha de pecado y el alma se convierte a Dios; luego a la ley tocaba dar otros preceptos morales.

Solución. *Hay que decir:* Es manifiesto, por lo dicho antes (q.99 a.3), que los preceptos judiciales y ceremoniales sólo tienen fuerza de obligar por su institución, pues antes de ésta no importaba que una cosa se hiciera de esta o de aquella manera. Mas los preceptos morales tienen su fuerza obligatoria de la misma razón natural, y aunque jamás sean establecidos por la ley. De éstos, unos son comunísimos y tan evidentes que no necesitan de promulgación, como son los preceptos del amor de Dios y del prójimo y otros tales, que son fines de los otros preceptos, como se dijo anteriormente. Acerca de éstos no cabe error en el juicio de la razón. Otros hay que son más concretos, pero cuya razón el mismo pueblo al instante y con facilidad alcanza a ver; pero como en ellos pueden aún errar algunos, por esto necesitan de promulgación. Tales son los preceptos del decálogo. Otros hay cuya razón no a todos es manifiesta, sino sólo a los sabios, y éstos han sido añadidos al decálogo y dados por Dios al pueblo por mediación de Moisés y Aarón.

Mas porque los preceptos que son de suyo evidentes son medios para conocer los que no lo son, por esto los preceptos añadidos al decálogo se reducen a los de éste a modo de suplemento. Así, por ejemplo, al primer precepto, que prohíbe el culto de los otros dioses, se añaden otros preceptos que prohíben cosas ordenadas al culto de los ídolos, como se ve en Dt 18,10ss: *No haya en medio de ti quien haga pasar por el fuego su hijo o una hija, ni quien se dé a la adivinación, ni a la magia, ni a hechicerías, ni quien consulte a encantadores,* etc. El segundo precepto prohíbe el perjurio, al que se añade la prohibición de la blasfemia en Lev 24,15 y de las doctrinas falsas en Dt 13. Al precepto tercero añádense todos los preceptos ceremoniales. Al cuarto, que manda honrar a los padres, se añade el de honrar a los ancianos, según se lee en Lev 19,32: *Álzate ante una cabeza blanca y honra la persona del anciano,* y en general todos los preceptos que inducen a respetar a los mayores o a prestar favores, sea a los iguales, sea a los menores. Al quinto precepto, que prohíbe el homicidio, se añade la prohibición del odio o de cualquier atentado contra el prójimo, según aquello de Lev 19,16: *No depongas contra la sangre de tu prójimo.* Asimismo, la prohibición del odio fraterno (ib., v.17): *No aborrezcas a tu hermano en tu corazón.* Al sexto precepto, en que se condena el adulterio, se añade la prohibición del meretricio, según Dt 23,17: *No habrá prostituta entre las hijas de Israel, ni prostituto entre los hijos de Israel.* Y asimismo se prohíbe el vicio contra naturaleza, según Lev 18,22ss: *No te ayuntarás con hombre como con mujer; ni te ayuntarás con bestia.*

Al séptimo precepto, que condena el hurto, se añade la prohibición de la usura, según el Dt 23,19: *No darás a usura a tu hermano;* y la prohibición del fraude, según el Dt 25,13: *No tendrás en tu bolsa pesa grande y pesa chica,* y en general todo cuanto tiende a cohibir la calumnia y la rapiña. En el octavo precepto, que prohíbe el falso testimonio, se añade la prohibición del juicio falso, según Éx 23,2: *No te unas a los impíos para testificar en falso. No te dejes arrastrar al mal por la muchedumbre;* la prohibición de la mentira (ib., v.7): *Huye de toda mentira;* la prohibición de la detracción, según Lev 19,6: *No vayas sembrando la difamación entre el pueblo.* A los otros dos preceptos no se hace adición alguna, por cuanto en ellos la prohibición de la codicia es universal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

primera hay que decir: De los preceptos del decálogo, unos se ordenan al amor de Dios y del prójimo por una razón de deber muy manifiesta; otros por razón menos clara.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos ceremoniales y judiciales son determinaciones de los preceptos del decálogo en virtud de su institución, no en virtud del instinto natural, como los preceptos morales sobreañadidos al decálogo.

3. *A la tercera hay que decir:* Los preceptos de la ley se ordenan al bien común, según dijimos ya. Y porque las virtudes que ordenan a otro pertenecen directamente al bien común, e igualmente la castidad, por cuanto el acto de la generación sirve al bien común de la especie, por esto se dan de estas virtudes los preceptos del decálogo, más los otros añadidos. De la fortaleza dan preceptos los capitanes, que exhortan a los soldados en la guerra emprendida por el bien común, como se ve en el Dt 20,3, donde se ordena que el sacerdote diga al pueblo: *No temáis, no os asustéis.* Igualmente, la prohibición de los actos de la gula se encomienda a la autoridad del padre, por cuanto son contrarios al bien familiar; por donde en el Dt 21,20 se ponen en boca del padre estas palabras: *Este hijo nuestro es indócil y rebelde y no obedece nuestra voz; es un desenfrenado y un borracho.*

ARTÍCULO 12

¿Justificaban los preceptos morales de la ley antigua?

Supra q.98 a.1; *In Sent.* 3 d.40 a.3; *In Gal.* 2 lect.4; 3 lect.4; *la Rom. 2* lect.3; lect.2.

Objeciones por las que parece que los preceptos morales de la ley antigua justificaban.

1. Dice el Apóstol en Rom 2,13: *No son justos ante Dios los que oyen la ley; pero los cumplidores de ella, ésos son declarados justos.* Ahora bien, los cumplidores de la ley son los que cumplen sus preceptos; luego los preceptos de la ley cumplidos justificaban.

2. Se dice en el Lev 18,5: *Guardarás mis leyes y mis mandamientos: el que los cumpliere vivirá por ellos.* Pero la vida espiritual proviene de la justicia; luego el cumplimiento de los preceptos de la ley justificaba.

3. La ley divina es más eficaz que la humana; pero la ley humana justifica, pues se da cierta justicia en el cumplimiento de sus preceptos; luego los preceptos de la ley justificaban.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 2 Cor 3,6: *La letra mata;* lo que, según San Agustín en *De spiritu et littera*[39], se entiende de los preceptos morales; luego estos preceptos no justifican.

Solución. *Hay que decir:* Como la palabra «sano» se aplica ante todo y con propiedad al que goza de salud, y después a lo que es signo de la salud o la conserva, así la palabra «justificación» significa primero y con propiedad el cumplimiento de la justicia, pero luego, aunque impropiamente, se aplica a lo que es signo de la justicia o dispone para ella. De estos dos modos es claro que justificaban los preceptos de la ley, los cuales, por una parte, preparaban a los hombres para recibir la gracia de Cristo, que justifica, y por otra, la significaban, pues, como dice San Agustín en *Contra Faustum*[40], *aun la vida del pueblo israelita era profética y figurativa de Cristo.*

Pero, si hablamos de la justificación propiamente dicha, la justicia puede considerarse como hábito o como acto, y, según esto, la justificación se toma en dos sentidos: como propiedad del hombre que posee el hábito de la justicia o del que practica obras de justicia. En este último sentido, justificación no es otra cosa que el ejercicio de la justicia. Además, la justicia, igual que las otras virtudes, puede ser adquirida e infusa, como queda dicho (q.63 a.4). La adquirida es causada por la repetición de actos; la infusa es causada por Dios mismo mediante su gracia. Esta es la verdadera justicia, de la que al presente hablamos, por la cual es uno justo ante Dios, según aquello de Rom 4,2: *Si Abrahán fue justificado por las obras de la ley, tiene de qué gloriarse, pero no ante Dios.* Ahora bien, esta justicia no puede ser producida por la práctica de los preceptos morales de la ley, que versan sobre actos humanos. Por consiguiente, ni los preceptos morales podían justificar, causando la justicia.

39. C.14: ML 44,215. 40. L.22 c.24: ML 42,417.

Pero, si la justificación se toma por la práctica de la justicia, en ese sentido todos los preceptos de la ley justificaban, porque contenían lo que de suyo es justo, aunque de diverso modo. Pues los preceptos ceremoniales contenían la justicia en general, por cuanto miraban al culto de Dios; pero en especial no contenían la justicia, sino sólo mediante la determinación de la ley divina. Por esto se dice de estos preceptos que no justificaban sino por la devoción y obediencia de quienes los practicaban. Los preceptos morales y judiciales contenían lo que de suyo es justo, o en general o aun en especial; pero los morales contenían lo que de suyo es justo según la justicia general, que abarca *toda virtud,* como se dice en V *Ethic.*[41] Los preceptos judiciales determinaban la justicia especial, que trata de las relaciones de los hombres entre sí.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol tomó ahí justificación por cumplimiento de la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre que cumplía los preceptos de la ley, puede decirse que vivía en ellos, pues no incurría en la pena de muerte que la ley infligía a los transgresores. En este sentido trae la cita el Apóstol en Gál 3,12.

3. *A la tercera hay que decir:* Los preceptos de la justicia humana causan la justicia adquirida, de la cual no tratamos ahora, sino de la justicia que nos hace justos ante Dios.

41. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1129b30): S. TH., lect.1.

CUESTIÓN 101

Los preceptos ceremoniales en sí mismos

A continuación debemos tratar de los preceptos ceremoniales (cf. q.100 introd.); primero, en sí mismos; luego, en sus causas (q.102), y en tercer lugar, en cuanto a su duración (q.103).

Sobre lo primero nos preguntamos:

1. ¿Cuál es la razón de los preceptos ceremoniales?—2. ¿Son figurativos?—3. ¿Deberían ser numerosos?—4. Acerca de su distinción.

ARTÍCULO 1

¿Es el culto de Dios la razón de los preceptos ceremoniales?

Supra q.99 a.3; infra q.104 a.1.

Objeciones por las que no parece que la razón de los preceptos ceremoniales sea el culto de Dios.

1. En la ley vieja se dan a los judíos ciertos preceptos sobre la abstinencia de algunos alimentos, como en Lev 11; sobre la prohibición de ciertos vestidos, como aquello del Lev 19,19: *No llevarás vestido de dos especies de hilo;* y en Núm 15,18: *Di a los hijos de Israel que se pongan flecos en los bordes de sus mantos.* Pero estos preceptos ni son morales, pues no se conservan en la ley nueva, ni tampoco judiciales, pues no miran a establecer la justicia entre los hombres; por consiguiente, son ceremoniales. Sin embargo, no tocan al culto de Dios; luego no es de los preceptos ceremoniales el tener por objeto el culto divino.

2. Según sentencia de algunos[a], son preceptos ceremoniales los que tratan de las solemnidades, tomando su origen de los «cirios», que se encendían en los días solemnes. Pero muchos preceptos hay, fuera de los que tratan de las solemnidades, que miran al culto divino; luego no parece que los preceptos ceremoniales de la ley se digan tales por pertenecer al culto divino.

3. En sentencia de algunos[1] se dicen preceptos ceremoniales porque son normas o reglas de salud, pues en griego *jaire* vale tanto como en latín *salve.* Pero todos los preceptos de la ley son reglas de salud y no sólo los que tocan al culto divino. Luego no se llaman preceptos ceremoniales solos los que miran al culto de Dios.

4. Dice rabí Moisés[2] que los preceptos ceremoniales son aquellos cuya razón no es manifiesta. Pero muchos que miran al culto divino tienen su razón bien manifiesta, como la observancia del sábado y la celebración de la Pascua, de los Tabernáculos y otros muchos, cuya razón está declarada en la ley. Luego los preceptos ceremoniales no son los que tienen por objeto el culto de Dios.

En cambio está lo que se dice en el Éxodo 18,19: *Tú servirás al pueblo en las cosas que tocan a Dios y le enseñarás las ceremonias y los ritos del culto.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos antes, los preceptos ceremoniales determinan el sentido de los morales en lo que dice relación con Dios, como los judiciales determinan el de los preceptos morales en lo que mira a las relaciones con el prójimo. Pero el hombre se ordena a Dios por el debido culto, y así los preceptos ceremoniales, propiamente hablando, son los que pertenecen al culto de Dios. La razón de este nombre ya la dejamos indicada al distinguir los pre-

1. SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 4 d.1 a.7 (BO 29,18) propone y discute esta etimología.
2. *Doct. perplex.* p.3 c.28 (FR 314).

---

a Véase SAN ALBERTO MAGNO, *In IV Sent.* d.1 a.7 (BO XXIX), donde discute y propone esta etimología.

ceptos ceremoniales de los otros (q.99 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al culto divino no sólo pertenecen los sacrificios y otras cosas tales que inmediatamente parecen ordenadas a Dios, sino también la debida preparación para el mismo culto de los que lo ejercen, como, en otras cosas, cuanto dispone para el fin cae bajo la ciencia que trata del fin. Y estos preceptos que se dan en la ley sobre los vestidos, alimentos de los que adoran a Dios y otras cosas semejantes, pertenecen a la preparación de los que ejercen ese culto, para que estén convenientemente dispuestos para el culto de Dios, como los ministros regios observan especial etiqueta. Así que también estas cosas quedan incluidas en los preceptos ceremoniales.

2. *A la segunda hay que decir:* Tal explicación del nombre no parece conveniente, y más no hallando en la ley que se encendiesen cirios en las solemnidades. Las luces mismas del candelero se alimentaban con aceite de oliva, como se ve por Lev 24,2. No obstante, se puede decir que en las solemnidades se guardaba con más diligencia cuanto tocaba al culto, y, según esto, en la observancia de las solemnidades se incluyen todos los preceptos ceremoniales.

3. *A la tercera hay que decir:* Tampoco aquella explicación del nombre parece muy aceptable; pues el nombre «ceremonia» no es griego, sino latino. Sin embargo, viniendo de Dios la salud del hombre, aquellos preceptos son principalmente reglas de salud que ordenan al hombre con Dios, y se llaman ceremoniales los preceptos que tocan al culto de Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquella explicación de las ceremonias es un tanto probable, pero no es que los preceptos se llamen ceremoniales porque su razón no es clara, pues esto es una consecuencia. Sino porque los preceptos que miran al culto divino son figurativos, como se dirá después (a.2), y por eso su razón no es tan clara.

ARTÍCULO 2

¿Son figurativos los preceptos ceremoniales?

Infra q.103 a.1.3; q.104 a.2.

Objeciones por las que parece que los preceptos ceremoniales no son figurativos.

1. Es deber de todo doctor expresarse de suerte que sea fácilmente entendido, como dice San Agustín en IV *De doctr. christ.*[3] Esto es más necesario en la legislación en que se proponen al pueblo los preceptos. Por donde dice San Isidoro[4] que *la ley debe ser clara.* Si, pues, los preceptos se dan para figurar alguna cosa, no parece razonable que Moisés haya dado esos preceptos sin declarar su sentido.

2. Las cosas del culto divino deben revestir la máxima gravedad. Pero eso de hacer cosas para representar otras parece cosa teatral o poética, pues en otro tiempo se representaban con gestos y palabras los hechos de personajes ilustres[b]. No parece, pues, que tales cosas se deban hacer en el culto divino. Pero precisamente los preceptos ceremoniales miran a regular el culto de Dios, como queda dicho (a.1); luego estos preceptos no deben ser figurativos.

3. Dice San Agustín en *Enchirid.*[5] que *a Dios se honra principalmente con la fe, la esperanza y la caridad.* Pero los preceptos que se dan sobre estas virtudes no son figurativos; luego los preceptos ceremoniales no son figurativos.

4. Dice el Señor en Jn 4,24: *Dios es espíritu, y los que adoran a Dios, en espíritu y en verdad deben adorarle.* Pero la figura no es la misma verdad; aún más, se contrapone a ella; luego los preceptos ceremoniales, que tratan del culto divino, no son figurativos.

En cambio está la sentencia del Apóstol, el cual dice en Col 1,16s: *Que ninguno, pues, os juzgue por la comida o la bebida, por las fiestas, los novilunios o los sábados, sombras de lo futuro y cuya realidad es Cristo.*

Solución. *Hay que decir:* Ya hemos

3. C.8: ML 34,98; c.10: ML 34,99. 4. *Etymol.* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.21: ML 82,203. 5. C.3: ML 40,232; c.4: ML 40,233.

b No sabemos a quiénes se refiere.

visto (a.1; q.99 a.3.4) que los preceptos ceremoniales miran a regular el culto divino. Es este culto de dos maneras: interior y exterior. Siendo el hombre compuesto de alma y cuerpo, uno y otro deben contribuir al culto de Dios, de suerte que el alma honre a Dios con el culto interior, y el cuerpo con el exterior. De donde se dice en Sal 83,3: *Mi corazón y mi carne se alegrarán en Dios vivo.* Y como el cuerpo se ordena a Dios mediante el alma, así el culto exterior se ordena al culto interior. Consiste este culto en la unión del alma con Dios por la inteligencia y el afecto, y así, según los varios modos con que se une a Dios su adorador, así se diferencian los actos exteriores del hombre en orden al culto divino.

Ahora bien, en el estado de la futura bienaventuranza, la inteligencia humana contemplará la verdad divina en sí misma, y así el culto exterior no consistirá en figura alguna, sino sólo en la alabanza de Dios, que brota del conocimiento interior y del afecto, según aquello de Is 51,3: *Allí habrá gozo, y alegría, y cantos de alabanza.*

En la presente vida no podemos contemplar la verdad divina en sí misma, y *el rayo de la verdad de Dios debe brillar a nuestros ojos a través de algunas figuras sensibles,* como dice Dionisio en el capítulo 1 de *De cael. hier.*[6] Esto mismo se realiza de diverso modo según el grado de nuestro conocimiento, pues en la ley antigua, ni la verdad divina se nos había manifestado en sí misma ni estaba expedita la vía para llegar a ella, según dice el Apóstol en Heb 9,8. Por esto convenía que el culto exterior de la ley vieja fuese figurativo, no sólo de la verdad divina, que se nos manifestará en la patria, sino también de Cristo, que es el camino que conduce a la verdad de la patria. Pero, en la ley nueva, este camino ya está expedito, y así no había por qué figurarlo como cosa futura, sino recordarlo como pasado o como presente. Sólo era preciso figurar la verdad futura de la gloria, que no está aún revelada. Y esto es lo que dice el Apóstol en Heb 1,1: *Pues la ley sólo es la sombra de los bienes futuros, no la verdadera realidad de las cosas.* Sombra es menos que imagen; y así, la imagen es cosa de la ley nueva; la sombra, de la antigua.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las verdades divinas no se han de revelar a los hombres sino según su capacidad, pues de otro modo se les daría ocasión de ruina, despreciando lo que no pueden entender. Por eso fue más útil que bajo el velo de las figuras se comunicasen al pueblo rudo los misterios divinos. Por esta vía gozarían de un conocimiento implícito al servirse de aquellas figuras para honrar a Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como las cosas poéticas no son percibidas por la razón humana, a causa de la escasa verdad que encierran, así tampoco pueden ser alcanzadas en toda su perfección las verdades divinas por la alteza de las mismas. Y por esto, en uno y otro caso es necesaria la representación por medio de figuras sensibles.

3. *A la tercera hay que decir:* San Agustín habla ahí del culto interior, al que se debe ordenar el exterior, según queda dicho.

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo mismo hemos de responder a esta dificultad, pues por Cristo somos introducidos los hombres más plenamente en el culto espiritual de Dios.

ARTÍCULO 3

¿Debían ser numerosos los preceptos ceremoniales?

In Sent. 4 d.1 q.1 a.5 q.ª2 ad 2; *In Rom.* 5 lect.6.

Objeciones por las que parece que los preceptos ceremoniales no debieran ser numerosos.

1. Lo que se ordena a un fin debe estar en proporción con el fin. Ahora bien, los preceptos ceremoniales se ordenan al culto de Dios y a la representación de Cristo, según se dijo en los artículos procedentes (a. 1.2). Pero Dios es uno, *de quien proceden todas las cosas, y uno es también Cristo, por quien todas existen,* como se dice en 1 Cor 8,6; luego no debieran multiplicarse los preceptos ceremoniales.

2. La multiplicación de estos preceptos es ocasión de mayores transgresio-

6. MG 3,121 B.

nes, según lo que dice San Pedro en Act 15,10: *¿Por qué tentáis a Dios, queriendo imponer sobre el cuello de los discípulos un yugo que ni nosotros ni nuestros padres fuimos capaces de llevar?* Pero la transgresión de los divinos preceptos es contraria a la salvación humana, como dice San Isidoro[7]; luego parece que no debieran ser muchos los preceptos.

3. Los preceptos ceremoniales versan sobre el culto exterior y corporal, según se dijo en el artículo precedente; pero la ley debía disminuir este culto que conducía a Cristo, el cual enseñó a los hombres a adorar a Dios *en espíritu y en verdad,* como se lee en Jn 4,23ss; luego no debieran darse muchos preceptos ceremoniales.

En cambio está lo que se dice en Os 8,12: *Escribí para él* (Israel) *las muchas palabras de mi ley,* y en Job 11,6: *Para descubrirte los secretos de la sabiduría y que su ley es múltiple.*

Solución. *Hay que decir:* Como queda dicho (q.96 a.1), la ley se da a todo un pueblo. Ahora bien, en un pueblo hay dos clases de hombres: unos inclinados al mal, que necesitan ser reprimidos por los preceptos de la ley, como se dijo antes (q.95 a.1), y otros inclinados al bien, sea por naturaleza, sea por educación y más por la gracia. Estos tales deben ser instruidos por los preceptos de la ley y estimulados a progresar en el bien. Pues para estas dos clases de personas convenía que los preceptos ceremoniales de la ley antigua fuesen numerosos. Había en aquel pueblo gentes inclinadas a la idolatría, y a éstos era preciso retraerlos de ella e inducirlos al culto de Dios por los preceptos ceremoniales. Y como las formas de la idolatría eran muchas, así era preciso instruirlos para corregir cada forma de idolatría y, a la vez, imponerles muchas cargas de preceptos cultuales, para que, agobiados por ellos, no se acordasen de vacar a la idolatría.

Para los inclinados al bien era también necesaria la multiplicidad de los preceptos ceremoniales, bien sea para que su mente se elevase a Dios por ellos de muchas maneras y con más frecuencia, bien porque el misterio de Cristo, que por estas ceremonias era figurado, trajo muy variados provechos al mundo y había en él mucho que considerar, y convenía que por diversas ceremonias fuese figurado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando lo que se ordena a un fin es suficiente para llevar a él, entonces basta para un fin una cosa sola, como basta una medicina cuando es eficaz para volver la salud, y entonces no hay por qué multiplicar las medicinas. Pero cuando, sea por la debilidad, sea por imperfección, lo que se destina a procurar el fin no basta, hay que multiplicarlo, como se aplican a un enfermo varios remedios cuando uno solo no basta para dar la salud. Las ceremonias de la vieja ley eran débiles e imperfectas para representar el excelentísimo misterio de Cristo y para sujetar la mente de los hombres a Dios; por lo cual dice el Apóstol en Heb 7,15s: *Por esto se anuncia la abrogación del precedente mandato, a causa de su ineficacia e inutilidad, pues la ley no llevó nada a la perfección.* Por lo cual fue preciso multiplicar las ceremonias.

2. *A la segunda hay que decir:* El sabio legislador debe permitir las transgresiones menores para evitar las mayores. Pues bien, para evitar la transgresión de la idolatría y del orgullo, que brotaría en el corazón de los judíos si cumpliesen todos los preceptos, no se retrajo Dios de dar muchos preceptos ceremoniales, aunque fácilmente tomasen ocasión de ellos para traspasarlos (cf. 2-2 q.10 a.11).

3. *A la tercera hay que decir:* La ley antigua en muchas cosas disminuyó el culto corporal, por cuanto estableció que no en todo lugar ni por cualesquiera personas se ofreciesen sacrificios, y muchas cosas de este género decretó para la disminución del culto exterior, como el mismo rabí Moisés de Egipto[c] dice[8].

7. *Etymol.* 1.2 c.10: ML 82,131; 1.5 c.3: ML 82,199.

8. *Doct. perplex.* p.3 c.32 (FR 325).

c Santo Tomás debió de pensar equivocadamente que Maimónides fue egipcio. Nació en Córdoba, España, el año 1135. No resultándole fácil vivir en Andalucía, emigró primero a Fez, en 1160, y después a Egipto el año 1165. Murió en Alejandría en 1204. Probablemente, el Aquinate sólo sabía que el ilustre judío cordobés había vivido y muerto en Egipto, desconociendo su origen español.

Sin embargo, era preciso no reducir tanto el culto corporal de Dios que los hombres se entregaran al culto de los demonios.

ARTÍCULO 4

¿Están bien divididas las ceremonias de la ley vieja en sacrificios, sacramentos, cosas sagradas y observancias?

In Col. 2 lect.4.

Objeciones por las que parece que las ceremonias de la ley vieja no están bien divididas en sacrificios, sacramentos, cosas sagradas y ceremonias[9].

1. Las ceremonias de la vieja ley figuraban a Cristo, pero esto sólo por los sacrificios, pues sólo por éstos era figurado el sacrificio de Cristo, que *se ofreció como oblación y hostia a Dios,* según se dice en Ef 5,2; luego sólo los sacrificios eran ceremoniales.

2. La vieja ley se ordenaba a la nueva; pero en la ley nueva el mismo sacrificio es el sacramento del altar. Luego en la ley vieja no debieron distinguirse los *sacramentos* de los sacrificios.

3. *Cosa sagrada* es la consagrada a Dios, y por esta razón el tabernáculo y los vasos sagrados se decían santificados. Pero todos los preceptos ceremoniales se ordenaban al culto de Dios, como queda dicho (a.1); luego todas las ceremonias son sagradas, y no debía reservarse para una sola parte este nombre.

4. Las *observancias* se dicen así del verbo *observar;* pero todos los preceptos de la ley debían ser observados, pues se dice en el Dt 8,11: *Guárdate bien de olvidar al Señor, tu Dios, dejando de observar sus mandamientos, sus leyes y sus preceptos, que hoy te prescribo yo.* Luego no deben ponerse las «observancias» como una parte de las ceremonias.

5. También las solemnidades se cuentan entre las ceremonias, por cuanto eran sombras de lo futuro, según se escribe en la epístola a los Colosenses, 2,16s. Igualmente, las oblaciones y los dones, como lo declara el Apóstol en Heb 9,9, los cuales, sin embargo, no están comprendidos en ninguno de los miembros indicados; luego no está bien hecha la división.

En cambio está el hecho de que en la vieja ley, cada uno de los antedichos miembros reciben el nombre de «ceremonias». Pues de los sacrificios se dice en Núm. 15,24: *Ofrece un becerro en sacrificio con sus libaciones, como piden las ceremonias.* Del «sacramento» del orden dice también el Levítico 7,35: *Esta es la unción de Aarón y de sus hijos, según las ceremonias.* De las «cosas sagradas» se dice en Éx 38,21: *Estos son los instrumentos del tabernáculo del testimonio, según las ceremonias de los levitas.* Por fin, de las «observancias» se dice en el 3 de los Reyes 9,6: *Si os rebelareis y no me siguiereis ni observareis las ceremonias que yo os he propuesto...*

Solución. *Hay que decir:* Según se dijo en los artículos 1 y 2, los preceptos ceremoniales versan sobre el culto divino, en el cual debemos considerar el culto mismo, los que lo ejercen y los instrumentos de que se sirven. El culto consiste en los sacrificios ofrecidos a Dios en testimonio de reverencia. Los instrumentos del culto pertenecen a las cosas sagradas, como el tabernáculo, los vasos y otras cosas tales. En los que ejercen el culto hay que considerar dos cosas: su iniciación en el culto divino, que se hace por la consagración del pueblo o de los ministros, y esto pertenece a los *sacramentos;* y el especial género de vida con que se deben distinguir de los que no están destinados al culto de Dios, y esto pertenece a las observancias, v.gr., los alimentos, vestidos, etc.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los sacrificios debían ofrecerse en determinados lugares y por determinadas personas, y todo esto pertenece al culto divino. Y así como los *sacrificios* significaban a Cristo inmolado, así los *sacramentos* y las *cosas sagradas* significaban los sacramentos de la ley nueva, y las *observancias,* la conducta del pueblo de la ley nueva, todas las cuales cosas pertenecen a Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* El sacrificio de la ley nueva, que es la Eucaristía, contiene al mismo Cristo, autor de la santificación. *El santificó al pueblo por su sangre,* según se dice en Heb 13,12. Por eso, este sacrificio es a la vez sacramento. Pero los sacrificios de la ley vieja no

9. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.4 d.1 c.6 (QR, II 748); c.4 (QR, II 746).

contenían a Cristo, sólo lo figuraban, y por esto no se llamaban sacramentos. Mas para significar éstos especialmente había en la ley vieja ciertos particulares sacramentos, figuras de la futura consagración, aunque también llevaban consigo algunos sacrificios.

3. *A la tercera hay que decir:* Los *sacrificios* y *sacramentos* eran también cosas sagradas; pero había también ciertas cosas sagradas que, sin ser sacrificios, estaban dedicadas al culto de Dios y que reciben como propio el nombre común de *cosas sagradas.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Las cosas que regulaban la conducta del pueblo que rendía culto a Dios, retenían el nombre común de «observancias», por cuanto no alcanzaban la santidad de los precedentes. No se llaman cosas «sagradas», porque no tienen relación inmediata con el culto de Dios, como el tabernáculo y los vasos; sin embargo, se llamaban «ceremoniales», por cierta relación con el culto para hacer idóneo al pueblo que rendía culto a Dios.

5. *A la quinta hay que decir:* Como los sacrificios se ofrecían en determinados lugares, así también en determinados tiempos. Por esto se cuentan también entre las cosas sagradas las solemnidades. Las oblaciones y los dones se computan entre los sacrificios, porque se ofrecían a Dios. Por eso dice el Apóstol en Heb 5,1: *Pues todo pontífice, tomado de entre los hombres, en favor de los hombres es instituido para las cosas que miran a Dios, para ofrecer ofrendas y sacrificios por los pecados.*

CUESTIÓN 102

Razón de los preceptos ceremoniales

Pasamos ahora a tratar de la causa o razón de los preceptos ceremoniales (cf. q.101 introd.). Sobre lo cual indagaremos estos seis puntos[a]:

1. ¿Tienen causa o razón de ser los preceptos ceremoniales?—2. ¿Tienen una razón literal o sólo figurativa?—3. Causa o razón de los sacrificios.—4. Razón de los sacramentos (a.4.5).—5. Razón de las ceremonias sagradas.—6. Razón de las observancias.

ARTÍCULO 1

¿Tienen causa o razón de ser los preceptos ceremoniales?[b]

Objeciones por las que parece que los preceptos ceremoniales no tienen causa o razón de ser.

1. Sobre aquello que se lee en Ef 2,15: *Anulando en su carne la ley de los mandamientos, formulada en decretos,* dice la *Glosa interlineal*[1]: *Anulando la vieja ley en lo que toca a las observaciones carnales, sustituyéndolas con los preceptos evangélicos, fundados en razón.* Pues, si las observancias de la vieja ley estuvieran fundadas en razón, sin motivo serían anuladas por otros decretos razonables de la ley nueva. Luego las observancias ceremoniales de la ley vieja no estaban fundadas en razón.

2. La ley vieja sucede a la ley natural. Pero en la ley natural hubo algún precepto que no tenía otra razón que probar la obediencia del hombre, como dice San Agustín[2] sobre la prohibición del árbol de la vida; luego también en la ley vieja debían darse algunos preceptos con que probar la obediencia del hombre, pero que de suyo no tenían razón ninguna.

3. Las obras del hombre se dicen morales en cuanto se ajustan a la razón. Si los preceptos ceremoniales tuvieran alguna razón, no se diferenciarían de los morales. Parece, pues, que los preceptos ceremoniales no tienen causa alguna, porque la razón del precepto se toma de alguna causa.

En cambio está lo que se dice en Sal 18,9: *Los preceptos del Señor son rectos, alegran el corazón; los mandatos del Señor son limpios, iluminan los ojos.* Pero los preceptos ceremoniales son preceptos de Dios; luego son rectos, lo que no serían si no tuvieran una causa razonable.

Solución. *Hay que decir: Del sabio es poner orden en las cosas,* según dice el Filósofo en I *Metaph.* [3] Lo que emana de la sabiduría divina debe estar ordenado, como dice el Apóstol en Rom 13,1. Pues para que las cosas estén ordenadas se requieren dos condiciones: la primera, que tiendan a su debido fin, que es el principio de todo orden en los casos prácticos; pues las cosas que suceden al acaso, sin la intención de lograr un fin, o que no se hacen con seriedad, sino por jugar,

1. *Glossa interl.* (VI 901); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,185. 2. *De Genesi ad litt.* 1.8 c.6: ML 34,377; c.13: ML 34,383. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 982a18): S. TH., lect.2.

---

a Aquí parece haber una anomalía. Según el prólogo, se estudiarán las causas de los sacramentos de la ley antigua en el a.4, reservando el estudio de las cosas santas para el a.5. Orden que después aparece invertido. Lo anunciado en el prólogo para el a.4 se trata en el a.5, y viceversa.

b Este artículo presupone lo dicho en el a.2 de la q.98, donde el Aquinate afirma el origen divino de la ley antigua, con lo que queda superado cualquier tipo o especie de dualismo. Aquí es rechazada la tesis de algunos talmudistas, según los cuales, en la Torah, habría preceptos imposibles de explicar.

las decimos desordenadas. La segunda, que haya proporción entre el fin y lo que a él se ordena; de donde se sigue que la razón de los medios se toma del fin, como la razón de la disposición de la sierra se toma de la acción de serrar, según se dice en II *Phys.*[4] Ahora bien, es manifiesto que los preceptos ceremoniales, igual que los demás preceptos de la ley, han sido establecidos por la sabiduría divina; por lo cual se dice en Dt 4,6: *Esta es vuestra sabiduría y vuestra inteligencia ante las naciones.* Por esto es necesario decir que los preceptos ceremoniales están ordenados a un fin, del cual podemos asignar sus causas razonables.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se puede decir que las observancias de la ley antigua carecen de razón, puesto que, consideradas en su misma naturaleza, no la tienen; por ejemplo, que un vestido no sea compuesto de lana y de lino. Sin embargo, pueden tener razón en orden a otra cosa, esto es, a que por este precepto se figura alguna cosa o se excluye una superstición. En cambio, los preceptos de la ley nueva sobre la fe y el amor son razonables por la naturaleza misma de sus actos.

2. *A la segunda hay que decir:* La prohibición del árbol de la ciencia del bien y del mal no tuvo por causa que el árbol fuese de su naturaleza malo, sino que su prohibición estaba motivada por razón de un fin, a saber, por algo que en él se figuraba: y así también los demás preceptos ceremoniales tienen su razón de ser en que se ordenan a otra cosa.

3. *A la tercera hay que decir:* Los preceptos morales tienen en sí mismos causas racionales, como el *no matar, no hurtar;* pero los preceptos ceremoniales tienen sus causas razonables en estar ordenados a otra cosa.

ARTÍCULO 2

Los preceptos ceremoniales, ¿tienen razón de ser literal o sólo figurativa?

In Rom. 4 lect.2.

Objeciones por las que parece que los preceptos ceremoniales no tienen causa literal, sino sólo figurativa.

1. De los preceptos ceremoniales, los principales eran la circuncisión y la inmolación del cordero pascual; y ninguna de estas dos tenían sino causa figurativa, pues uno y otro fueron dados como señal. En efecto, se dice en Gén 17,11: *Circuncidaréis la carne de vuestro prepucio, para que sea señal de alianza entre mí y vosotros.* Y de la celebración de la Pascua se dice en Éx 13,9: *Será como señal en tu mano y como recuerdo ante tus ojos.* Luego mucho menos los otros preceptos ceremoniales tendrán otra causa que la figurativa.

2. El efecto ha de ser proporcionado a su causa; pero todos los preceptos ceremoniales son figurativos, según se dijo en la cuestión precedente; luego no tienen más que causa figurativa.

3. Lo que es indiferente para ser de uno u otro modo no parece que tiene causa literal; pero hay cosas en estos preceptos en que no parece que haya motivo para que se hagan de esta o de la otra manera; v.gr., el número de los animales que se han de ofrecer, y otras circunstancias particulares como éstas: luego los preceptos de la ley vieja no tienen razón literal.

En cambio, los preceptos ceremoniales figuraban a Cristo, como también la historia del Antiguo Testamento, pues se dice en 1 Cor 10,11 que *todas las cosas les pasaban en figura.* Pero en la historia del Antiguo Testamento, fuera de su sentido místico o figurativo, tenían un sentido literal; luego también los preceptos ceremoniales, fuera de sus causas figurativas, tenían causas literales.

Solución. *Hay que decir:* Como se expuso en el artículo precedente, la razón de las cosas que se ordenan a un fin es preciso tomarlas del mismo fin. El de los preceptos ceremoniales es doble, porque primeramente se ordenaban al culto de Dios en aquel tiempo, y luego, a figurar a Cristo. Igual las palabras de los profetas, que de tal manera respondían a los tiempos presentes, que también figuraban los futuros, como dice San Jerónimo en *Super Osee* 1,3[5]. Así pues, las razones de los preceptos ceremoniales de la ley vieja se pueden tomar de dos maneras: una, por la razón del culto divino que debía observarse en

4. ARISTÓTELES, c.9 n.2.6 (BK 200a10; b5): S. TH., lect.15. 5. L.5 super 1,3: ML 25,364.

aquel tiempo. Estas razones son literales, que miran a evitar el culto de los ídolos, a recordar los beneficios de Dios, a expresar la excelencia divina o a designar las disposiciones de la mente que entonces se requerían en los adoradores de Dios. De otro modo se pueden asignar las razones de estos preceptos como ordenados a figurar a Cristo, y así tienen razones figurativas o místicas, sea que se tomen del mismo Cristo y de su Iglesia, lo que pertenece al sentido alegórico, sea que digan relación a las costumbres del pueblo cristiano, y es el sentido moral, sea que miren al estado de la gloria futura, en que nos introduce Cristo, y es el sentido anagógico.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El sentido de la locución metafórica en las Escrituras es literal, porque las palabras se profieren para expresar ese sentido, y, de la misma suerte, la significación de las ceremonias de la ley son conmemorativas de los beneficios divinos, por lo cual fueron instituidos, o de otros casos semejantes pertenecientes al Estado del pueblo antiguo, y todo esto no trasciende el orden de las causas literales. Por consiguiente, el señalar como causa de la Pascua el ser señal de la liberación de Egipto y de la circuncisión, pacto que Dios hizo con Abrahán, todo esto pertenece a las causas literales.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa razón valdría si los preceptos ceremoniales hubieran sido dados sólo para figurar a Cristo y no para honrar a Dios, según convenía en aquel tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como de las leyes humanas se dijo atrás (q.96 a.1.6) que tienen una razón general, mas no particular, antes en esto dependen de la voluntad de los legisladores; así muchas determinaciones particulares de las ceremonias de la ley vieja no tienen causa literal, sino sólo figurativa. Pero en general tienen su causa literal.

ARTÍCULO 3

¿Es posible asignar conveniente razón de las ceremonias tocantes a los sacrificios?

In Is. 1; *In Io.* 1 lect.14; *In Psalm.* ps.39.

Objeciones por las que parece que no se pueden asignar convenientes razones de las ceremonias referentes a los sacrificios (Lev *passim).*

1. Las cosas que se ofrecían en sacrificio eran las que el hombre necesita para sustentar su vida, como ciertos animales y panes; pero Dios no necesita de tal sustento, según se dice en Sal 49,13: *¿Acaso como yo la carne de los toros o bebo la sangre de los machos cabríos?* Luego sin razón se ofrecían a Dios tales sacrificios.

2. En los sacrificios divinos sólo se ofrecían tres especies de cuadrúpedos, a saber, el buey, la oveja y la cabra; de las aves, la tórtola y la paloma, y en casos especiales, v.gr., en el sacrificio para la purificación del leproso, los gorriones. Pero hay otros animales más nobles que éstos. Y como a Dios se debe ofrendar lo mejor de todo, parece que no sólo de estas cosas se habían de ofrecer sacrificios a Dios.

3. El hombre recibió de Dios el dominio de los peces, lo mismo que el de los volátiles y de las fieras; luego sin razón los peces son excluidos de los sacrificios.

4. Se prescribía ofrecer indiferentemente tórtolas o palomas; pues, como prescribía ofrecer los *pichones,* también se debían sacrificar los tortolinos.

5. Dios es el autor de la vida de los hombres y de los animales, como se ve por Gén 1,20. La muerte se opone a la vida; luego debieran ofrecerse a Dios no animales muertos, sino vivos, y más desde que el Apóstol exhorta en Rom 12,1 *a ofrecer nuestros cuerpos como hostia viva, santa y grata a Dios.*

6. Puesto que no se ofrecían en sacrificio a Dios sino los animales muertos, no había por qué atender a la manera de su muerte; sin razón, pues, se determina el modo de la inmolación, sobre todo de las aves, como se ve en Lev 1,15ss.

7. Todo defecto de los animales es principio de corrupción y de muerte; pues, si se ofrecían a Dios animales muertos, no había por qué excluir de la oblación los imperfectos; v. gr., los cojos, o los ciegos, o los defectuosos por otro capítulo.

8. Los que ofrecían las víctimas debían participar de ellas, según la sentencia del Apóstol en 1 Cor 10,18: *¿No participan del altar los que comen de las víctimas?* Luego sin razón se sustraen a los

oferentes algunas porciones de las víctimas, v.gr., la sangre, la grasa, el pecho y la paletilla derecha.

9. Como se ofrecían a Dios holocaustos, también se ofrecían víctimas pacíficas y víctimas por el pecado; pero no se ofrecían a Dios holocaustos de animales hembras, siendo así que se ofrecían tanto de los cuadrúpedos como de las aves; luego sin razón se ofrecían hembras en los sacrificios pacíficos y por el pecado, y se excluían las aves de los sacrificios pacíficos.

10. Todas las víctimas pacíficas parecen ser del mismo género; luego no debió hacerse esta diferencia: que las carnes de unos sacrificios pudieran comerse al día siguiente y otras no, como se manda en Lev 7,15ss.

11. Todos los pecados convienen en apartar de Dios; luego por todos los pecados debía ofrecerse el mismo género de sacrificios para alcanzar la reconciliación con Dios.

12. Todos los animales que se ofrecían en sacrificio, se ofrecían de un mismo modo, es decir, muertos; no parece haber razón para la diversidad de modos de oblación con que los productos de la tierra se ofrecían. Ahora bien, se ofrecían ya las espigas, ya la harina, ya el pan cocido en el horno, en la sartén o en la parrilla.

13. Todo cuanto recibimos para satisfacción de nuestras necesidades, hemos de reconocer que nos viene de Dios; luego sin motivo, fuera de los animales, se ofrecían sólo estos productos: pan, vino, aceite, incienso y sal.

14. Los sacrificios corporales expresan el sacrificio interior del corazón, por el que el hombre ofrece a Dios su propio espíritu; pero en este sacrificio interior hay más de dulce, representado por la miel, que de amargo, que representa la sal, según se dice en Eclo 24,27: *Mi espíritu es más suave que la miel.* Luego sin motivo se prohíbe en el Levítico añadir al sacrificio la miel y el fermento, que hace el pan sabroso, y se manda poner sal, que es picante, e incienso, que tiene sabor amargo. Por esto parece que cuanto se prescribe sobre las ceremonias de los sacrificios no tiene causa razonable.

En cambio está lo que se dice en Lev 1,13: *Y todo lo ofrecido lo quemará el sacerdote sobre el altar. Es un holocausto y suave olor al Señor.* Pero, según se dice en Sab 7,28, *Dios no ama a nadie sino al que mora con la sabiduría;* de donde se sigue que cuanto es acepto a Dios, va informado por la sabiduría. Luego aquellas ceremonias de los sacrificios estaban informadas por la sabiduría y tenían causas razonables.

Solución. *Hay que decir:* Según vimos en el artículo precedente, las ceremonias de la ley antigua tienen dos causas: una literal, según la cual se ordenaban al culto de Dios, y otra figurativa o mística, en orden a figurar a Cristo. Por una y otra parte se pueden asignar las causas convenientes de las ceremonias que afectan a los sacrificios[c]. En cuanto ordenados al culto divino, la razón de los sacrificios era doble: la primera mira los sacrificios como expresión de la elevación de la mente a Dios, elevación que el oferente avivaba con el mismo sacrificio. A esta recta ordenación de la mente a Dios pertenece que el hombre reconozca que cuanto tiene proviene de Dios como de su primer principio y lo ordene a Él como a su último fin. Esto se expresa por las oblaciones y sacrificios que el hombre ofrecía a honor de Dios de las cosas que posee, en reconocimiento de que las posee de Él. Esto concuerda con lo que dice David en 1 Par 29,14: *Tuyas son todas las cosas, y lo que de tu mano hemos recibido te lo hemos dado.* De manera que con las oblaciones y sacrificios protestaba el hombre que Dios era el primer principio de la creación de las cosas y el fin último a quien había de referirlas.

Y porque pertenece a la recta ordenación de la mente a Dios que la mente humana no reconozca otro primer autor de las cosas fuera de Dios ni ponga en otro alguno su fin, por eso se prohibía en la ley ofrecer sacrificios a otro que a Dios, según lo que se dice en Éx 22,20: *El que inmola a los dioses, fuera de Dios*

c Con la introducción del sentido *literal,* el Aquinate sienta las bases del realismo histórico del Antiguo Testamento. Con la introducción de los diversos sentidos *figurativos,* destaca la ordenación de la ley antigua a la ley nueva, cuya plenitud es Cristo. En esta distinción de sentidos está la clave para entender racionalmente todo el tratado de la ley antigua con relación a la ley nueva.

solo, será castigado con la muerte. De aquí puede señalarse otra causa de los sacrificios, a saber, que por ellos se retraían los hombres de sacrificar a los ídolos. Por esto, los preceptos sobre los sacrificios no fueron dados al pueblo hebreo sino después que mostró su propensión a la idolatría adorando al becerro fundido, como si estos sacrificios hubieran sido instituidos para que el pueblo, inclinado a ellos, los ofreciera a Dios y no a los ídolos. De aquí lo que dice Dios por Jer 7,22: *No hablé a vuestros padres y no les mandé nada tocante a los holocaustos y a las víctimas el día que los saqué de la tierra de Egipto.*

Entre todos los beneficios que hizo Dios al género humano después de su caída en el pecado, descuella la donación de su propio Hijo, por lo que se dice en Jn 3,16: *Así amó Dios al mundo, que le dio a su unigénito Hijo, para que todo el que crea en Él, no perezca, sino alcance la vida eterna.* Y así, el principal sacrificio fue el del mismo Cristo, que *se ofreció a sí mismo a Dios en olor suave,* como se dice en Ef 5,2. Todos los sacrificios de la ley antigua se ofrecían para figurar este singular y principal sacrificio, como lo perfecto por lo imperfecto. Conforme a esto, dice el Apóstol en Heb 10,11s: *El sacerdote de la antigua ley ofrecía muchas veces las mismas víctimas ineficaces para quitar los pecados; Cristo, en cambio, se ofreció por los pecados una vez para siempre.* Y por cuanto de lo figurado se toma la razón de la figura, por eso del verdadero sacrificio de Cristo se toman las razones figurativas de los sacrificios de la antigua ley.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No quería Dios que estos sacrificios se le ofrecieran por amor de las cosas ofrecidas, como si de ellas necesitase; por lo cual se dice en Is 1,11: *Harto estoy de holocaustos de carneros, del sebo de vuestros bueyes cebados; no quiero sangre de toros, ni de ovejas, ni de machos cabríos.* Lo que Dios pretendía con estas ofrendas era, según se dijo antes (sol.), excluir la idolatría, expresar la debida ordenación de la mente humana a Dios y también figurar el misterio de la redención humana por Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* Había razones de conveniencia universal por las que se ofrecían a Dios estos animales. La primera era desterrar la idolatría, pues los gentiles ofrecían a sus dioses todos los otros animales o de ellos se servían para sus maleficios; en cambio, estos animales eran abominables para los egipcios, con quienes habían tenido largo trato los hebreos, y no los ofrecían a sus dioses, según se dice en Éx 8,26: *Las abominaciones de los egipcios es lo que debemos inmolar al Señor, nuestro Dios.* Los egipcios, en cambio, rendían culto a las ovejas, veneraban a los machos cabríos, bajo cuya figura se les aparecían los demonios; y los bueyes, aparte de emplearlos en la agricultura, los contaban entre los seres sagrados.

Otra conveniencia era la ordenación de la mente a Dios por una doble causa: primero, porque por estos animales principalmente se sustenta la vida humana; son, además, limpísimos y usan de alimento limpio, a diferencia de los animales salvajes, que no pueden ser el alimento ordinario del hombre, y los mismos domésticos, como el puerco y la gallina, se alimentan de cosas inmundas, y no era razonable ofrecer a Dios cosa que no fuese limpia. Las aves que se le ofrecían abundaban en la tierra prometida. Segundo, porque con la inmolación de estos animales se significaba la pureza de la mente; pues, como dice la *Glosa* sobre el Levítico[6]: *Ofrecemos el becerro cuando vencemos la soberbia de la carne; el cordero, cuando corregimos los movimientos contrarios a la razón; el cabrito, cuando subyugamos la lascivia; la paloma, cuando nos conducimos con sencillez; la tórtola, cuando guardamos la castidad; los panes ácimos, cuando obramos con sinceridad.* Y es bien evidente que la paloma simboliza la castidad y la sencillez.

Tercera razón de conveniencia era que estos animales ofrecidos eran figura de Cristo, pues en la misma *Glosa* se dice[7]: *Cristo es ofrecido en el becerro por la virtud de la cruz; en el cordero, por la inocencia; en el carnero, por el principado; en el macho cabrío, por la semejanza de la carne de pecado; en la tórtola y la paloma se significa*

6. *Glossa ordin.* super Lev. c.1 prol. (I 214B); SAN ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test.* in Lev. c.1: ML 83,321. 7. *Glossa ordin.* super Lev. c.1 prol. (I 214B); SAN ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test.* in Lev. c.1: ML 83,321.

la unión de las dos naturalezas, o la castidad en la tórtola y en la paloma la caridad; y *en la flor de harina, la aspersión de los creyentes con el agua bautismal.*

3. *A la tercera hay que decir;* Los peces que viven en el agua están más alejados del hombre que los otros animales, que, como el hombre, viven en el aire. Además, que los peces mueren en cuanto se los saca del agua, y así no podían ser ofrecidos en el templo como los otros animales.

4. *A la cuarta hay que decir:* De las tórtolas son preferibles las mayores a las pequeñas; al contrario que en las palomas; por eso dice rabí Moisés[8] que se manda ofrecer las tórtolas y los pichones porque a Dios se debe ofrecer lo mejor de todo.

5. *A la quinta hay que decir:* Se mataban los animales ofrecidos en sacrificio porque así es como los consume el hombre, y así fueron dados por Dios al hombre para su alimento. Por esto también se quemaban al fuego, porque así suele comerlos el hombre.

Asimismo, por la muerte de los animales se significaba la destrucción de los pecados y que el hombre era digno de muerte por sus pecados, como si los animales fueran muertos en lugar de los hombres, significando la expiación de los pecados.

También se significaba en la muerte de los animales la muerte de Cristo.

6. *A la sexta hay que decir:* El modo especial de matar los animales inmolados lo determina la ley para excluir otros modos de inmolación usados por los idólatras. O también, según dice rabí Moisés[9]: *la ley eligió aquel modo de muerte que menos hace sufrir a los animales,* excluyendo con esto la dureza con los que ofrecen y el deterioro de los animales muertos.

7. *A la séptima hay que decir:* Los animales defectuosos suelen ser tenidos en poco entre los hombres, y por eso se prohibía ofrecerlos a Dios. Por esta misma causa se prohibía (Dt 23,18) presentar como ofrenda a Dios *la merced de una meretriz y el precio de un perro* (de un prostituto). Por la misma causa no se ofrecían animales antes del séptimo día, porque tales animales eran mirados como abortivos a causa de su inconsistencia y ternura.

8. *A la octava hay que decir:* Los sacrificios eran de tres géneros: el *holocausto* o *totalmente quemado,* porque toda la víctima era quemada en honor de Dios. Tales sacrificios se ofrecían especialmente en reverencia de la majestad divina y por amor de su bondad. Correspondía al estado de perfección, que consiste en el cumplimiento de los consejos. Se quemaba todo el animal, que, reducido a humo, subía al cielo para significar que el hombre todo y todas sus cosas están sujetos al dominio de Dios y todas deben serle ofrecidas.

Otro es el *sacrificio por el pecado,* que se ofrecía para obtener la remisión de los pecados y corresponde al estado de los penitentes por la satisfacción de sus pecados. En este sacrificio se dividía la víctima en dos partes, de las que una era quemada, otra se reservaba para el sacerdote a fin de significar que la expiación de los pecados la realiza Dios por ministerio de los sacerdotes. Sólo cuando se ofrecía el sacrificio por los pecados del pueblo todo o del sacerdote, se quemaba la víctima entera, pues no debía apropiarse el sacerdote lo que se ofrecía por sus propios pecados, para que no quedase en él cosa de pecado y porque eso no sería satisfacción por el pecado. Si la víctima se distribuyese a aquellos por cuyos pecados se ofrecía, sería igual que si no se ofreciese.

El tercer género de sacrificio se llamaba *hostia pacífica,* la cual se ofrecía a Dios, sea en acción de gracias, sea por la salud o prosperidad de los oferentes, sea por razón de un beneficio que se esperaba o que ya se había recibido, y conviene al estado de los que van aprovechando en el cumplimiento de los mandamientos de Dios. En estos sacrificios se dividía la víctima en tres partes; la una se quemaba en honor de Dios; la segunda se atribuía a los sacerdotes, y la tercera era de los oferentes, para significar que la salud del hombre procede de Dios bajo la dirección de sus ministros y con la cooperación de los mismos hombres que obtienen la salud.

Y la regla general era que ni la sangre ni la grasa se distribuían al sacerdote o a

8. *Doct. perplex.* p.3 c.46 (FR 360). 9. *Doct. perplex.* p.3 c.28 (FR 371).

los oferentes, porque la sangre era derramada al pie del altar, y la grasa era quemada al fuego. La primera razón de esto era excluir la idolatría, pues los gentiles bebían la sangre de las víctimas y comían sus grasas, según lo que se dice en Dt 32,38: *Los que comían las grasas de sus víctimas y bebían el vino de sus libaciones.* La segunda razón era servir de regla de la vida humana, y así se prohibía comer la sangre para inspirar horror al derramamiento de la sangre humana; por lo cual se dice en Gén 9,4ss: *No comeréis carne con sangre, pues yo demandaré vuestra sangre de mano de cualquier viviente, como la demandaré de mano del hombre extraño o deudo.* La comida de las grasas se prohibía para evitar la lascivia; por donde se dice en Ez 34,3: *Matabais el ganado gordo.* La tercera razón es la reverencia divina, pues la sangre es sumamente necesaria para la vida; por lo cual se dice que el alma está en la sangre (Lev 17,11-14). La grasa indica la abundancia de aumento. De esta manera, para mostrar que de Dios procede la vida y todos los bienes, se derrama la sangre y se quema la grasa en honor de Dios. Una cuarta razón es la de figurar la efusión de la sangre de Cristo y la abundancia de su caridad, por la cual se ofreció a Dios por nosotros.

De las hostias pacíficas se concedía al sacerdote el pecho y la paletilla derecha, para excluir cierta especie de adivinación llamada «espatulomancia», porque pretendían adivinar por el omóplato de los animales y por los huesos del pecho, todo lo cual se sustraía por eso a los oferentes. Por aquí se significaba también cuan necesaria era al sacerdote la sabiduría del corazón para instruir al pueblo, significado en el pecho, que cubre el corazón, y asimismo la fortaleza para soportar los defectos, significada por el brazo derecho.

9. *A la novena hay que decir:* El holocausto era el más perfecto de los sacrificios, y por eso no se ofrecía en él sino animal macho: la hembra es animal imperfecto. La ofrenda de las tórtolas y palomas se admitía en atención a la pobreza de los oferentes que no podían ofrecer animales mayores. Y porque las hostias pacíficas se ofrecían libremente, y nadie era obligado a ofrecerlas, por esto estas aves no se ofrecían entre las hostias pacíficas, sino entre los holocaustos y hostias por el pecado, que a veces era preciso ofrecer. Estas aves, a causa de la altura de su vuelo, simbolizan la perfección de los holocaustos, y también las hostias por el pecado, porque su canto es un gemido.

10. *A la décima hay que decir:* Entre todos los sacrificios, el principal era el holocausto en el que era consumido todo en honor de Dios y nada de él se comía. El segundo lugar lo obtenía la hostia por el pecado, que era comido por solos los sacerdotes en el atrio y el mismo día del sacrificio. El tercer lugar, la hostia pacífica en acción de gracias, que se debía comer el mismo día, pero en toda Jerusalén. El cuarto lugar lo tenía la hostia pacífica por voto, cuyas carnes podían comerse aun al día siguiente. La razón de este orden es porque la máxima obligación del hombre con Dios radica en la majestad divina; la segunda dimana de la ofensa cometida; la tercera se funda en los beneficios recibidos, y la cuarta, en los que se espera recibir.

11. *A la undécima hay que decir:* Se agravan los pecados por la condición del pecador, según antes dijimos, y por esto una era la víctima preceptuada por el pecado del sacerdote o de un príncipe; otra la que se mandaba por una persona privada. Conviene advertir que, según dice rabí Moisés[10], *cuanto más grave era el pecado, tanto más vil era la víctima que por él se ofrecía. Y así se ofrecía una cabra, que es el más vil de todos los animales, por el pecado de idolatría, que es el más grave de los pecados; por la ignorancia del sacerdote debía ofrecerse un becerro, y un macho cabrío por la negligencia de un príncipe.*

12. *A la duodécima hay que decir:* Mirando la ley a proveer a la pobreza de los oferentes, dispuso que quien no pudiera ofrecer un cuadrúpedo, a lo menos ofreciera un ave; y el que ni esto podía, ofreciese un pan; y si ni aun esto tenía, un poco de harina o unas espigas.

La causa figurativa era que el pan significaba a Cristo, el *pan vivo,* según se lee en Jn 6,41.51, el cual estaba como en la espiga, en la fe de los patriarcas durante la ley natural; y era como la flor

10. *Doct. perplex.* p.3 c.46 (FR 363).

de harina conservada en la doctrina de la Ley y de los Profetas; y era el pan amasado después de tomada carne humana, como pan cocido al fuego, esto es, formado por el Espíritu Santo en el horno del seno virginal; como pan cocido en la sartén por los trabajos que en este mundo soportó, y por los de la cruz, como quemado en las parrillas.

13. *A la decimotercera hay que decir:* Los productos de la tierra usados por el hombre, o son para su comida, y de éstos se ofrecía el pan; o para bebida, y de éstos se ofrecía el vino; o son para condimento, y de ellos se ofrecía el aceite y la sal; o son para medicina, y de éstos se ofrecía el incienso, que es aromático y estimulante.

Por el pan era figurada la carne de Cristo; por el vino, su sangre, por la que fuimos redimidos; el aceite figura la gracia de Cristo; la sal, la ciencia, y el incienso, la oración.

14. *A la decimocuarta hay que decir:* No se ofrecía la miel en los sacrificios, porque acostumbraban a ofrecerla en los sacrificios de los ídolos; y también para excluir todo dulzor carnal y voluptuosidad en quienes querían ofrecer sacrificios a Dios. El fermento no se ofrecía, para excluir la corrupción y, tal vez, porque acostumbraban a ofrecerlo en los sacrificios de los ídolos.

Pero se ofrecía la sal, que impide la corrupción y la podredumbre, pues los sacrificios de Dios deben ser incorruptos; y asimismo porque la sal significa la discreción de la sabiduría o la mortificación de la carne.

El incienso se ofrecía a Dios para designar la devoción de la mente, necesaria en los oferentes, y también el olor de la buena fama, pues el incienso es graso y oloroso. Y porque el sacrificio de los celos no procedía de devoción, sino más bien de suspicacia; por esto en él no se ofrecía incienso (Núm 5,15)[d].

ARTÍCULO 4

¿Se puede asignar razón suficiente para las ceremonias pertinentes a las cosas sagradas?[e]

In Col. 2 lect.4; *In Hebr.* 9 lect.1.

Objeciones por las que parece que no se puede asignar razón suficiente para las ceremonias de la ley vieja tocantes a las cosas sagradas.

1. Dice San Pablo en Act 17,24: *Dios, Hacedor del cielo y de la tierra y de cuanto en ellos hay, siendo dueño del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por manos de hombre.* Luego sin razón se estableció en la antigua ley un tabernáculo y un templo destinados al culto de Dios.

2. El estado de la ley vieja no fue cambiado sino por Cristo; ahora bien, el tabernáculo correspondía al estado de la antigua ley; luego no debió desaparecer por la edificación del templo.

3. La ley divina debe inducir los hombres al culto divino, a cuyo aumento contribuye la multiplicación de los altares y de los templos, como se ve en la ley nueva; luego parece que en la ley vieja no debió haber un solo templo o un solo tabernáculo, sino muchos.

4. El tabernáculo, o el templo, estaba destinado al culto de Dios; pero en Dios, sobre todo, se deben honrar su unidad y su simplicidad; luego no parece razonable que el tabernáculo o el templo estuviesen divididos por diversos velos.

5. El poder del primer Motor, que es Dios, se deja notar primero en oriente, donde empieza el primer movimiento; pero el tabernáculo fue instituido para la adoración de Dios; luego debía estar vuelto hacia el oriente más bien que hacia el occidente.

d Esta es la serie más larga de dificultades respondidas en un artículo de la *Suma.* En las respuestas, el Aquinate ha intentado razonar de alguna manera todos los ritos de la ley antigua, tomando como guía a Maimónides.

e Durante el siglo XII, se había despertado gran interés por sacar lecciones espirituales de todos los detalles relativos al templo, el arco y el tabernáculo. El Éxodo dedica nada menos que 13 capítulos a la descripción y construcción del tabernáculo (Éx 25-31; 35,4). En la ley nueva quedó abolido todo aquel aparato ritualístico, pero los autores cristianos no han cesado de hacer interpretaciones referidas a Cristo y a toda la economía de la ley nueva. La clave de estas interpretaciones figurativas de Cristo está en la carta a los Hebreos y las *Quaestiones in Heptateuchum* de San Agustín (PL 34,547-824). Santo Tomás esclarece de forma magistral, en este denso artículo, las virtualidades cristológicas presuntamente prefiguradas en los preceptos ceremoniales del templo.

6. Mandó Dios en Éx 20,4 que *no hicieran imágenes talladas ni semejanza alguna;* luego no estuvo bien poner las imágenes talladas de los querubines en el tabernáculo. Tampoco parece que había razón para colocar en el tabernáculo el arca, y el propiciatorio, y el candelero, y la mesa, y el doble altar.

7. En Éx 20,24 mandó Dios que *hiciesen altar de tierra* y, además (v.26) que *no subiesen por gradas al altar;* luego no estuvo bien mandado después fabricar un altar de madera, cubrirlo de oro y bronce, y de tanta altura que fuesen necesarias gradas para subir a él. En efecto, se dice en Éx 27,1ss: *Harás un altar de madera de acacia, de cinco codos de largo y cinco de ancho y tres codos de alto, y le revestirás de bronce.* Y en Éx 30,1: *Harás también un altar para quemar el incienso. Lo harás de madera de acacia y lo revestirás de oro puro.*

8. Nada debe haber superfluo en las obras de Dios, pues tampoco se encuentra nada superfluo en las obras de la naturaleza. Ahora bien, para un tabernáculo o para una casa basta una sola cubierta; luego no estuvo bien que al tabernáculo le pusieran varias cubiertas, a saber, una de cortinas de hilo torzal de lino fino, otra de lana, otra de pieles de carnero teñidas de escarlata, y otra de pieles de tejón.

9. La consagración exterior significa la santidad interior, cuyo sujeto es el alma; luego no había por qué consagrar el tabernáculo y sus muebles, que eran cosas inanimadas.

10. Se dice en Sal 33,2: *Yo bendeciré siempre al Señor; su alabanza estará siempre en mi boca.* Sin embargo, se establecieron solemnidades para alabar a Dios; luego no parece conveniente que se estableciesen determinados días para celebrar estas solemnidades. En suma, que no parece que las ceremonias de las cosas sagradas tengan causas razonables.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Heb 8,4s: *Estos sacerdotes sirven en un santuario que es imagen y sombra del celestial, según que fue revelado a Moisés cuando se disponía a ejecutar el tabernáculo: Mira, se le dijo, y hazlo todo según el modelo que te ha sido mostrado en el monte.* Pero es muy razonable lo que representa la imagen de las cosas celestiales; luego las ceremonias de las cosas sagradas tienen causa razonable.

Solución. *Hay que decir:* Todo el culto exterior de Dios principalmente se ordena a despertar en los hombres la reverencia hacia Dios[11]. Pues es ésta la condición humana: que haga menos aprecio de las cosas comunes, que no se distinguen de las demás, y, al contrario, tengan en mayor respeto y reverencia las que, por alguna excelencia, se distinguen de las otras. De donde vino la costumbre de que los reyes y príncipes, a quienes compete vivir rodeados de la reverencia de sus súbditos, vistan más preciosos vestidos y habiten más amplias y suntuosas moradas. Por esta misma razón fue conveniente que se consagrasen al culto de Dios algunos tiempos especiales, y un especial tabernáculo, especiales vasos y especiales ministros, para inducir a los hombres a mayor reverencia de Dios[f].

Asimismo como ya dijimos (a.2; q.100 a. 12; q.101 a.2), el estado de la antigua ley fue instituido para figurar el misterio de Cristo. Ahora bien, sólo una cosa concreta puede figurar otra y representar su semejanza, y por eso fue preciso establecer algunas observancias especiales tocantes al culto de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dos cosas es preciso considerar en el culto divino, a saber, Dios, que es adorado, y los hombres, que lo adoran. Cuanto a Dios, que es adorado, no puede ser encerrado en espacio alguno material, y, por tanto, no fue necesario que, por él, se fabricase tabernáculo o templo alguno. Pero los hombres, adoradores de Dios, son corporales, y exigían la fábrica de un tabernáculo o templo para el culto divino por dos motivos. Primero, para que los que se llegasen a este lugar lo hiciesen con mayor reverencia pensando que aquel lugar estaba destinado para adorar a Dios. Segundo, a fin de que, con la dis-

11. Sobre el argumento que sigue, cf. MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.45 (FR 355).

---

f Para mayor abundancia de detalles por parte del autor, véase sus comentarlos *Ad Colos.* c.2 lect.2 y *Ad Hebr.* c.1 lect.3; c.13 lect.15; *In Joan,* c.6 lect.4.

posición misma de tal templo o tabernáculo, se significase algo tocante a la excelencia de la divinidad o de la humanidad de Jesucristo.

Esto es lo que significó Salomón cuando dijo en 3 Re 8,27: *Si los cielos y los cielos de los cielos no son capaces de contenerle, ¡cuánto menos esta casa que yo he edificado!* Y luego añade: *Que estén abiertos tus ojos noche y día sobre este lugar, del que has dicho: En él estará mi nombre, y oye la oración de tu siervo y de tu pueblo Israel.* De donde se manifiesta que la casa del santuario no fue edificada con la intención de encerrar en ella a Dios como morador de aquel lugar, sino para que *el nombre de Dios habitase allí,* es decir, para que la noticia de Dios se hiciera allí manifiesta mediante las cosas que allí se hacían o decían, y, por la reverencia del lugar, las oraciones se hicieran más dignas de ser oídas a causa de la mayor devoción de los que oraban.

2. *A la segunda hay que decir:* El estado de la ley antigua no se mudó antes de Cristo en cuanto al cumplimiento de la ley, que sólo fue realizado por Cristo; pero sí se mudó en cuanto a la condición del pueblo que vivía bajo la ley. Pues primeramente peregrinó el pueblo por el desierto sin morada fija; luego sostuvo diversas guerras con las naciones circunvecinas, hasta que por fin, en la época de David y Salomón, logró el pueblo un estado tranquilo. Y fue entonces cuando fue edificado el templo en el sitio que por divina inspiración había designado Abrahán como propio para inmolar. Pues se dice en Gén 22,2 que el Señor mandó a Abrahán que *le ofreciese su hijo en holocausto sobre uno de los montes que le mostraría,* y luego (v.14) dice que *fue llamado aquel lugar «El Señor ve»* (indicando que, según la previsión de Dios, había sido elegido aquel sitio para el culto divino). Por esto se dice en Dt 12,5ss: *Vendréis al lugar que eligióse el Señor, vuestro Dios, y ofreceréis vuestros holocaustos y víctimas.*

Ni convenía que aquel lugar fuera designado para la edificación del templo antes del tiempo predicho, por tres razones que aduce rabí Moisés[12]. La primera, para que los gentiles no se apropiasen el lugar; la segunda, para que no lo destruyesen; y la tercera, para que no lo pretendiesen en heredad todas las tribus y nacieran de aquí pleitos y contiendas. Por esto tampoco fue edificado el templo hasta que tuvieron rey que reprimiera estas contiendas. En los tiempos anteriores tenían para el culto de Dios un tabernáculo transportable por diversos lugares, lo que indicaba que no existía un lugar determinado para el culto divino. Tal es la razón literal de la diversidad entre el tabernáculo y el templo.

La razón figurativa puede ser que, por estas dos cosas, se señalaba el doble estado. Por el tabernáculo, mudable, se significaba el estado mudable de la vida presente; por el templo, fijo y estable, el estado de la vida futura, que es del todo inmutable. Por esto se dice que en la edificación del templo no se oyó el sonido del martillo ni de la sierra, para indicar que toda turbación y tumulto está ausente del estado futuro. También pudo significar el tabernáculo el estado de la ley antigua, y el templo levantado por Salomón, el estado de la ley nueva. En figura de lo cual, en la fabricación del tabernáculo solos los hebreos trabajaron; pero en la del templo trabajaron los gentiles, a saber, los tirios y los sidonios.

3. *A la tercera hay que decir:* La razón de la unicidad del tabernáculo y del templo puede ser literal y figurativa. La literal, para excluir la idolatría, pues los gentiles levantaban diversos templos a los diversos dioses. Por esto, para afirmar en el ánimo de los hombres la fe en la unidad divina, ordenó Dios que en un solo lugar se le ofreciesen sacrificios; y para que se manifestase por aquí que el culto material no le era de suyo acepto. Con esto se reprimía la pasión de ofrecer sacrificios a cada instante y en todo lugar. Pero el culto de la nueva ley, en cuyo sacrificio se contiene la gracia espiritual, es de suyo grato a Dios, y por eso se multiplican los altares y templos en la ley nueva.

Por lo que concierne al culto espiritual de Dios, que consiste en las enseñanzas de la Ley y de los Profetas, había en la ley antigua diversos lugares deputados para esto, en los que se juntaban los fieles para alabar a Dios. Estos luga-

12. *Doct. perplex.* p.3 c.45 (FR 355).

res se llamaban sinagogas, como ahora se llaman iglesias los lugares en los que se reúne el pueblo para rendir culto a Dios. Así sucede nuestra iglesia al templo y a la sinagoga, porque el sacrificio de la iglesia es espiritual, y así entre nosotros no se distingue el lugar del sacrificio y el de la enseñanza.

La razón figurativa puede ser la de significar la unidad de la Iglesia militante y triunfante.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como en la unicidad del templo y del tabernáculo estaba representada la unidad de Dios y la unidad de la Iglesia, así en su distinción se representaban la distinción de aquellas cosas que están sujetas a Dios de las cuales nos elevamos a la veneración de Dios. Se distinguían en el tabernáculo dos partes: la una llamada *santísimo,* que caía de la parte del occidente, y otra llamada *santo,* que daba al oriente. Además, delante del tabernáculo estaba el atrio. Esta distinción se fundaba en un doble motivo: el uno, en cuanto el tabernáculo se ordenaba al culto de Dios, y, conforme a esto, estaban figuradas las diversas partes del mundo en la distinción del tabernáculo. Pues la parte llamada *santísimo* representaba el mundo superior, que es el de las sustancias espirituales, y la parte llamada *santo* significa el mundo corporal. Y el *santísimo* y el *santo* estaban separados por un velo de cuatro colores, que representaban los cuatro elementos, a saber: el viso, que es el lino nacido de la tierra, designaba la tierra misma; la púrpura significaba el agua, pues el color purpúreo procede de ciertas conchas recogidas en el mar; el jacinto significa al aire, porque tiene el color de éste, y la escarlata, dos veces teñida, designa al fuego. Y todo es porque la materia de los cuatro elementos son el velo que nos impide ver las sustancias espirituales. Por esta misma razón, en el *santísimo* sólo entraba el sumo sacerdote, y esto una sola vez en el año, para designar la última perfección del hombre, necesaria para ser admitido en ese mundo superior. En el tabernáculo exterior, llamado *santo,* entraban cada día los sacerdotes, pero no el pueblo, que sólo era admitido en el atrio, porque el pueblo es capaz de percibir las cosas corporales, pero las íntimas razones de éstas sólo los sabios las alcanzan.

Cuanto a las razones figurativas, por el tabernáculo exterior, llamado *santo,* estaba significado el estado de la ley vieja, según dice el Apóstol en Heb 9,6, porque en aquella parte del tabernáculo *entraban siempre los sacerdotes a ejercer sus oficios.* Por el tabernáculo interior, o *santísimo,* estaba figurada la gloria del cielo o el estado espiritual de la ley nueva, que es cierta incoación de la gloria futura, en que somos introducidos por Cristo. Esto lo figuraba la entrada de solo el sumo sacerdote en el *santísimo* una vez en el año. Cuanto al velo, figuraba el secreto de los sacrificios espirituales, representados por los sacrificios antiguos. De los cuatro colores que hermoseaban el velo, el viso figuraba la pureza de la carne; la púrpura, los sufrimientos que los santos soportaron por Dios; la escarlata, dos veces teñida, la doble caridad de Dios y del prójimo; el jacinto, la meditación de las cosas celestiales. En el estado de la antigua ley, una era la situación del pueblo y otra la de los sacerdotes, pues el pueblo contemplaba los sacrificios corporales que en el atrio se ofrecían; pero los sacerdotes penetraban las razones de esos sacrificios y tenían fe explícita de los misterios de Cristo. Por esto entraban en el tabernáculo exterior, separado con un velo del atrio, porque algunos misterios de Cristo estaban ocultos al pueblo y manifiestos a los sacerdotes. Sin embargo, tampoco a éstos les eran plenamente conocidos como después en el Nuevo Testamento, según consta por San Pablo a los Efesios, 3,5.

5. *A la quinta hay que decir:* Se introdujo en la ley la adoración hacia el occidente para excluir la idolatría, pues los gentiles se volvían al oriente para adorar al sol[13]. Por esto dice Ez 8,16: *A la misma entrada del santuario del Señor había veinticinco hombres de espaldas al santuario del Señor y cara al oriente y que hacia el oriente se postraban.* Pues para excluir esto, el tabernáculo tenía el «santísimo» hacia el occidente, para que adorasen hacia esta parte.

La razón figurativa pudiera ser que

13. Así lo dice MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.45 (FR 355).

toda la disposición del primer tabernáculo se ordenaba a significar la muerte de Cristo, representada en el ocaso, según lo que se dice en Sal 67,5: *El que sube hacia el ocaso, Yahveh es su nombre.*

6. *A la sexta hay que decir:* De las cosas contenidas en el tabernáculo podemos señalar las razones literales y figurativas: las literales, en relación con el culto divino. Y porque, según queda dicho (ad 4), por el tabernáculo interior, llamado *santísimo,* estaba significado el mundo superior de las sustancias espirituales, por eso en aquella parte del tabernáculo se contenían tres cosas, a saber: *el arca de la alianza, en la que se guardaba una urna de oro con maná; la vara de Aarón, que había florecido, y las tablas* (Heb 9,4), en que estaban escritos los diez preceptos de la ley. Esta arca estaba colocada entre los *querubines,* que mutuamente se miraban, y sobre el arca estaba la cubierta, llamada *propiciatorio,* sobre las alas de los querubines, como si fuera llevado por ellos, cual si aquella cubierta fuera el asiento de Dios. Por esto era llamada «propiciatorio», como si desde aquí se mostrase Dios propicio con el pueblo a las preces del sumo sacerdote y como si fuese transportado por los querubines, obedientes al mandato divino. El arca del testamento era como el escabel de Dios, sentado en el propiciatorio. Por estas tres cosas eran designadas otras tres que hay en el mundo superior, a saber: Dios, que está sobre todo y es incomprensible a todas las criaturas. Por esto, no se ponía semejanza alguna para representar su invisibilidad; pero se ponía cierta figura de su asiento, porque así se haría comprensible la naturaleza, que está sometida a Dios como un asiento a quien se sienta en él. Hay también en el mundo superior sustancias espirituales, llamadas ángeles, que están significados por los dos querubines que mutuamente se miran, para indicar la concordia que tienen entre sí, según lo que se lee en Job 25,2: *El mantiene la paz en las alturas.* Por esto mismo, no hay un solo querubín para designar la multitud de los espíritus celestes y, al mismo tiempo, excluir su culto de parte de aquellos a quienes se mandó que adorasen a un solo Dios. Existen también en el mundo inteligible las razones de cuanto en este mundo inferior se realiza, como las razones de los efectos encerrados en sus causas y las razones de las obras de artesanía en el artesano. Está significado esto en el arca por las tres cosas que en ella se guardaban, que son principalísimas entre las humanas, a saber: la sabiduría, representada en las tablas de la alianza; la potestad gubernativa, en la vara de Aarón; la vida, en el maná, que había sido el sustento del pueblo. También pudieran estar significados tres atributos divinos; la sabiduría, en las tablas; el poder, en la vara, y la bondad, en el maná, sea a causa de su dulzura, sea porque misericordiosamente se la dio Dios al pueblo y en memoria de esta misericordia se guardaba. Estas tres cosas estaban también figuradas en la visión de Isaías (c.6) que vio al Señor sentado sobre un trono alto y sublime... Había ante Él serafines..., y los serafines decían: *Llena está la tierra toda de su gloria.* Los serafines, pues, no se colocaban para rendirle culto, cosa prohibida por el precepto de la ley, sino para figurar el ministerio, como se dijo arriba.

En el tabernáculo exterior, que significaba el siglo presente, se contenían también tres cosas: *el altar de los perfumes,* que estaba enfrente del arca; *la mesa de proposición,* sobre la que se colocaban doce panes, y que estaba de la parte del aquilón, y el *candelero,* que estaba a la parte del mediodía. Estas tres cosas parecen corresponder a las tres que se guardaban en el arca y más claramente representaban las mismas cosas. Pues es necesario que las razones de las cosas se manifiesten más claramente que las que se hallen en la mente de Dios y de los ángeles, a fin de que las puedan conocer los hombres sabios, los cuales están significados por los sacerdotes que entran en el tabernáculo. Pues por el candelabro, como un signo sensible, se designa la sabiduría, que por las palabras sensibles de las tablas era expresada. Por el altar del incienso, el oficio de los sacerdotes, cuyo oficio era conducir el pueblo a Dios, lo que también era significado por la vara; pues en aquel altar se quemaban perfumes de suave olor, que significaban la santidad del pueblo, grato a Dios. Dícese en el Apocalipsis 8,3 (cf. 19,8) que por el humo de los perfumes se significan *las obras de justicia de los santos.* Luego razonablemente se significa la dignidad sacerdotal por la vara guardada en el arca, y por el altar de los perfumes,

que estaba en el tabernáculo exterior, pues el sacerdote es mediador entre Dios y el pueblo y gobierna al pueblo con el poder divino, significado por la vara, siendo el fruto de su gobierno la santidad del pueblo, que ofrece a Dios, como en el altar de los perfumes. La mesa significa el sustento corporal, igual que el maná; pero éste es un alimento más ordinario y grosero; aquél, más suave y más delicado. Con razón se ponía el candelero a la parte austral, y la mesa de la parte del aquilón; porque la parte austral es la derecha del mundo; el aquilón, la izquierda, según se dice en II *De caelo et mundo*[14]. Ahora bien, la sabiduría pertenece a la derecha, igual que los demás bienes espirituales; pero el alimento corporal, a la izquierda, según aquello de Prov 3,16: *En su izquierda están las riquezas y la gloria.* El poder sacerdotal está en medio de las cosas temporales y la sabiduría eterna, porque dispensa tanto la sabiduría espiritual como los bienes temporales.

De estas cosas se puede añadir una razón más conforme al sentido literal. En el arca se contienen las tablas de la ley, para impedir el olvido de ésta; por lo cual se decía en Éx 24,12: *Te daré unas tablas de piedra, y escritas en ellas las leyes y mandamientos, para que se los enseñes a los hijos de Israel.* La vara de Aarón se colocaba allí para sofocar las discusiones del pueblo sobre el sacerdocio de Aarón. Por eso se dice en Núm 17,10: *Vuelve la vara de Aarón al testimonio y guárdese en él, para que sirva de memoria a los hijos rebeldes de Israel.* El maná se guardaba en el arca para recordar el beneficio que Dios había otorgado a los hijos de Israel en el desierto. Por donde se dice en Éx 16,32: *Llena un «omer» de maná para conservarlo y que puedan ver vuestros descendientes el pan con que yo os alimenté en el desierto.* El candelero servía para ornamento del tabernáculo, pues una buena iluminación demuestra la magnificencia de una casa. Tenía siete brazos, según dice Josefo[15] para significar los siete planetas que iluminan al mundo. Se ponía a la parte del mediodía, porque de aquella parte giran hacia nosotros los planetas. El altar de los perfumes tenía por objeto que hubiera siempre humo de agradable olor en el tabernáculo, sea para quitar los malos olores que podía haber provenientes de la sangre derramada y de los animales degollados. Lo que es hediondo es despreciado como vil; pero lo que huele bien es más estimado. Se añadía la mesa para significar que los sacerdotes, por servir en el templo, debían vivir del templo. Y en memoria de las doce tribus se colocaban en la mesa doce panes, de los que sólo era lícito comer a los sacerdotes, como se lee en Mt 12,4. No se colocaba la mesa en medio ante el propiciatorio, para excluir el rito de la idolatría, pues los gentiles, en las festividades de la luna, ponían una mesa ante el ídolo de la misma; por lo que dice Jeremías 7,18: *Las mujeres amasan la harina para hacer las tortas de la reina del cielo.*

En el atrio, fuera del tabernáculo, estaba el altar de los holocaustos, en el que ofrecían a Dios los sacrificios de aquellos bienes que el pueblo poseía. Por esta razón, el pueblo podía asistir en el atrio a los sacrificios que por manos de los sacerdotes se ofrecían a Dios; pero no podían llegar al altar interior, en el que la misma devoción y santidad del pueblo se ofrecía, sino sólo los sacerdotes, cuyo oficio era ofrecer el pueblo a Dios. Este altar estaba colocado fuera del tabernáculo, para alejar el culto idolátrico, pues los gentiles ponían los altares dentro del templo para inmolar en honor de sus ídolos.

La razón figurativa de todas estas cosas puede tomarse de su relación con Cristo, que en ellas era figurado. Conviene advertir que, en atención de la imperfección de las figuras legales, fueron instituidas muchas en el templo para significar a Cristo. El mismo era significado por el propiciatorio, por cuanto *Él es la propiciación de nuestros pecados,* según se dice en 1 Jn 2,2. Y muy justo era que fuese llevado por los querubines el propiciatorio, pues de Él está escrito: *Adórenle todos sus ángeles,* según se lee en la epístola a los Hebreos 1,6. El mismo Cristo es significado por el arca; pues así como el arca estaba construida de madera de acacia, así el cuerpo de Cristo se componía de miembros purísimos. Estaba dorada el arca porque Cristo estuvo lleno de sabiduría y caridad, que están

14. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 285b16): S. TH., lect.3.

15. *Antiqu.* 1.3 c.7 § 7 (TK, IV 405).

expresadas por el oro. Dentro del arca se guardaba la urna de oro, esto es, el alma santa, y contenía el maná, que simboliza *toda la plenitud de la divinidad* (Col 2,9). También estaba en el arca la vara, es decir, el poder sacerdotal, porque Cristo *fue hecho sacerdote para siempre* (Heb 6,20). Y las tablas del testimonio, para significar que Cristo es el dador de la ley. El mismo Cristo es también significado por el candelabro, pues El mismo dice (Jn 8,12): *Yo soy la luz del mundo;* y por los siete brazos, los siete dones del Espíritu Santo. También está significado en la mesa, porque Él es el alimento espiritual, según Jn 6,41.51: *Yo soy el pan vivo.* Los doce panes significan los doce apóstoles y su doctrina. También el candelabro y la mesa pueden significar la doctrina y la fe de la Iglesia, que espiritualmente nos ilumina y sustenta. El mismo Cristo es significado por los dos altares, el de los holocaustos y el de los perfumes, pues por Él debemos ofrecer a Dios todas las obras de las virtudes, sean las de penitencia, con que afligimos la carne, que se ofrecen en el altar de los holocaustos; sean las obras espirituales, que son más perfectas porque proceden del corazón, y que nosotros ofrecemos a Dios por Jesucristo, mediante santos deseos, como en el altar de los perfumes, según la epístola a los Hebreos 13,15: *Por El ofrecemos de continuo a Dios hostias de alabanza.*

7. *A la séptima hay que decir:* Mandó Dios construir el altar para ofrecer sacrificios y ofrendas en su honor y para sustentación de los ministros destinados al servicio del tabernáculo. Sobre la construcción del altar dio el Señor dos preceptos: uno en el principio de la ley Éx 20,22ss), en que manda hacer el *altar de tierra* o, a lo más, *de piedras sin labrar;* y luego, que no hagan altar alto, de suerte que sean precisos escalones para subir a él. Todo esto en detestación de la idolatría, pues los gentiles levantaban en honor de sus ídolos altares ornamentados y elevados, en los cuales creían morar algo de santo y divino. Por esto el Señor mandó también en Dt 16,21: *No plantarás árbol a modo de asera junto al altar del Señor, tu Dios.* Los idólatras solían sacrificar bajo los árboles, a causa de la amenidad y de la sombra. El sentido figurativo de estos preceptos es que en Cristo, nuestro altar, debemos confesar la verdadera naturaleza corporal, cuanto a la humanidad, y esto significa el altar hecho de tierra; y la igualdad con el Padre, cuanto a la divinidad, y esto es no subir por escalones al altar. Tampoco debemos admitir, con referencia a Cristo, la doctrina de los gentiles, que provoca a lascivia.

Construido el tabernáculo en honor de Dios, no eran ya de temer semejantes ocasiones de idolatría. Por esto ordenó Dios fabricar el altar de los holocaustos de bronce, que se destacase a la vista de todo el pueblo, y de oro el de los perfumes, visible para solos los sacerdotes. El bronce no era tan precioso como para provocar al pueblo a la idolatría.

Mas, porque en Éx 20 se da la razón de este precepto: *No subirás por gradas a mi altar,* lo que luego añade: *porque no descubras tu desnudez,* conviene advertir que esto se decretó también para excluir la idolatría, pues en el culto de Príapo se descubrían a sus adoradores las vergüenzas del dios[16]. Más tarde se prescribió a los sacerdotes el uso de vestidos largos para cubrir mejor sus partes naturales, de suerte que ya, sin peligro, se podía ordenar esa altura del altar, que por gradas de madera —no fijas, sino portátiles— pudieran subir al altar en la hora del sacrificio los sacerdotes oficiantes.

8. *A la octava hay que decir:* El cuerpo del tabernáculo estaba formado por tablones derechos, interiormente cubiertos por cortinas de cuatro colores distintos, a saber: de lino retorcido, jacinto, púrpura y escarlata. Estas cortinas cubrían sólo los lados del tabernáculo; la cubierta estaba formada por pieles de tejón, y sobre éstas, otras pieles de carnero teñidas de rojo; todo bajo telas de lona, que no sólo cubrían el tabernáculo, sino que, descendiendo por los lados hasta el suelo, cubrían por fuera los tablones del tabernáculo. La razón literal de esta cubierta era, en general, el ornato y la protección del tabernáculo, para que fuese tenido en mayor reverencia. En especial, según la sentencia de algunos [17], por las cortinas se significaba el cielo de las estrellas, hermoseado por va-

16. Según refiere MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.45 (FR 357). 17. PEDRO COMESTOR, *Hist. Scholastica* 1. Exod. c.58: ML 198,1179.

riados astros; por las lonas, las aguas que están sobre el firmamento; por las pieles rojas, el cielo empíreo, en que moran los ángeles, y por las pieles de tejón, el cielo de la Santísima Trinidad.

La razón figurativa es que los tablones de que consta el tabernáculo significan los fieles de Cristo, de que se forma la Iglesia. Por el interior, los tablones estaban cubiertos de cortinas de cuatro colores, porque los fieles están adornados de cuatro virtudes, pues el «lino retorcido», según la *Glosa*[18], *significa la carne brillante con la castidad; las pieles de tejón, la mente, que aspira a las cosas celestiales; la púrpura, la carne, sujeta a las pasiones; y la escarlata, la mente, que resplandece con el amor de Dios y del prójimo.* Por la cubierta son significados los prelados y doctores, en los que debe resplandecer una conducta del todo celestial, significada por las pieles de tejón; la disposición para el martirio, significada por las pieles rojas; la austeridad de vida y la paciencia en las adversidades, por las lonas, expuestas a los vientos y a las lluvias, como añade la *Glosa*[19].

9. *A la novena hay que decir:* La santificación del tabernáculo y de los vasos tiene su causa literal en la mayor reverencia en que debían ser tenidos, como destinados al culto por esta consagración. La razón figurativa era que por esta consagración se significaba la santificación del tabernáculo viviente, que son los fieles, de que la Iglesia está formada.

10. *A la décima hay que decir:* En la ley vieja había siete solemnidades de duración limitada y una continua, como se puede colegir de Núm 28 y 29 (cf. Lev 23). Consistía la fiesta continua en la inmolación del cordero por la mañana y por la tarde todos los días. Este *sacrificio perpetuo* significaba la perpetuidad de la divina bienaventuranza.

De las solemnidades de duración limitada, la primera era la del *sábado,* que se celebraba cada semana en memoria de la creación del mundo, según queda dicho (q.100 a.5). Otra solemnidad, que se repite cada mes, era la fiesta de *la luna nueva,* que se celebraba para conmemorar la obra del gobierno divino, pues las cosas inferiores principalmente se mudan según el movimiento de la luna, y así se celebraba esta fiesta en el novilunio y no en la luna llena, para evitar el culto de los idólatras, que en tal tiempo solían sacrificar a la luna. Estos dos beneficios son comunes a todo el género humano, y por eso se celebraban con más frecuencia.

Las otras cinco festividades no se celebraban más que una vez al año, y en ellas se recordaban beneficios particulares concedidos a aquel pueblo. Pues la *Pascua* se celebraba el primer mes, para conmemorar el beneficio de la liberación de Egipto. A los cincuenta días se celebraba la fiesta de *Pentecostés,* para recordar el beneficio de la promulgación de la ley. Las otras tres fiestas se celebraban al mes séptimo, que casi todo era para los hebreos solemne como el día séptimo. El día primero de este mes era la fiesta de las *Trompetas,* en recuerdo de la liberación de Isaac cuando Abrahán encontró el carnero enredado por los cuernos, a quien representaban los cuernos de que estaban hechas las trompetas. Era esta fiesta como una invitación a prepararse para la siguiente, celebrada el día décimo, la fiesta de la *Expiación,* en memoria del beneficio que Dios había concedido, perdonándole, a ruegos de Moisés, el pecado de la adoración del becerro. A ésta seguía la fiesta de los *Tabernáculos,* durante siete días, para recordar el beneficio de la protección divina y la conducción por el desierto, donde habitaban en tiendas. Por esto en tal fiesta debían *tener frutos de los más hermosos árboles,* es decir, de limoneros, y *ramas de árboles frondosos,* esto es, de mirto y otros odoríferos, de *ramas de palmera y sauces de los torrentes,* que por mucho tiempo conservan su verdor, cosas todas que se hallan en la tierra de promisión. Con esto significaban que Dios los había conducido por la tierra árida del desierto a una tierra deliciosa. El día octavo se celebraba otra fiesta, a saber: la de la *Asamblea o* de la *Colecta,* en la cual recogían del pueblo lo necesario para los gastos del culto divino. Esta significaba

18. *Glossa ordin.* (I 180 F); BEDA, *De Tabernáculo* 1.2 c.2 super Exod. 26,1: ML 91,425.
19. Estas cuatro significaciones se encuentran en *Glossa ordin.* super Exod.26,7 (I 181 C) y 26,14 (I 182 E). Cf. BEDA, *De Tabernáculo* 1.2 c.3, super Exod. 26,7: ML 91,430 y c.4 super Exod. 26,14: ML 91,435.

la reunión del pueblo y la paz otorgada en la tierra de promisión.

La razón figurativa de estas fiestas era: la del sacrificio perpetuo del cordero, la perpetuidad de Cristo, que es el *Cordero de Dios* (Jn 1,36), según lo que se dice en la epístola de los Hebreos, capítulo último (v.8): *Jesucristo es el mismo ayer, y hoy, y por los siglos.* La del sábado, el descanso espiritual que nos concedió Cristo, según Heb 4,6ss. Por el novilunio, que es el comienzo de la nueva lunación, se significa la iluminación de la primitiva Iglesia por Cristo, mediante su predicación y sus milagros. La fiesta de Pentecostés significa la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles. La de las Trompetas, la predicación de éstos. La de la Expiación, la purificación del pueblo cristiano de sus pecados. Por la fiesta de los Tabernáculos se significaba la peregrinación de los fieles por este mundo, en que caminan adelantando en las virtudes. La fiesta de la Asamblea y de la Colecta figura la congregación de los fieles en el reino de los cielos; por lo cual se llamaba *la fiesta santísima.* Estas tres fiestas se sucedían, porque deben los purificados progresar en las virtudes hasta llegar a la visión de Dios, como se dice en Sal 83,8.

ARTÍCULO 5

¿Tienen causa razonable los sacramentos de la ley antigua?

3 q.70 a.1.3; *In 1 Cor.* 5 lect.2; *In Rom.* 4 lect.2

Objeciones por las que parece que no se pueden señalar causas razonables a los sacramentos de la ley antigua.

1. Los ritos empleados en el culto de Dios no deben parecerse a los que emplean los idólatras; por lo cual se dice en Dt 12,31: *No haréis así al Señor, tu Dios. Ellos* (los idólatras) *han hecho a sus dioses todas las abominaciones que aborrece el Señor.* Pero los adoradores de los ídolos se hacían con cuchillos incisiones hasta derramar sangre, según se dice en 3 Re 18,28: *Se sajaban con cuchillos y lancetas, según su costumbre;* por lo cual el Señor mandó (Dt 14,3): *No os hagáis incisiones ni os decalvéis entre los ojos por un muerto.* Luego sin razón fue instituida la circuncisión en la ley.

2. Los ritos del culto deben resplandecer con la decencia y gravedad, según se dice en el salmo 34,18: *Te alabaré en un pueblo grave.* Pero el que los hombres coman aprisa, más bien parece indicar ligereza; luego no está bien lo que se manda en el Éxodo (12,11), que coman aprisa el cordero pascual. Y otras cosas se ordenan acerca de su comida que parecen del todo irracionales.

3. Los sacramentos de la ley antigua fueron figuras de los sacramentos de la nueva. Pero el cordero pascual significaba el sacramento de la Eucaristía, según aquello de 1 Cor 5,7: *Fue inmolado Cristo, nuestra Pascua;* luego también debió haber en la ley antigua otros sacramentos que figurasen los de la nueva, v. gr., la confirmación, la extremaunción, el matrimonio y otros.

4. No puede uno purificarse si no es de algunas impurezas. Pero ante Dios nada corporal se reputa impuro, porque todo cuerpo es criatura de Dios y *toda criatura de Dios es buena, y nada se debe rechazar de lo que se toma con acción de gracias,* como se dice en 1 Tim 4,4. Luego no es razonable eso de purificarse del contacto de un hombre con un muerto o de alguna semejante infección corporal (cf. Lev 12; Núm 19).

5. Dícese en el Eclesiástico (34,4): *Con lo impuro, ¿qué se puede purificar?* Pero la ceniza de la vaca roja que se quemaba era impura, puesto que causaba impureza, según se dice en Núm 19,7: *El sacerdote que la inmoló será impuro hasta la tarde,* e igualmente el que la quemaba y el que recogía sus cenizas; luego sin razón se mandó allí que con semejantes cenizas se purificasen los impuros.

6. Los pecados no son cosa corporal que se pueda trasladar de un lugar a otro, ni por cosa inmunda puede uno purificarse del pecado; luego sin motivo, para la expiación de los pecados del pueblo de Israel, los confesaba el sacerdote sobre un macho cabrío que los llevaría al desierto, mientras con el otro que con un becerro empleaban para las purificaciones y quemaban fuera del campamento se volvían impuros, de suerte que era preciso lavar los vestidos y el cuerpo con agua (cf. Lev 16).

7. Lo que está limpio no hay por qué limpiarlo. Luego sin razón se purificaba el hombre o las cosas, libres ya de la lepra, como se ordena en Lev 14.

8. La impureza espiritual no puede limpiarse con el lavado del agua o la ra-

sura de los cabellos; parece, pues, irracional lo que en Éx 30,18 se manda, que se haga un pilón de bronce con su base para que se laven los pies y las manos los sacerdotes que han de entrar en el tabernáculo; y lo que se preceptúa en Núm 8,7: *Se lavarán los levitas con el agua lustral y se raparán el pelo todo de su carne.*

9. Lo que es más noble no puede ser santificado por lo que es menos; luego sin razón se hacía por una simple unción corporal y por sacrificios y oblaciones, también corporales, la consagración de los sacerdotes mayores y menores, como se lee en Lev 8 (cf. Éx 29), y de los levitas en Núm 8,5ss.

10. Como se dice en 1 Re 16,7, *los hombres ven lo que está a la vista, pero Dios penetra el corazón.* Ahora bien, entre las cosas que están a la vista son la disposición corporal y los vestidos[20]; luego sin motivo se asignan a los sacerdotes, mayores y menores, vestidos especiales, de los que se trata en Éx 28 (cf. Lev 8,7). Sin razón también se aparta del sacerdocio a uno por defectos corporales, según se lee en Lev 21,17: *Ninguno de tu estirpe, según sus generaciones, que tenga una deformidad corporal, se acercará a ofrecer el pan de tu Dios. Ningún deforme se acercará, ningún ciego, ni cojo, ni mutilado,* etc. En suma, que los sacramentos de la antigua ley no tenían causa razonable.

En cambio está lo que se lee en Lev 20,8: *Yo soy el Señor, que os santifico.* Pero Dios no hace nada sin motivo, pues se dice en el salmo 103,24: *Todo lo hiciste con sabiduría;* luego en los sacramentos de la ley antigua, que se ordenaban a la santificación de los hombres, no hay nada que no tenga su causa razonable.

Solución. *Hay que decir:* Según vimos (q.101 a.4), se llaman sacramentos aquellos ritos ordenados a la santificación de los adoradores de Dios, con que de algún modo eran destinados al culto divino. Este culto pertenecía en general a todo el pueblo; en especial, a los sacerdotes y levitas, que eran los ministros del culto divino. Por esto, de los sacramentos de la antigua ley, unos pertenecían a la santificación general del pueblo, otros a la especial de los ministros del culto.

A unos y a otros eran necesarias tres cosas: primera, el rito que les pusiera en estado de dar culto a Dios, y este rito, común a todos, era la circuncisión, sin la cual nadie era admitido a ningún acto religioso, y para los sacerdotes era la consagración sacerdotal. En segundo lugar, se requerían las cosas necesarias al culto divino, que eran, para el pueblo en general, la comida del cordero pascual, a cuya participación nadie era admitido sin la circuncisión, como se ve por Éx 12,43ss; para los sacerdotes, la oblación de las víctimas y la comida de los panes de la propiciación y de las otras cosas reservadas a los sacerdotes. En tercer lugar se exigía la remoción de aquellas cosas que impedían acercarse al culto divino, a saber, las impurezas. Y así se habían instituido ciertos ritos para purificar al pueblo de ciertas impurezas exteriores y para expiar los pecados, y asimismo la ablución de las manos y pies y la rasura del pelo de los sacerdotes y levitas.

Todos estos ritos tenían sus causas racionales, según que se ordenaban al culto de Dios para aquel tiempo; y las tenían figurativas, en cuanto se ordenaban a figurar a Cristo, como se verá por lo que se dirá de cada uno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La principal razón literal de la circuncisión era la protestación de la fe en un solo Dios. Y porque Abrahán fue el primero en separarse de los infieles saliendo de su casa y parentela, por eso fue el primero que recibió la circuncisión (Gén 12,17). Esta razón señala el Apóstol escribiendo a los Romanos 4,9s: *Y recibió la señal de la circuncisión por sello de la justicia de la fe, que obtuvo en la incircuncisión.* Pues de la fe se dice: *La fe le fue imputada por justicia a Abrahán, porque, contra toda esperanza, creyó;* es decir, contra la esperanza en la naturaleza, creyó en la esperanza de la gracia, que *sería padre de muchas naciones,* siendo él viejo y su mujer vieja y estéril. Para que esta protestación e imitación de la fe se afianzase en los corazones de los hebreos, recibieron en su carne una señal que no pudieran echar en olvido, según se dice en Gén 17,13: *Será mi alianza en vuestra carne alianza eterna.* Se practicaba al octavo día, porque antes el niño era

20. MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.45 (FR 357).

demasiado tierno y pudiera recibir grave daño y se le consideraba como algo endeble, y por esto mismo los animales no se ofrecían hasta el octavo día. Ni se retardaba más, no fuera que por temor del dolor rehuyeran algunos la circuncisión, o los padres, cuyo amor a los hijos crece después de trato frecuente o del crecimiento de los niños, quisieran sustraerlos a la circuncisión. Una segunda razón pudo ser para debilitar la concupiscencia en el miembro genital. La tercera razón fue para burla de los ritos de Venus y Príapo, en los que era venerada esa parte del cuerpo. En cambio, prohibió el Señor las incisiones, que en el culto de los ídolos se practicaban, y que no pueden compararse con la circuncisión.

La razón figurativa de la circuncisión era la destrucción de la corrupción por obra de Cristo, la cual se realizará perfectamente en la edad octava, la edad de los resucitados. Y porque toda corrupción de culpa o de pena nos viene por el origen carnal del pecado del primer padre, por eso la circuncisión se practicaba en el miembro viril. Por donde dice el Apóstol a los Colosenses (2,11): *Estáis circuncidados en Cristo con una circuncisión no de mano de hombre no por la amputación de la carne, sino con la circuncisión de nuestro Señor Jesucristo.*

2. *A la segunda hay que decir:* La razón literal del banquete pascual era la conmemoración del beneficio de la salida de Egipto, y así, por semejante banquete, el pueblo confesaba que pertenecía a Dios, que los había sacado de Egipto. En el momento de ser liberados, les mandó Dios que untasen con la sangre del cordero los dinteles de sus casas, en protestación de que aborrecían la religión egipcia, que rendía culto al carnero. Por esto mismo, con la aspersión de la sangre del cordero y con la unción de las puertas de las casas, fueron librados del peligro de exterminio que amenazaba a los egipcios.

En esta salida de Egipto conviene notar dos cosas: la prisa en la partida, pues eran impelidos por los egipcios para que saliesen pronto (Éx 12,33) y corría peligro quien no partiese con la masa del pueblo de que lo matasen los egipcios. Dos circunstancias ponen de relieve esta prisa: la comida, que eran panes sin fermentar, en señal de que *no podían fermentarlos a causa de los egipcios, que los forzaban a partir* (Éx 12,39): y que comían el cordero asado al fuego, pues así se prepara más pronto, y que no rompiesen hueso, pues con tanta prisa no había lugar para ello. La otra circunstancia era el modo de comer: *Lo comeréis ceñidos los lomos, calzados los pies y el báculo en la mano, y comiendo aprisa* (Éx 12,11); todo lo cual demuestra la presteza para caminar. A esto mismo pertenece lo que se les mandaba: *Comeréis en casa y no sacaréis las carnes fuera de casa* (Éx 12,46); lo que indica que por la prisa no se enviasen obsequios unos a otros. Las amarguras que en Egipto habían pasado estaban significadas por las lechugas amargas.

Cuanto a la razón figurativa, está manifiesta en la inmolación del cordero pascual, que figuraba la de Cristo, según aquello de 1 Cor 5,7: *Se inmoló Cristo, nuestra Pascua.* La sangre del cordero, que libra del exterminador, rociada sobre los dinteles de las casas, figura la fe en la pasión de Cristo, en el corazón y en la boca de los fieles, por lo que somos librados del pecado y de la muerte, según aquello de 1 Pe 1,19: *Fuisteis rescatados con la sangre preciosa del Cordero inmaculado.* Comían las carnes para significar la comida de la carne de Cristo en el sacramento. Esas carnes estaban asadas al fuego para significar la pasión o la caridad de Cristo. Las comían con panes ácimos, y esto figuraba la conducta pura de los fieles que reciben el cuerpo de Cristo, según 1 Cor 5,8: *festejemos (la Pascua)... con los panes ácimos de la pureza y de la verdad.* Le añadían las lechugas silvestres en señal de la penitencia de los pecados, necesaria a los que reciben el cuerpo de Cristo. Se ciñen los lomos con el cíngulo de la castidad. El calzado de los pies son los ejemplos de los patriarcas ya difuntos. Los báculos en las manos, la diligencia pastoral. Finalmente, se manda comer el cordero en casa, es decir, en la Iglesia católica, no en los conventículos de los herejes[g].

g El autor va aplicando los *sentidos típicos* de los preceptos ceremoniales veterotestamentarios a la liturgia de la *Pascua cristiana.* Al darse Cristo como cordero inocente y como pan ácimo, la ley antigua no sólo no pierde su valor, sino que es llevada o interpretada en su auténtica plenitud de significado histórico.

3. *A la tercera hay que decir:* Ciertos sacramentos de la ley nueva tuvieron en la vieja sus sacramentos figurativos correspondientes. Pues a la circuncisión corresponde el bautismo, que es el sacramento de la fe según Col 2,11: *Fuisteis circuncidados con la circuncisión de nuestro Señor Jesucristo, sepultados con Él en el bautismo.* Al banquete del cordero pascual correspondía en la ley nueva el sacramento de la Eucaristía. A las múltiples purificaciones de la antigua ley corresponde en la nueva el sacramento de la penitencia. A la consagración del pontífice y de los sacerdotes corresponde el sacramento del orden.

Para el sacramento de la confirmación, que es el sacramento de la plenitud de la gracia, no hay en la antigua ley sacramento correspondiente, porque no habían llegado los tiempos de la plenitud, ya que *la ley nada había llevado a la perfección* (Heb 7,19). Tampoco al sacramento de la extremaunción, que es cierta preparación inmediata para entrar en la gloria, cuya entrada no estaba aún abierta en la antigua ley, no habiéndose dado aún el precio de la redención. El matrimonio fue en la ley antigua un contrato natural, como respondía a los deberes naturales; pero no era el sacramento de la unión de Cristo con la Iglesia, todavía no existente. Por eso, en la ley antigua se permitía dar libelo de repudio, que es contra el concepto del sacramento.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según queda dicho (sol.) las purificaciones de la ley antigua se ordenaban a remover los impedimentos del culto divino, el cual es doble: el uno espiritual, que consiste en la devoción de la mente a Dios, y el otro corporal, que consistía en los sacrificios, oblaciones y otras cosas tales. Impedimento del culto espiritual son los pecados, que manchan al hombre —la idolatría, el homicidio, el adulterio, el incesto—, y de éstos se purificaban los hombres mediante ciertos sacrificios, unos que se ofrecían por la multitud del pueblo y otros por las personas particulares (cf. Lev 4). No que estos sacrificios materiales tuvieran de suyo virtud para expiar los pecados, sino que significaban la expiación que nos vendría por Cristo, de la cual participaban los antiguos con la protestación de la fe en el Redentor por medio de los sacrificios.

Del culto exterior alejaban a los hombres ciertas inmundicias corporales. En primer lugar, de los hombres, y luego, de los animales (cf. Lev 11), de los vestidos, de las casas y vasos. En los hombres se reputaba inmundicia algo proveniente de los mismos hombres y también algo que provenía del contacto con las cosas inmundas. Se reputaba inmundicia en los hombres cuanto estaba corrompido o expuesto a corrupción. Y como la muerte es corrupción, el cadáver se consideraba como inmundo. Igualmente, la lepra, que nace de la corrupción de los humores que brotan al exterior e infectan a otros, hace al leproso inmundo; asimismo, las mujeres que padecen flujo de sangre, sea a causa de una enfermedad, sea por ley natural, como en tiempo de la menstruación o de la concepción. Por la misma razón, el hombre es considerado impuro a causa del flujo del semen, sea por enfermedad, polución nocturna o por el coito, pues todo humor que sale del hombre por cualquiera de los dichos modos implica una infección impura. Asimismo, los hombres contraían impureza por el contacto con ciertas cosas impuras.

Todas estas impurezas tenían razón literal y figurativa. La literal, por la reverencia de cuanto pertenece al culto divino, ya porque los hombres no suelen tocar las cosas preciosas cuando están manchados, ya porque la dificultad de acercarse a las cosas sagradas hacía a éstas más venerables. Como los, hombres raras veces pudieran estar exentos de semejantes impurezas, raras veces podían acercarse a las cosas santas del culto divino; y así, cuando se acercaban, lo hacían con más reverencia y humildad de corazón[21]. Había también en algunos de estos casos otra razón literal: que los hombres, por asco de algunos enfermos y temor del contagio, por ejemplo, de los leprosos, temiesen acercarse al culto divino. En otros era, la razón de evitar el culto idolátrico, pues los gentiles, en los ritos de sus sacrificios, usaban a veces de la sangre humana y del semen. Todas estas impurezas se purificaban, o por sola la aspersión del agua, o si eran mayores,

21. MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.47 (FR 367).

por algún sacrificio expiatorio del pecado de que tales flaquezas provenían.

La razón figurativa de estas impurezas es ésta: que por ellas se significaban diversos pecados. En efecto, la impureza de los cadáveres significa la del pecado, que es muerte del alma. La impureza de la lepra es la impureza de la doctrina herética, ya porque la herejía es contagiosa como la lepra, ya porque ninguna falsa doctrina hay que no lleve alguna verdad mezclada, como también en el cuerpo del leproso aparecen manchas de lepra en medio de la carne sana. Por la impureza de la mujer que padece flujo de sangre, se significa la impureza de la idolatría, a causa de la sangre de las víctimas. La impureza del varón por el derrame del semen designa la impureza de la vana parlería, porque *semilla es la palabra de Dios* (Lc 8,11). La impureza del coito y de la mujer parturienta significa la impureza del pecado original. La impureza de la menstruación es la impureza de la mente muelle por los placeres. En general, la impureza que proviene del contacto con una cosa impura significa la impureza del consentimiento en el pecado ajeno, según 2 Cor 5,17: *Salid de en medio de ellas y apartaos y no toquéis cosa inmunda.*

Esta impureza del contacto se extiende también a las cosas inanimadas, pues todo lo que tocaba una cosa impura quedaba también impuro. En esto la ley atenuó la superstición gentílica, que no sólo por contacto decía que se contraía la impureza, sino también por la palabra o la mirada, según dice rabí Moisés[22], hablando de la mujer en la menstruación. Por aquí se venía a significar místicamente lo que dice la Sabiduría (14,9): *Igualmente son a Dios aborrecibles el impío y su impiedad.*

Había también cierta impureza en las cosas inanimadas, consideradas en sí mismas, como la impureza de la lepra en las casas o en los vestidos. Como la enfermedad de la lepra proviene en el hombre de los humores corrompidos, que traen consigo la putrefacción y corrupción de la carne, así por alguna corrupción, proveniente del exceso de sequedad o humedad, se produce alguna vez cierta corrupción en las piedras de las casas o en los vestidos. A esta corrupción llama la ley lepra, que vuelve impuras las casas o los vestidos, sea porque toda corrupción produce inmundicia, como se dijo arriba; sea porque, para librarse de esta corrupción, veneraban los gentiles sus dioses penates. Por esto ordenó la ley destruir las casas en que hubiera tal corrupción fija y quemar los vestidos, a fin de suprimir la ocasión de la idolatría. También existía impureza de los vasos, de la que se dice en Núm 19,15: *Toda vasija que no tenga tapadera, será inmunda.* Era la razón de esta impureza que en una vasija destapada fácilmente podía caer una cosa impura que la volviera tal. Tenía también otra razón este precepto: el evitar la idolatría, pues los gentiles creían que, si en tales vasos o en las aguas caían ratones, lagartos o algo semejante, que inmolaban a los ídolos, se hacían más gratas a los dioses. Todavía hoy algunas mujerzuelas dejan sus vasijas destapadas en obsequio de ciertas divinidades nocturnas, que llaman Janas.

La razón figurativa de tales impurezas es ésta: por la lepra de la casa se significa la impureza de la asamblea herética; por la lepra de un vestido de lino, la perversidad de costumbres, proveniente de la amargura del ánimo; por la lepra del vestido de lana, la perversidad de la adulación; por la lepra en la urdimbre, los vicios del alma; por la lepra en la trama, los pecados carnales, pues como la urdimbre está en la trama, así el alma en el cuerpo. Por el vaso que no tiene cubierta ni atadura se significa el hombre que no tiene cosa que le tape la boca, a quien ninguna disciplina reprime.

5. *A la quinta hay que decir:* Según acabamos de decir ya, la impureza legal era doble: una que procedía de alguna corrupción de la mente o del cuerpo, y esta impureza era la mayor; la otra provenía del solo contacto con una cosa inanimada, y era menor, y se expiaba más fácilmente. La primera exigía ser expiada con los sacrificios por el pecado, pues toda corrupción proviene del pecado y es indicio de pecado; pero la segunda se expiaba por la sola aspersión del agua llamada de la expiación, de la cual se trata en Núm 19.

Allí manda el Señor que tomen una

22. *Doct. perplex.* p.3 c.47 (FR 368).

vaca roja en memoria del pecado que habían cometido en adorar al becerro. Y se manda una vaca, mejor que un becerro, porque con aquel nombre solía Dios apellidar a la sinagoga, según aquello de Oseas (10,5): *Como una vaca viciosa se apartó Israel.* Tal vez habla así porque, a imitación de los egipcios, veneraron las vacas, según aquello de Oseas 10,5: *Veneraban las vacas de Betaven.* En detestación de la idolatría la inmolaban fuera del campo. Y dondequiera que se ofrecía un sacrificio en expiación de los pecados de la muchedumbre, la víctima era quemada toda fuera del campo (cf. Lev 4,21; 16,27). Y para significar que por este sacrificio se purificaba el pueblo de todos sus pecados, teñía el sacerdote su dedo en la sangre y rociaba siete veces hacia las puertas del santuario, porque el número siete expresa universalidad. La misma aspersión de la sangre expresaba la detestación de la idolatría, en la que no se derramaba la sangre de la víctima inmolada, sino que la recogían y, en torno a ella, comían los hombres en honor de sus ídolos. La vaca era quemada al fuego, sea porque en fuego había aparecido Dios a Moisés y en fuego fue dada la ley, sea porque esto significaba que la idolatría debía ser totalmente extirpada y cuanto a la idolatría se refiere: como la vaca era quemada *con la piel, las carnes, la sangre y los excrementos.* Se añadía al fuego madera de cedro, hisopo y púrpura dos veces teñida, para significar que, como la madera de cedro no se pudre con facilidad, y la escarlata dos veces teñida no pierde el color, y el hisopo retiene el aroma aun después de seco, así también ese sacrificio era para conservación del pueblo, de la honestidad de sus costumbres y de su devoción. Por esto se dice de las cenizas de la vaca que *serán para conservación de la multitud de los hijos de Israel* (Núm 19,9). O, según Flavio Josefo[23], significan los cuatro elementos, pues al fuego se añadía el cedro, que representaba la tierra por su naturaleza terrena; el hisopo significaba el aire, por su aroma, y la púrpura (cf. a.4 ad 4) dos veces teñida, el agua, porque su tinte procedía de las aguas. Así se venía a expresar que aquel sacrificio se ofrecía al Creador de los cuatro elementos. Y como este sacrificio se ofrecía por el pecado de idolatría, tanto el que lo quemaba como el que recogía las cenizas y el que hacia la aspersión de las aguas en que se mezclaba la ceniza se consideraban impuros. Se significaba por aquí que cuanto de algún modo tocaba a la idolatría era, como impuro, reprobable. De esta impureza se santificaban lavando los vestidos. Ni necesitaban rociarse con aquella agua por esta impureza, porque tendríamos aquí un proceso infinito. Pues el que rociaba con el agua quedaba impuro, y si otro le rociara, igualmente lo quedaba, y lo mismo el que a éste rociara, y así hasta el infinito.

La razón figurativa de este sacrificio era ésta: significaba a Cristo en razón de la flaqueza de la humanidad que tomó, designada por el sexo femenino, mientras que el color de la vaca significa la sangre de la pasión. Era la vaca roja, de edad madura, porque todas las obras de Cristo son perfectas; no había en ella defecto ni había llevado el yugo, porque Cristo fue inocente ni llevó el yugo del pecado. Se manda que la lleven a Moisés, porque había de ser acusado de traspasar la ley mosaica con la violación del sábado; entregarla a Eleázaro el sacerdote, porque Cristo había de morir entregado por los sacerdotes. Era inmolada fuera del campo, porque *Cristo padeció fuera de la puerta* (Heb 13,12). Moja su dedo el sacerdote en su sangre por la discreción, significada por el dedo, con que se ha de considerar e imitar el misterio de la pasión de Cristo. Se asperge contra el tabernáculo, que designa la Sinagoga, para condenación de los judíos incrédulos o purificación de los creyentes; y se hace esto siete veces, para figurar los siete dones del Espíritu Santo o siete días, en que se entiende el tiempo todo. Todo cuanto toca a la encarnación de Cristo ha de ser quemado al fuego, esto es, entendido espiritualmente, pues por la piel y la carne se significan las obras exteriores de Cristo; por la sangre, la virtud interior que las vivificaba; por los excrementos, el cansancio, la sed y cuanto toca a su flaqueza. Todavía se añaden tres cosas: el cedro, que significa la alteza de la esperanza y de la contemplación; el hisopo, la humildad o la fe; la

23. En lugar incierto; acaso en *De bello iudaico* 1.5 c.5 § 4 (TK, III 265).

púrpura dos veces teñida, la doble caridad. Con éstas debemos unirnos a Cristo paciente. La ceniza de la vaca quemada era recogida por un varón limpio, porque las reliquias de la pasión llegaron a los gentiles, que no habían sido culpables de la muerte de Cristo. Se añade agua a las cenizas para la expiación, porque de la pasión de Cristo recibe el bautismo la virtud de purificar los pecados. El sacerdote que inmolaba y quemaba la vaca y el que recogía las cenizas quedaban impuros, y asimismo el que asperjaba el agua, o porque los judíos quedaron impuros por la muerte de Cristo, que expió todos nuestros pecados, y esto hasta la tarde, es decir, hasta el fin del mundo, cuando se convertirán las reliquias de Israel; o porque los que tratan las cosas santas para la purificación de otros contraen algunas impurezas, como dice San Gregorio en su *Pastoral*[24], y esto hasta la tarde, es decir, hasta el fin de la presente vida.

6. *A la sexta hay que decir:* Según ya dijimos (ad 5), la impureza que se originaba de la corrupción, sea de la mente, sea del cuerpo, era expiada con los sacrificios por el pecado. Los particulares ofrecían sacrificios por sus propios pecados; mas como algunos, por negligencia en semejantes pecados e impurezas o por ignorancia sobre esta expiación, no la practicaban, por eso se estableció que una vez en el año, el 10 del mes séptimo, se hiciera un sacrificio expiatorio por el pueblo todo. Y porque, según dice el Apóstol, *la ley hizo pontífices a hombres débiles,* era preciso que el sacerdote ofreciese primero por sí mismo un becerro por el pecado, en conmemoración del pecado que Aarón había cometido fundiendo el becerro de oro; y un carnero en holocausto, por el cual se significaba que la dignidad sacerdotal, expresada por el carnero, cabeza del rebaño, ha de ordenarse a la gloria de Dios. Luego ofrecía por el pueblo dos machos cabríos, de los cuales se inmolaba uno para expiar los pecados del pueblo. Es el macho cabrío un animal fétido, de cuyo pelo se hacen vestidos ásperos, y por aquí se significaba el hedor y la aspereza de los pecados. Su sangre se introducía, junto con la sangre del becerro, en el santísimo, y con ella se rociaba todo el santuario, significando con esto que se purificaba el tabernáculo de las impurezas de los hijos de Israel. Se quemaban los cuerpos del macho y del becerro, inmolados por el pecado, para significar la destrucción de los pecados. Pero esto no se hacía en el altar, donde sólo se quemaban totalmente los holocaustos; estaba prescrito que se quemasen fuera del campo, para detestación del pecado. Esto se hacía cuando se ofrecía un sacrificio por algún grave pecado o por los pecados de la muchedumbre (cf. ad 5). El otro macho era enviado al desierto, no para ser ofrecido a los demonios, a quienes veneraban los gentiles en los desiertos, pues a los demonios nada era lícito inmolar (Lev 17,7), sino para significar el efecto del sacrificio ofrecido. Por esto ponía el sacerdote las manos sobre la cabeza del macho, confesando los pecados de los hijos de Israel, como si el macho los llevase al desierto, donde era devorado por las fieras, como si sufriese la pena por los pecados del pueblo. Se decía de él que llevaba los pecados del pueblo o porque con echarlo al desierto se significaba la remisión de los pecados del pueblo, o porque llevaba atado sobre la cabeza un escrito con estos pecados.

La razón figurativa de todos estos ritos era Cristo, significado por el becerro, a causa de su pureza; y por el carnero, porque Él es la cabeza de los fieles, y por el macho cabrío, a causa de *la semejanza de la carne del pecado* (Rom 8,3). Y el mismo Cristo fue inmolado por los pecados de los sacerdotes y del pueblo, pues por su pasión son purificados de sus pecados tanto los mayores como los menores. La sangre del becerro y del macho era introducida por el pontífice en el santísimo, para significar que por la pasión de Cristo quedan abiertas las puertas del reino de los cielos. Sus cuerpos son quemados fuera del campo, porque *Cristo padeció fuera de las puertas,* como dice el Apóstol (Heb 13,12). Por el macho, que era enviado al desierto, se puede significar la misma divinidad de Cristo, que, mientras la humanidad padece, se retira a la soledad, no mudando de lugar, sino conteniendo su poderío; o

24. C.5: ML 77,34.

significa la concupiscencia mala, que debemos arrojar de nosotros, mientras inmolamos al Señor los movimientos virtuosos.

De la impureza de los que quemaban estos sacrificios se puede decir lo que atrás queda declarado de la vaca roja (ad 5).

7. *A la séptima hay que decir:* Con los ritos prescritos por la ley no se curaba la lepra, pero se declaraba la curación. Esto es claro por Lev 14,34, donde se dice del sacerdote: *Cuando hallase que la lepra está curada, mandará al que se purifica.* Luego la lepra ya estaba curada, pero la purificación significaba que por el juicio del sacerdote era restituido a la sociedad humana y al culto divino. A veces, sin embargo, acontecía que por milagro de Dios, realizado por el rito legal, se limpiaba la lepra si el sacerdote se había equivocado en su juicio.

Semejante purificación del leproso tenía dos partes: primero, se emitía el juicio sobre su limpieza; luego, como ya limpio, era restituido a la sociedad de los hombres y al culto divino. Esto se hacía pasados siete días. En la primera purificación ofrecía por sí el leproso curado dos pájaros, un trozo de cedro, un hilo de púrpura e hisopo, de este modo dispuestos: con el hilo de púrpura se ataba un pájaro al trozo de cedro y al hisopo, de tal manera que el cedro hacía de mango, y el hisopo y el pájaro, de aspersorio, que se mojaba en la sangre del otro pájaro inmolado en agua limpia. El leproso ofrecía estas cuatro cosas contra los cuatro defectos de la lepra: contra la podredumbre, ofrecía el cedro, que es árbol incorruptible; contra el hedor, el hisopo, que es hierba odorífera; contra la insensibilidad, el pájaro vivo; contra la fealdad del color, el hilo de púrpura, que tiene color vivo. El pájaro vivo se dejaba libre porque el leproso era restituido a su antigua libertad.

El octavo día era admitido al culto divino y restituido a la sociedad de los hombres, aunque primero debía raer el pelo de todo su cuerpo y lavarse los vestidos, porque la lepra corroe el pelo e infecta los vestidos, volviéndolos fétidos; después ofrecía un sacrificio por su delito, porque muchas veces la lepra tiene un origen pecaminoso. Con la sangre del sacrificio se mojaba el extremo de la oreja del que se purificaba y los pulgares de la mano y del pie derechos, porque en estas partes es donde la lepra se conoce y se padece primero. Se añadían a este rito tres líquidos: la sangre, contra la corrupción de la sangre; el aceite, para designar la curación del mal, y el agua limpia, para limpiar la suciedad.

La razón figurativa era ésta: por los dos pájaros se significaban la divinidad y humanidad de Cristo. De aquéllos, uno, la humanidad, era inmolado en una vasija de barro con agua limpia, pues por la pasión de Cristo fueron consagradas las aguas del bautismo; el otro, que representa la divinidad impasible, quedaba vivo, porque la divinidad no puede morir. Se le echaba a volar porque la divinidad no estaba sujeta a la pasión. Y este pájaro vivo, junto con el trozo de cedro, el hisopo y el hilo de púrpura —es decir, la fe, la esperanza, y la caridad, como se dijo atrás (ad 5)—, es mojado en agua para asperjar, porque somos bautizados en la fe de Cristo Dios y hombre. Con las aguas del bautismo y las lágrimas limpia el hombre sus vestidos, es decir, sus obras, y también su vello, esto es, sus pensamientos. Se moja el extremo de la oreja derecha del que se purifica con la sangre y el aceite para preservar su oído contra las palabras corruptoras; los pulgares de la mano y del pie derechos, para que sus acciones sean santas.

Las otras partes de la purificación, como de la impureza, no tienen sentido especial, fuera del que tienen los otros sacrificios por los pecados o los delitos.

8 y 9. *A la octava y la novena hay que decir:* Como el pueblo se capacitaba por la circuncisión para el culto divino, así los ministros por alguna especial purificación o consagración. Por esto se les ordena vivir separados de los otros, como especialmente consagrados al culto de Dios; y en todos los ritos de esta consagración u ordenación resalta el propósito de mostrar el privilegio de su persona, virtud y dignidad. Por esto, en la ordenación de los ministros se practicaban tres cosas: primera, la purificación; segunda, la ordenación y consagración; tercera, la aplicación al ministerio.

Se purificaban todos, en general, por la ablución del agua y por ciertos sacrificios; en especial, los levitas se rasuraban todo el vello de su cuerpo, según se dispone en Núm 8,7.

La consagración de los pontífices y sacerdotes se hacía en esta forma: primero, después de la ablución, eran vestidos de los ornamentos propios de su dignidad. Especialmente el pontífice recibía en la cabeza la unción, en señal de que el poder de consagrar se difundía de él a los otros, como el aceite desde la cabeza se corre hacia abajo, según Sal 132,2: *Como el ungüento, que desde la cabeza desciende basta la barba, la barba de Aarón.* Los levitas no tenían otra consagración que la de ser ofrecidos al Señor por los hijos de Israel, por mediación del pontífice, que oraba por ellos. Los simples sacerdotes recibían sólo la consagración de las manos, destinadas a ofrecer los sacrificios. Con la sangre de la víctima inmolada se mojaba el extremo de la oreja derecha, para significar su obediencia a la ley de Dios en la oblación de los sacrificios. Esto significaba el mojar la oreja derecha. Y el mojar el pie, la solícita prontitud para ejecutar cuanto tocaba a los sacrificios. Por fin, eran rociados, tanto ellos como sus vestidos, con la sangre del animal inmolado, en memoria de la sangre del cordero, por el cual fueron librados de Egipto. El sacrificio ofrecido en esta consagración era el siguiente: un becerro por el pecado, en memoria del pecado de Aarón en la fundición del becerro; un carnero en holocausto, en memoria de la oblación de Abrahán, cuya obediencia debía imitar el pontífice; otro carnero de consagración, como hostia pacífica, en memoria de la liberación de Egipto por la sangre del cordero; un cesto de panes, en memoria del maná otorgado al pueblo.

A la aplicación del ministerio pertenecía el poner en las manos de los sacerdotes el sebo del carnero, una torta de pan y la paletilla derecha, para indicar que con esto recibían el poder de hacer las ofrendas al Señor. Cuanto a los levitas, se les aplicaba al ministerio introduciéndolos en el tabernáculo de la alianza, como para conferirles el ministerio sobre los vasos sagrados.

La razón figurativa de todas estas ceremonias era ésta: que cuantos habían de consagrarse al ministerio espiritual de Cristo deben primero purificarse con las aguas del bautismo y de las lágrimas por la fe en la pasión de Cristo, que es el sacrificio expiatorio y purificador; deben rasurarse todo el vello de sus carnes, es decir, todos sus malos pensamientos; deben estar adornados de las virtudes y consagrados con la unción del Espíritu Santo y la aspersión de la sangre de Cristo. Y con esto deben aplicarse a sus ministerios espirituales.

10. *A la décima hay que decir:* Según queda declarado (a.4), era intención del legislador inducir a la reverencia del culto divino, y esto de dos maneras: la primera, excluyendo de él cuanto fuera vil y despreciable; luego, empleando en el culto divino cuanto pudiera realzar su magnificencia. Y si esto debía observarse en el tabernáculo, y en los vasos sagrados, y en las víctimas que se inmolaban, mucho más en los ministros. Así, para alejar de ellos cuanto los hiciera despreciables, se mandaba que no tuvieran mácula o defecto corporal, pues es ordinario que éstos engendren el desprecio entre los hombres. Por la misma causa se ordenó que no de cualquier linaje fueran destinados al culto de Dios, sino de uno determinado por sus generaciones, para que así fueran tenidos por más ilustres y nobles.

Para que fueran tenidos en mayor respeto, se les concedía especial ornato en los vestidos y una consagración especial. Y ésta es la razón común del ornato de los vestidos. En particular, conviene saber que el pontífice tenía sus ornamentos, que constaban de ocho piezas: una túnica de lino; otra color escarlata, que en el extremo inferior tenía una franja con campanillas y manzanas hechas de jacinto, púrpura y escarlata teñida dos veces. Tercero, tenía el superhumeral, que cubría los hombros y por delante hasta el ceñidor, que era de oro, jacinto, púrpura, escarlata teñida dos veces y batista retorcida. Sobre los hombros llevaba dos piedras de ónice en que estaban esculpidos los nombres de los hijos de Israel. El cuarto es *el racional,* hecho de la misma materia, de forma cuadrada, que se colocaba sobre el pecho y se ceñía con el superhumeral. En el racional había doce piedras preciosas, distribuidas en cuatro series, en las cuales estaban también esculpidos los nombres de los hijos de Israel, como para indicar que llevaba el peso de todo el pueblo, por cuanto llevaba sus nombres sobre los hombros, y que debía vivir preocupado de su salud, pues los llevaba sobre el pecho, como si dijéramos, en el cora-

zón. En el racional mandó Dios poner también las palabras *doctrina y verdad,* pues llevaba escritas en él cosas tocantes a la verdad de la justicia. Los judíos fantasean y dicen que en el racional había una piedra que mudaba de color según los varios sucesos que debían acontecer a los hijos de Israel, y a ésta llamaban *la virtud y la doctrina.* En quinto lugar venía el ceñidor, hecho de los cuatro elementos antes dichos. El sexto era la tiara o mitra, hecha de lino. El séptimo era la lámina de oro sobre la frente, en que estaba escrito el nombre Yahveh. El octavo eran los calzones de lino para cubrir las partes naturales cuando se allegaba al santuario o al altar. De estas ocho piezas, los simples sacerdotes tenían cuatro: la túnica de lino, los calzones, el ceñidor y la tiara.

La razón literal de estos ornamentos la declaran algunos[25] diciendo que en ellos iba designada la disposición del mundo, como si el pontífice protestase ser ministro del Creador. Así se dice en Sab 18,24 que *en los vestidos de Aarón estaba descrito el orbe de la tierra,* pues los calzones de lino figuraban la tierra, de que nace el lino; la túnica de jacinto significaba, con su color, el aire y con las campanillas los truenos, los relámpagos con las granadas; el superhumeral significaba con su variedad el cielo sidéreo; los dos ónices, los dos hemisferios o el sol y la luna; las doce piedras que llevaba en el pecho, los doce signos del zodíaco, que se decían puestos en el racional porque en el cielo están las causas de los fenómenos de la tierra, según aquello de Job 38,33: *¿Conoces acaso el orden del cielo y su influjo sobre la tierra?* La tiara significa el cielo empíreo; la lámina de oro, a Dios, presente en todas las cosas.

La razón figurativa es clara. Las manchas y defectos corporales, de que los sacerdotes debían estar exentos, significan los diversos vicios y pecados de que debían carecer. Se excluía del sacerdocio el ciego, esto es el ignorante; el cojo, es decir, el inconstante y que se inclina ya a una cosa, ya a otra; el que tenía la nariz o muy grande o muy pequeña o respingada, o sea, que carecía de discreción, exagerando en un sentido o en otro; y el que cometía acciones perversas, pues por la nariz se significa la discreción, porque ella es la que distingue los olores. Tampoco se admitía al quebrado de un pie o de una mano, lo que significa la falta de capacidad para obrar y progresar en las virtudes. También era excluido el giboso por detrás o por delante, pues la giba significa el amor superfluo de las cosas terrenas; el legañoso, cuyo ingenio está oscurecido por el afecto carnal, pues la legaña nace de un flujo de humor. Asimismo se excluía al que tenía nube en el ojo, lo que significa presunción de la blancura de la justicia en sus pensamientos; al que padece de sarna crónica, que significa la rebelión de la carne; al que tuviera sarpullido, que sin dolor invade el cuerpo todo y afea la hermosura de los miembros, por lo que designa la avaricia; al que está herniado y demasiado pesado, porque lleva en el corazón la pesadez de su torpor, aunque no lo ponga por obra.

Los ornamentos significan las virtudes de los ministros. Cuatro son las virtudes necesarias a todos los ministros: la castidad, significada por los calzones; la pureza de vida, por la túnica de lino; la moderación de juicio, por el cinturón; la rectitud de intención, por la tiara, que protege la cabeza. Fuera de éstos, el pontífice debía poseer una memoria continua de Dios en la contemplación, designada por la lámina de oro con el nombre de Yahveh en la frente; soportar las flaquezas del pueblo, lo que significa el superhumeral; llevar al pueblo en su corazón y en sus entrañas por la solicitud de la caridad, significada en el racional; tener una conducta celestial por la perfección de sus obras, designada por la túnica de jacinto. A ésta se añaden las campanillas de oro, que significan la doctrina de las cosas divinas que debe acompañar a la conducta celestial del pontífice. Finalmente, se añadían las granadas, que expresan la unidad de la fe y la concordia en las buenas costumbres, porque de tal modo han de ir unidas en el pontífice estas cosas, que por la ciencia no se quiebre la unidad de la fe y de la concordia.

25. *Glossa ordin.* sobre Sap. 18,24 (III 385 E); RÁBANO MAURO, *In Sap.* 1.3 c.17 sobre 18,24: ML 109.758. Cf. JOSEFO, *Antiqu.* 1.3 c.7 § 7 (TK, IV 405).

ARTÍCULO 6

¿Tienen causa razonable las observancias ceremoniales?[h]

2-2 q.86 a.3 ad 1-3; *In 1 Tim.* 4 lect.1; *In Tit.* 1 lect.4; *In Rom.* 14 lect.1.3.

Objeciones por las que parece que las observancias ceremoniales no tienen causa razonable.

1. Dice el Apóstol en 1 Tim 4,4: *Toda criatura de Dios es buena, y nada hay reprobable, tomado con hacimiento de gracias.* Luego no hay razón para prohibir la comida de ciertos alimentos por inmundos, como aparece en Lev 11 (cf. Dt 14).

2. Como se dieron al hombre los animales para su sustento, también se le dieron las hierbas, según se dice en Gén 9,3: *Como las hierbas y las legumbres, así os doy toda carne.* Pero en las plantas no distingue la ley, siendo así que las hay muy nocivas, como son las venenosas; luego parece que ni de los animales debieron prohibirse algunos como impuros.

3. Si es inmunda la materia de que una cosa se engendra, también parece que lo será lo que de esa materia es engendrado. Ahora bien, de la sangre se forma la carne; luego, ya que no se prohíben por impuras todas las carnes, tampoco debió prohibirse la sangre, como tampoco la grasa, que se forma de la sangre.

4. Dice el Señor en Mt 10,28 (cf. Lc 12,4) que no se han de temer los que matan el cuerpo, porque después de la muerte no tienen nada que hacer. Esto no sería verdadero si en daño del hombre cediera lo que de su cuerpo muerto se hiciera. Mucho menos importa al animal muerto de qué manera se cuezan sus carnes. Luego no hay razón para lo que se dice en Éx 23,19: *No cocerás un cabrito en la leche de su madre.*

5. El Señor manda consagrarle, como más perfectos, los primogénitos de los hombres y de los animales. Luego no hay motivo para lo que se manda en Lev 19,23: *Cuando entrareis en la tierra y plantareis en ella árboles frutales, quitaréis su prepucio, esto es, las primeras yemas, y serán impuras para vosotros y no las comeréis.*

6. El vestido es algo exterior al cuerpo del hombre; luego no había por qué prohibir a los hebreos ciertos vestidos; por ejemplo, lo que se dice en Lev. 19,19: *No vestirás vestido tejido de dos hilos diferentes.* Y en Dt 22,5: *No vestirá la mujer el vestido del varón, ni el varón el vestido de la mujer.* Y más abajo (v.11): *No vestirás vestido tejido de lana y lino.*

7. La memoria de los mandamientos de Dios no pertenece al cuerpo, sino al corazón; luego no hay por qué se mande en Dt 6,8ss que *liguen los preceptos de Dios como señal en su mano;* que los *escriban en los dinteles de sus casas;* que se *pongan flecos en los ángulos de sus mantos en los que aten bandas de color de jacinto en memoria de los mandamientos de Dios,* como en Núm 15,38ss.

8. Dice el Apóstol en 1 Cor 9,9 que *Dios no tiene cuidado de los bueyes* ni, por consiguiente, de los otros animales irracionales. No hay, pues, motivo para lo que se manda en Dt 22,6s: *Si yendo de camino encontrares un nido de pájaros, no cogerás la madre con los hijos.* Y en Dt 25,4 (cf. 1 Cor 9,9): *No pondrás bozal al buey que trilla.* Y en Lev 19,19: *No aparearás bestias de diversa especie.*

9. No se hacía distinción entre las plantas puras e impuras. Luego mucho menos se la debía hacer en el cultivo de las mismas. Y, sin embargo, se manda en Lev 19,19: *No sembrarás el campo de diversas semillas.* Y en Dt 22,9: *No sembrarás en tu viña otras semillas* y *no ararás con un buey y un asno.*

10. Las cosas inanimadas parecen estar más sujetas al dominio del hombre; luego sin motivo se aparta al hombre de la plata y del oro, de que se fabricaban los ídolos, y de otras cosas que hay en las casas de los ídolos, según el precepto de Dt 7,25s. Asimismo parece ridículo lo que se manda en Dt 23,12s: *cubrir con tierra las deposiciones del hombre en un hoyo.*

11. La piedad debe resplandecer más en los sacerdotes. Ahora bien, pertenece a la piedad la asistencia a los funerales de los amigos, de lo cual es alabado Tobías, como consta en Tob 1,2. A veces también puede ser acto de piedad recibir por mujer una meretriz, pues con esto se la aparta del pecado y se la libra de la

h La cuestión planteada en este artículo es ambiciosa. Se propone el autor razonar todas las prácticas ceremoniales prescritas en la ley antigua. Tarea nada fácil, pero que afronta con calma tratando de descubrir los presuntos simbolismos implícitos referentes a la ley nueva.

infamia. Luego no parece que haya motivo para prohibir esto a los sacerdotes, como en Lev 21,14.

En cambio está lo que se dice en Dt 18,24: *Tú eres instruido de otro modo por el Señor, tu Dios.* De donde se infiere que estas observancias fueran instituidas por Dios como una especial prerrogativa del pueblo. No son, pues, irracionales o sin causa.

Solución. *Hay que decir:* Según atrás queda dicho (a. 5) el pueblo hebreo estaba especialmente diputado al culto divino, y del pueblo lo estaban de modo particular los sacerdotes. Y como las cosas destinadas al culto deben distinguirse de lo demás, realzando con esto el culto de Dios, así también en la vida del pueblo, y sobre todo de los sacerdotes, debía haber algo especial que conviniese al culto divino, espiritual o corporal. Además, el culto de la ley era figura del misterio de Cristo, y así todos los actos del culto simbolizaban algo referente a Cristo, según 1 Cor 10,4: *Todas las cosas les acontecían en figura.* De manera que las razones de las observancias pueden asignarse de dos maneras: una, según su conveniencia con el culto divino; otra, según que figuraban algo tocante a la vida cristiana[i].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dejamos dicho (a.5 ad 5) que la mancha o impureza reconocida en la ley era doble: la una de culpa, que manchaba el alma; y la otra proveniente de alguna corrupción, que en cierto modo manchaba el cuerpo. Si hablamos de la primera, no hay género de comidas impuras o que naturalmente puedan manchar al hombre, según lo dicho en Mt 15,11: *No mancha al hombre lo que entra por la boca; pero lo que procede de la boca, eso sí que mancha al hombre;* y lo aplica a los pecados. Sin embargo, algunos alimentos pueden, accidentalmente, manchar al alma, por razón de la obediencia o del voto, o por el excesivo apetito con que se comen, o en cuanto fomentan la lujuria; por lo cual se abstienen algunos de la carne y del vino.

La impureza corporal proveniente de alguna corrupción la llevan consigo algunas carnes de animales, o porque se alimentan de cosas inmundas, como los puercos, o porque viven en sitios inmundos, como los topos, que viven bajo tierra, o los ratones u otros semejantes, que de aquí contraen cierto hedor; o porque las carnes, a causa de la excesiva humedad[26] o sequedad, engendran en los cuerpos humanos malos humores. Por esta razón prohíbe la ley las carnes de los animales que tienen cascos, esto es, pezuñas no hendidas, a causa de su condición terrestre. Igualmente se prohíben las carnes animales que tienen muchas hendiduras en los pies, porque son demasiado coléricas y ardientes, como las carnes del león y otras tales. Por la misma razón se prohíben ciertas aves rapaces, que son demasiado secas; y algunas acuáticas, por la excesiva humedad; asimismo, los peces que no tienen aletas ni escamas, como la anguila y otras tales, por el exceso de humedad. Pero se permite comer las carnes de los animales rumiantes, que tienen la pezuña hendida, porque sus humores son sanos y son de complexión media, ni muy húmedos, de que son indicio las pezuñas; ni demasiado terrestres, pues no tienen la pezuña entera, sino hendida. De los peces se permiten los más secos, lo que significan las escamas y las aletas; de donde resulta la complexión templada de los peces. De las aves se les concedían las más templadas, como son la gallina, la perdiz y otras semejantes. Otra razón de estas prohibiciones era la detestación de la idolatría, pues los gentiles, y más los egipcios, entre los cuales habían vivido los hebreos, inmolaban a sus dioses tales animales y usaban de ellos para sus maleficios; y, en cambio, no comían los que a los hebreos eran concedidos, antes los veneraban como dioses, y por esta causa se abstenían de comerlos, como atrás (a.3 ad 2) queda declarado. Una tercera razón era suprimir la excesiva solicitud por lo que toca a las comidas, y por eso se les concedía el uso de aquellos animales más fáciles de tener a mano.

26. MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.48 (FR 370).

---

i Cabe destacar la maestría con que el autor usa el sentido histórico o el figurativo, según lo pide la dificultad interpretativa de los textos.

No obstante, había una prohibición general: la de la sangre y grasa de cualquier animal (cf. a.3 ad 8). De la sangre, para evitar la crueldad y en detestación del derramamiento de sangre humana, según se dijo antes (ib.), y también para evitar los ritos idolátricos, pues era costumbre de los gentiles el juntarse para comer en honor de los ídolos, a quienes creían ser muy acepta la sangre. Por esto mandó el Señor (Lev 17,13) que derramasen la sangre y la cubriesen con polvo. Por las mismas razones estaba vedado comer la carne de los animales ahogados o estrangulados (Lev 19,26), porque su sangre no estaba separada de la carne y porque en tales muertes sufrían mucho los animales, y el Señor quiso por este medio vedar la crueldad con los animales, para que rehuyesen así la crueldad con el hombre, acostumbrados a ejercer la piedad con las mismas bestias. También prohibía comer la grasa, ya porque los gentiles la comían en honor de sus dioses, ya porque se quemaba en honor de Dios, ya también porque la sangre y la grasa son indigestas, según arguye rabí Moisés[27]. La causa por que se prohíbe el comer los nervios se declara en Gén 32,32, donde se dice que *los hijos de Israel no comían el nervio porque había tocado el ángel el nervio del muslo de Jacob, que quedó entumecido.*

La razón figurativa de estas observancias era ésta: que por esos animales se designaban algunos pecados, figurados en los animales prohibidos. Por esto dice San Agustín en *Contra Faustum*[28]: *Si se pregunta sobre el puerco y el cordero, uno y otro son por naturaleza limpios, puesto que todas las criaturas de Dios son buenas; pero, por razón de cierta significación, fue declarado puro el cordero e impuro el puerco, como si dijeras sabio y necio. Estos dos vocablos, por la naturaleza del sonido, de las letras y sílabas de que constan, son puros; pero, por su significación, uno es puro y otro impuro.* El animal que rumia y tiene hendida la pezuña es puro por su significación, porque la división de la pezuña significa la división de los dos Testamentos, o el Padre y el Hijo, o las dos naturalezas de Cristo, o la distinción del bien y el mal. La rumia significa la meditación de las Escrituras y la sana inteligencia de las mismas. Quien carezca de una de estas cosas es espiritualmente impuro. Igual se dice de los peces. Los que tienen escamas y aletas son puros por su significación, pues las aletas significan la vida alta de la contemplación; las escamas, la vida áspera, y una y otra son necesarias para la limpieza espiritual. También de las aves se prohíben ciertas especies[29j]. En el águila, que vuela alta, se condena la soberbia; en el quebrantahuesos, dañino al hombre y al caballo, la crueldad de los poderosos; en el águila marina, que se alimenta de avecillas, los que son gravosos a los pobres; en el milano, que es maestro en asechanzas, el fraude; en el buitre, que sigue los ejércitos esperando devorar los cadáveres de los muertos, están significados los que fomentan las sediciones y muertes de los hombres para enriquecerse con sus despojos; en los cuervos, denegridos e infamados por darse a los placeres, los que carecen de todo buen sentimiento, pues el cuervo, echado del arca, no volvió a ella. Por el avestruz, que, siendo ave, no es capaz de volar, se significan los que en el servicio de Dios se enredan en negocios mundanos; por la lechuza, que de noche goza de penetrante vista y en el día no ve nada, se significan los que en los negocios temporales son industriosos, pero torpes en los espirituales; por la gaviota, que vuela en el aire y nada en el agua, se designan los que veneran la circuncisión y el bautismo o los que pretenden volar por la contemplación y viven, no obs-

27. *Doct. perplex.* p.3 c.48 (FR 371). 28. L.6 c.7: ML 42.233. 29. El tratado que sigue sobre el simbolismo de algunas aves se inspira principalmente en las *Glosas* sobre Lev. 13,19 y Dt. 14,12.18. Cf. RÁBANO MAURO, *De Univ.* 1.8 c.1: ML 111,222 A; c.6: ML 111,240-255; *Allegor,* sobre la palabra «caradion»: ML 112,887; SAN ISIDORO, *Etymol.* 1.12 c.2 n.17: ML 82,436; c.7: ML 82,459; *In Lev.* c.9 n.9: ML 83,326. Pero ciertas observaciones que pertenecen a la ciencia de las aves están tomadas sin duda de SAN ALBERTO MAGNO, *De anima.*

j Sigue ahora lo que podríamos llamar pequeño tratado de espiritualidad inspirado en el sentido figurativo de las aves bíblicas. Una forma de hacer bastante medieval. Casi con toda seguridad, la fuente inmediata de este artículo fue San Alberto, concretamente los libros VIII y XXIII del tratado albertino *De anim.*

tante, en las aguas de los placeres. El halcón, que sirve a los hombres en la caza[30], significa a los que sirven a los poderosos para despojar a los pobres; el búho, que busca en la noche su alimento y durante el día está escondido[31], significa a los lujuriosos, que buscan ocultarse en la noche para sus obras; el cuervo marino, que es capaz de permanecer mucho tiempo sumergido en las aguas, significa a los golosos, sumergidos en las aguas de los placeres; el ibis, ave que mora en África, de largo pico y que se alimenta de serpientes, es, tal vez, la misma que la cigüeña[32], y significa a los envidiosos, que se nutren de los males ajenos, como de serpientes; el cisne es de color blanco y con el cuello largo que tiene saca su comida de lo profundo de la tierra o de las aguas, y puede significar a los hombres que, con la blancura de la justicia exterior, buscan sus ganancias; el pelícano, ave que mora en las partes orientales, de pico largo y que debajo del cuello tiene una bolsa, en que deposita la comida que después traslada al vientre[33], significa a los avaros, que con solicitud inmoderada amontonan lo necesario para la vida; el calamón, que, además de lo que tienen las otras aves, posee un pie ancho para nadar, otro hendido para caminar, porque, como los ánades, nada en el agua y, como las perdices, camina por la tierra, y bebe metiendo el alimento en el agua[34], significa a los que nada quieren hacer por el juicio ajeno, sino lo que fuere teñido de la propia voluntad. La garza, vulgarmente llamada halcón, significa a los de *pies veloces para derramar sangre* (Sal 13,3); por el andarríos, ave gárrula, designa a los locuaces; la abubilla, que hace su nido entre el estiércol, se alimenta del hediondo abono y en su canto imita un gemido, designa la tristeza del siglo, que causa la muerte a los hombres impuros; el murciélago, que revolotea a ras de tierra, significa a los que, dotados de la ciencia profana, sólo gustan de las cosas terrenas. De los volátiles y cuadrúpedos sólo concedía la ley a los hebreos los que tienen las extremidades posteriores largas, de suerte que puedan saltar. Pero los que viven más pegados a la tierra están prohibidos, porque aquellos que abusan de la doctrina de los cuatro evangelios y no se levantan a lo alto con ella, esos se consideran impuros. En la sangre, el sebo y el nervio se entiende vedada la crueldad, la voluptuosidad y la tenacidad para pecar.

2. *A la segunda hay que decir:* El alimentarse de plantas y de las otras cosas que brotan de la tierra les fue concedido a los hombres ya antes del diluvio; pero la comida de carnes parece haber sido introducida después, según Gén 9,3: *Como las hierbas y las legumbres, así os doy toda carne;* y esto porque el uso de los alimentos que brotan de la tierra es propio de una vida frugal, mientras que el comer carnes es propio de una vida más sibarítica y refinada. La tierra produce espontáneamente las hierbas, o con poco trabajo se puede uno procurar en abundancia todo lo que brota de la tierra; pero los animales hay que criarlos con cuidado o cazarlos. Por esto el Señor, queriendo reducir a su pueblo a una vida sencilla, les prohibió muchas especies de animales, pero ninguna de las plantas que nacen de la tierra. También porque los animales eran inmolados a los ídolos, pero no los productos de la tierra.

3. *A la tercera hay que decir:* Es clara la respuesta por lo dicho en la solución primera.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque el cabrito muerto no sienta cómo son cocidas sus carnes, sin embargo, parece señal de crueldad que la misma leche que le alimentó se emplee en la preparación de la misma carne. También se puede decir que los gentiles, en las solemnidades de sus ídolos, cocían así las carnes de los cabritos para servirlos y comerlos. Por esto en Éx 23,19, después del decreto sobre las solemnidades que habían de celebrarse en la ley, añade: *No cocerás el cabrito en la leche de su madre.*

La razón figurativa de esta prohibi-

30. SAN ALBERTO MAGNO, *De anim.* l.23 tr.único c.22 (BO 12,482; *S.T.* n.100 p.1488).
31. SAN ALBERTO MAGNO, *De anim.* l.23 tr.único c.24 (BO 12,493; *S.T.* n.122 p.1499).
32. SAN ALBERTO MAGNO, *De anim.* l.8 tr.1 c.2 (BO 11,427; *S.T.* n.21 p.579); l.23 tr.único c.24 (BO 12,429; *S.T.* n.121 p.1499).
33. SAN ALBERTO MAGNO, *De anim.* l.23 tr.único c.24 (BO 12,497; *S.T.* n.131 p.1505).
34. SAN ALBERTO MAGNO, *De anim.* l.23 tr.único c.24 (BO 12,501; *S.T.* n.132 p.1506).

ción es que el cabrito prefiguraba a Cristo *por la semejanza de la carne de pecado,* y no debía ser cocido por los judíos, es decir, muerto, en la leche de la madre, esto es, durante su infancia. O también significa que el cabrito es el pecador, que no ha de ser cocido en la leche de la madre, esto es, que no ha de ser tratado con halagos.

5. *A la quinta hay que decir:* Los gentiles ofrecían a sus dioses los frutos primeros, que estimaban afortunados, o los quemaban para ciertas operaciones mágicas[35]. Por esto se mandó que los frutos de los tres primeros años se reputasen impuros. En aquella tierra, los árboles que se obtienen por semilla, injerto o plantío, casi todos dan fruto a los tres años. Rara vez ocurre que los huesos de las frutas o las semillas se siembren; éstos tardan más en dar fruto; pero la ley mira a lo que sucede más comúnmente. Los frutos del año cuarto, como primicias de frutas puras, eran ofrecidos a Dios; desde el quinto año podían ya comerse (Lev 19,24).

La razón figurativa era ésta: que, después de los tres períodos de la ley, el uno desde Abrahán hasta David; el otro desde David hasta la cautividad babilónica, y el tercero hasta Cristo, sería ofrecido a Dios Cristo, que es el fruto de la ley. O que las primeras obras nuestras deben ser miradas como sospechosas por su imperfección.

6. *A la sexta hay que decir:* Se dice en Eclo 19, 27: *El vestido del cuerpo da a conocer al hombre.* Por esto quiso el Señor que su pueblo se distinguiera de los otros pueblos no sólo por la circuncisión, hecha en la carne, sino también por el particular modo de vestir. Y así se les prohibió usar vestidos tejidos de lana y lino y que las mujeres usaran traje de hombre, y viceversa. Y esto por dos razones: primera, por evitar el culto idolátrico. Tales vestidos, tejidos de varias materias, los usaban los gentiles en el culto de sus dioses, y en el culto de Marte las mujeres usaban las armas de los hombres, y, al contrario, en el de Venus, los hombres usaban vestidos de mujer[36]. Otra razón era la de evitar la lujuria, pues por la prohibición de estos cambios de vestido se reprimía la desordenada unión del coito. El que la mujer se vista de hombre o el hombre de mujer es incentivo a la concupiscencia y ocasión de liviandad.

La razón figurativa es ésta: que en el vestido tejido de lana y lino se prohibía la unión de la simplicidad y de la inocencia, figurada en la lana, con la sutileza y malicia, figurada por el lino. Se prohíbe también que no usurpe la mujer el oficio de enseñar, propio del varón, o que éste no se deje llevar de los refinamientos propios de las mujeres.

7. *A la séptima hay que decir:* Dice San Jerónimo en *Super Math.*[37] que *el Señor había mandado que en los cuatro ángulos de sus mantos añadiesen los hijos de Israel flecos de color de jacinto para distinguirse de los otros pueblos.* De manera que por aquí eran reconocidos como judíos, y la vista de esta señal les traía a la memoria su ley.

Lo que se dice: *Los ligarás a tu mano y los traerás siempre ante tus ojos, lo interpretaron mal los fariseos, que en membranas escribían el decálogo de Moisés y lo ataban a la frente, como una diadema, que se movía ante sus ojos*[38], siendo así que la intención del Señor había sido que ligasen los mandamientos en la mano, es decir, en su operación; que los llevasen ante los ojos, esto es, que los meditasen. Los flecos de jacinto que debían aplicarse a los mantos, significan la intención celestial que debe regir todas nuestras obras. Se puede decir que, como aquel pueblo era carnal y de dura cerviz, convenía también por estos medios sensibles moverlo a la observancia de la ley.

8. *A la octava hay que decir:* Es doble el afecto del hombre: el uno racional, y pasional el otro. Por lo que mira al primero, poco importa cómo se conduzca con los animales brutos que Dios sometió a su dominio, según aquello de Sal 8,8: *Todo lo pusiste bajo sus pies.* Conforme a esto, dice el Apóstol que *Dios no tiene cuidado de los bueyes,* porque Dios no pide cuentas al hombre sobre su conducta con los bueyes y con los otros animales.

Pero, en cuanto al afecto pasional, el hombre lo experimenta también hacia otros animales; pues como la pasión de la misericordia nace de ver los dolores

35. Según cuenta MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.37 (FR 334). 36. Según refiere MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.37 (FR 335). 37. L.4 sobre 23,6: ML 26,175. 38. SAN JERÓNIMO, *In Matth.* l.4 sobre 23,6: ML 26,174.

ajenos, y los animales brutos experimentan también dolores, puede también el hombre sentir misericordia de los animales que sufren. Ahora bien, el que está hecho a sentir compasión de los animales, muy dispuesto se halla para sentirla de los hombres. Por esto se dice en Prov 12,10: *Provee el justo a las necesidades de sus bestias, pero el corazón del impío es despiadado.* Pues, para mover a compasión al pueblo hebreo, que era inclinado a la crueldad, quiso ejercitarlos en la misericordia con los animales brutos, prohibiéndoles hacer con ellos ciertos actos que tienen aspecto de crueldad. Por esto les prohibió *cocer un cabrito en la leche de su madre* (cf. ad 4); que *no pusieran bozal al buey que trilla,* y que *no matasen a la madre con los hijos.* Todavía se podría decir también que estas prohibiciones fueron hechas en detestación de la idolatría; pues los egipcios reputaban como cosa nefanda que los bueyes, al trillar, comiesen de la era. Y algunos hechiceros usaban de la madre que empolla los huevos, y de los pollos cogidos con la madre, para procurar la fecundidad y el éxito en la crianza de los hijos; y hasta se consideraba de buen augurio el encontrar una madre empollando los huevos.

La prohibición de cruzar animales de diversa especie pudo tener una triple razón literal. Una, en detestación de la idolatría egipcia[39], pues los egipcios usaban de estos diversos cruces en servicio de los planetas, que tendrían diversos efectos sobre las diversas especies de cosas según fueran diversas sus conjunciones. Otra razón era para reprobar el coito contra natura. Y tercera, para quitar toda ocasión de concupiscencia. Los animales de diversas especies no se juntan fácilmente si el hombre con su industria no lo procura, y la vista del coito de los animales despierta en el hombre los movimientos de la concupiscencia. En las tradiciones judías se manda, dice rabí Moisés[40], que los hombres aparten la vista de los animales en el momento de juntarse.

La razón figurativa de estos preceptos es que *al buey que trilla,* es decir, al predicador que acarrea la mies de la doctrina, no se le ha de privar de su sustento, como dice el Apóstol en 1 Cor 9,4s. Tampoco debemos retener la madre con los hijos, porque en ciertos casos se han de retener, como hijos, los sentidos espirituales de la ley y dejar la observancia literal, que es la madre; lo que se debe hacer en todas las ceremonias legales. Se prohíbe también aparear los animales de diversa especie, esto es, que los simples fieles no deben juntarse con los gentiles o con los judíos.

9. *A la novena hay que decir:* Todas estas mezclas de semillas en la agricultura se prohibían en detestación de la idolatría, pues los egipcios hacían diversas mezclas en honor de las estrellas; lo mismo con las plantas que con los animales y en los vestidos, como expresión de las diversas conjunciones estelares. También se puede decir que todas estas uniones se prohíben en detestación del coito contra natura.

Tienen también su sentido figurativo, pues el precepto de *no sembrar en la viña otra semilla* se ha de entender espiritualmente de la Iglesia, la viña espiritual, que no debe ser sembrada con doctrina ajena; e igualmente, el *campo,* es decir, la Iglesia, *no ha de ser sembrado con diversa semilla,* esto es, con doctrina católica y herética. *Ni se ha de arar con un buey y un asno,* es decir, que no se han de juntar un necio y un sabio en la predicación porque el uno impide al otro[41k].

11. *A la undécima hay que decir:* Los hechiceros y sacerdotes de los ídolos usaban para sus ritos de los huesos y de las carnes de los hombres muertos, y por eso, para extirpar el culto idolátrico, mandó el Señor que los simples sacerdotes que por turno ejercían su ministerio en el santuario *no se contaminasen con los muertos,* como no fuera con los muy cercanos, v.gr., el padre, la madre y otras personas muy allegadas. Pero el pontífice debía estar siempre pronto para ejercer sus funciones en el santuario, y a él le estaba totalmente prohibido el acceso

39. Sobre la cual, cf. MAIMÓNIDES, *Doct. perplex.* p.3 c.37 (FR 337). 40. *Doct. perplex.* p.3 c.49 (FR 377). 41. Falta la respuesta a la objeción 10.

k En la edición crítica no aparece la respuesta a la objeción *décima.* Es una laguna que hasta el momento no ha encontrado una explicación satisfactoria.

a los muertos, aunque fuesen muy cercanos. También se les ordenaba no casarse con meretrices o repudiadas, sino sólo con doncellas, sea por la reverencia del sacerdocio, cuya dignidad parece que se rebajaba con tales matrimonios; sea por los hijos, sobre quienes venía a recaer el deshonor de la madre; lo cual era más de evitar en aquel tiempo, en que la dignidad sacerdotal se transmitía de padres a hijos. Asimismo se les mandaba que no se rapasen la cabeza ni la barba, ni practicasen incisiones en la carne, para desterrar los ritos gentílicos, pues sus sacerdotes se rapaban la cabeza y la barba, según se dice en Baruc; *en sus templos, los sacerdotes están sentados, rasgadas las túnicas, rapadas la cabeza y la barba* (6,30). En el culto de los ídolos *se practicaban incisiones con cuchillos y lancetas,* según se dice en 3 Re 18,28. Por estas razones se prescribía lo contrario a los sacerdotes de la ley antigua.

La razón espiritual de tales preceptos era que los sacerdotes deben vivir inmunes de todas las obras muertas, que son las obras del pecado, y no deben raparse la cabeza, que es abandonar la sabiduría; ni quitarse la barba, que es la perfección de la misma sabiduría; ni rasgar los vestidos o hacer incisiones en su carne, o sea, incurrir en el vicio del cisma.

CUESTIÓN 103

Duración de los preceptos ceremoniales

Hemos de tratar ahora de la duración de los preceptos ceremoniales (cf. q.101 introd.)[a]. Sobre esto hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Existieron los preceptos ceremoniales antes de la ley?—2. ¿Tenían en la ley alguna virtud de justificar?—3. ¿Cesaron por la venida de Cristo?—4. ¿Es pecado mortal observarlos después de Cristo?

ARTÍCULO 1

¿Existieron los preceptos ceremoniales antes de la ley?

3 q.60 a.5 ad 3; q.61 a.3 ad 2; q.70 a.2 ad 1; *In Sent.* 4 d.1 q.1 a.2 q.ª3 ad 2; q.2 a.6 q.ª3; *In Hebr.* 1 lect.1.

Objeciones por las que parece que las ceremonias legales existieron antes de la ley.

1. Los sacrificios y holocaustos son parte del ceremonial de la ley antigua, como queda dicho (c.101 a.4); pero los sacrificios y holocaustos se practicaron antes de la ley, pues en Gén 4,3 se dice: *Al cabo del tiempo hizo Caín ofrenda a Yahveh de los frutos de la tierra, y se la hizo también Abel de los primogénitos de su ganado, de lo mejor de ellos.* También Noé ofreció holocaustos al Señor, según se cuenta en Gén 8,20, e igualmente Abrahán, según se narra en Gén 22,13. Luego las ceremonias de la ley antigua existieron antes de la ley.

2. Son también parte de las ceremonias sagradas la erección de un altar y la unción del mismo; pero esto ya se practicaba antes de la ley, según se lee en Gén 13,18 de Abrahán, que *erigió un altar al Señor;* y de Jacob, en Gén 28,18, que *tomó una piedra y la alzó por memoria y vertió óleo sobre ella.* Luego existieron las ceremonias legales antes de la ley.

3. Entre los sacramentos de la antigua ley se cuenta la circuncisión; pero se dio antes de la ley, como resulta de Gén 17,11. Asimismo, el sacerdocio, pues en Gén 14,18 se lee de Melquisedec que *era sacerdote del Altísimo Dios.* Luego las ceremonias de los sacramentos existieron antes de la ley.

4. La distinción de los animales en puros e impuros pertenece a las observancias ceremoniales, según consta por lo dicho (q.102 a.6 ad 1); pero tal distinción es anterior a la ley, pues ya en Gén 7,2 se lee: *De todos los animales puros toma dos septenas, machos y hembras, y de los impuros dos parejas, machos y hembras.* Luego existieron las ceremonias legales antes de la ley.

En cambio está lo que se dice en Dt 6,1: *Estos son los preceptos y las ceremonias que me mandó que os enseñara el Señor, vuestro Dios.* Pero no había necesidad de que se los enseñase si hubieran existido antes de la ley; luego no existieron antes de la ley las ceremonias legales.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos visto (q.101 a.2; q.102 a.2), las ceremonias legales se ordenaban a dos cosas, a saber, al culto divino y a figurar a Cristo. Todo el que rinde culto a Dios, por necesidad ha de emplear determinados ritos, que pertenecen al culto exterior; pues la determinación de estos ritos pertenece al ceremonial, como el determinar nuestras relaciones con el prójimo es de los preceptos judiciales, según queda dicho (q.99 a.4). Ahora bien, como existen entre los hombres preceptos judiciales, instituidos por autoridad humana, pero

[a] El autor finaliza el estudio de los preceptos ceremoniales con el examen del valor salvífico y jurídico de los mismos, según las diversas épocas de la historia de la salvación. Pone particular empeño en hacer comprender la continuidad y la complementariedad de la economía de la gracia, que abarca de forma más o menos explícita a todos los tiempos y lugares. El pensamiento aquí expuesto sintetiza el de los Santos Padres sobre la unicidad del designio divino, centrado en Cristo como mediador entre Dios y los hombres.

no por una ley divina, así existían también algunas ceremonias, no establecidas por la autoridad de ninguna ley, sino por la voluntad de los hombres y por la devoción de los que a Dios rendían culto. Pero antes de la ley hubo insignes varones dotados de espíritu profético, los cuales es de creer que, por instinto divino y como por una ley privada, eran inducidos a practicar ciertos modos de dar culto a Dios, aptos para expresar el culto interior y para figurar los misterios de Cristo, figurados también por otras acciones de los mismos personajes, como leemos en 1 Cor 10,11: *Todas estas cosas les sucedían en figura.* En suma, que existieron antes de la ley algunas ceremonias, pero no eran ceremonias legales, porque no estaban instituidas por ninguna ley.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tales oblaciones, sacrificios y holocaustos los ofrecían los antiguos antes de la ley, por su particular devoción y según les parecía conveniente, para que con las cosas recibidas de Dios y que ofrecían en reverencia suya, protestasen rendir culto al que es el principio y fin de todas las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* También establecieron algunos ritos sagrados, según les parecía convenir que, para expresar la reverencia divina, hubiera algunos lugares separados y reservados al culto de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El sacramento de la circuncisión fue establecido por precepto divino antes de la ley, de manera que no se puede decir sacramento de la ley, como instituido por ésta, sino en cuanto observado en tiempo de la ley. Esto es lo que dice el Señor en Jn 7,22: *La circuncisión no viene de Moisés, sino de los patriarcas.* El sacerdocio existió antes de la ley entre los adoradores de Dios, establecido por autoridad humana, que atribuyó a los primogénitos esta dignidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* La distinción de los animales en puros e impuros no existió antes de la ley cuanto a su uso como alimento, pues se dice en Gén 9,3: *Todo cuanto se mueve y vive, será vuestra comida;* sino sólo en lo que toca a la oblación de los sacrificios, por cuanto éstos los hacían de determinados animales. Si en cuanto a la comida se hacía alguna distinción de unos animales a otros, esto no era porque alguna ley lo impusiera, sino por la repugnancia o costumbre, como actualmente observamos que en algunas regiones tienen por abominables algunos animales que en otras regiones son comestibles.

ARTÍCULO 2

¿Tuvieron virtud de justificar las ceremonias de la ley antigua en tiempo de la ley?

Supra q.100 a.12; q.102 a.5 ad 4; 3 q.62 a.6; *In Sent.* 4 d.1 q.1 a.5 q.ª1.3; *In Gal. 2* lect.4; 3 lect.4; *In Hebr.* 9 lect.2.

Objeciones por las que parece que las ceremonias de la ley antigua tenían virtud de justificar en tiempo de la ley.

1. La expiación del pecado y la consagración del hombre son parte de la justificación. Ahora bien, se dice en Éx 29,1-37 que por la aspersión de la sangre y de la unción del óleo se consagraban los sacerdotes y sus vestidos; y en Lev 16,16, que el sacerdote por la expiación de la sangre del becerro *expiaba el santuario de las impurezas de los hijos de Israel y de sus prevaricaciones y pecados.* Luego las ceremonias de la ley antigua tenían la virtud de justificar.

2. Pertenece a la justicia lo que agrada a Dios, según se dice en el salmo 10,8: *Justo es el Señor y ama las justicias.* Pero muchos agradaron a Dios por las ceremonias, según se dice en Lev 10,19: *¿Cómo podía... agradar al Señor con las ceremonias ejecutadas con la mente lúgubre?* Luego las ceremonias de la ley antigua tenían virtud de justificar.

3. Lo que toca al culto divino, más es del alma que del cuerpo, según se dice en Sal 18,8: *La ley del Señor es perfecta, restaura las almas.* Mas por las ceremonias de la ley antigua se purificaban los leprosos, según Lev 14; luego mucho más podían las ceremonias de la antigua ley limpiar el alma por medio de la justificación.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Gál 2,21: *Si la ley fuera capaz de justificar, inútil hubiera sido la muerte de Cristo.* Esto no se puede admitir; luego las ceremonias de la ley antigua no justificaban.

Solución. *Hay que decir:* Ya hemos

visto (q.102 a.5 ad 4) que en la ley antigua se admitía una doble impureza, la una espiritual, que es la impureza de la culpa, y la otra corporal, que quitaba la idoneidad para ejercer el culto divino, como se decía impuro el leproso y el que había tocado un muerto. Esta impureza no es otra cosa que cierta irregularidad. De esta impureza limpiaban las ceremonias de la ley antigua, que eran como remedios aplicados por disposición de la ley para quitar las impurezas que la misma ley había establecido. Por esto dice el Apóstol, en Heb 9,13: *La sangre de los machos cabríos y de los toros y la aspersión de la ceniza de la vaca santifica a los impuros y les da la limpieza de la carne.* Y como la impureza que estas ceremonias limpiaban era más de la carne que de la mente, por eso las ceremonias son llamadas por el Apóstol *justicias de la carne,* como las llama cuando dice (v.10): *Las justicias eran carnales, sobre alimentos, bebidas..., establecidas basta el tiempo de la sustitución.*

Pero la impureza de la mente, que es la impureza del pecado, no tenían virtud de limpiarla las ceremonias de la ley, porque la expiación de los pecados nunca se pudo hacer sino por Cristo, *que quita los pecados del mundo,* como se dice en Jn 1,29. Y como el misterio de la encarnación y de la pasión de Cristo no estaba aún realizado, las ceremonias de la ley antigua no podían contener en sí realmente la virtud que brota de Cristo encarnado y muerto, como los sacramentos de la ley nueva, y así no podían purificar del pecado, como el Apóstol dice en Heb 10,4: *Imposible era con la sangre de los toros o de los machos cabríos quitar los pecados.* Por esto el Apóstol llama a estas ceremonias en Gál 4,9 *elementos pobres y flacos:* flacos, porque no pueden limpiar del pecado. Pero esta flaqueza les viene de su pobreza, porque no encierran en sí la gracia.

Sin embargo, la mente de los fieles podía en tiempo de la ley unirse por la fe con Cristo encarnado y muerto, y así se justificaban por la fe en Cristo. De esta fe venía a ser una confesión la observancia de las ceremonias, en cuanto eran figura de Cristo. He aquí por qué en la antigua ley se ofrecían sacrificios, no porque limpiasen de los pecados, sino porque eran una profesión de la fe que purifica del pecado. Y esto mismo indica el modo de hablar de la ley, pues en Lev 4,5 se dice: *En la oblación de las víctimas por el pecado orará el sacerdote por el oferente, y el pecado le será perdonado;* como si el pecado se perdonase, no por virtud de los sacrificios, sino de la fe y devoción de los oferentes. Conviene, no obstante, saber que la misma virtud que las ceremonias tenían de expiar las impurezas corporales, era figura de la expiación de los pecados, que nos viene de Cristo.

Así pues, está claro que las ceremonias de la ley no tenían virtud de justificar[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella santificación de los sacerdotes, de sus ornamentos y de cualesquiera otras cosas por la aspersión de la sangre, no es otra cosa que la dedicación al culto divino y la remoción de los impedimentos *para la limpieza de la carne,* según dice el Apóstol (Heb 9,13). Y era figura de la santificación *con que Cristo había de santificar al pueblo por medio de su sangre* (ib., 13,12). La expiación misma no es otra cosa que la remoción de las impurezas corporales, pero no la remoción de la culpa. Y así, se habla de la expiación del santuario, que no podía ser sujeto de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Los sacerdotes agradaban a Dios por su obediencia y devoción y por la fe en las cosas figuradas, pero no por las ceremonias en sí consideradas.

3. *A la tercera hay que decir:* Las ceremonias instituidas para la purificación del leproso no se ordenaban a curar la impureza de la lepra, lo que es bien evidente, pues no se aplicaban sino a los ya curados de dicha enfermedad. Por esto se dice en Lev 14,3s que *el sacerdote saldrá a su encuentro* (del leproso) *fuera del campamento y le examinará. Si la plaga de la lepra ha desaparecido del leproso, mandará tomar, para el que ha de purificar, dos avecillas vivas,* etc. De modo que el sacerdote era juez de la curación de la lepra, pero no médico del que necesitaba cura. El objeto de estas ceremonias era quitar la

b Santo Tomás se suma aquí a la tradición común cristiana, en la línea del pensamiento teológico de San Pablo.

irregularidad de la impureza. Dicen, sin embargo, que, si a veces el sacerdote se equivocaba en su juicio, milagrosamente curaba Dios al leproso por el poder divino, pero no por la virtud de los sacrificios. Como se pudría milagrosamente el seno de la mujer adúltera al beber el agua en que el sacerdote había pronunciado las maldiciones, como se lee en Núm 5,27.

ARTÍCULO 3

¿Cesaron con la venida de Cristo las ceremonias de la ley antigua?[c]

In Sent. 4 d.1 q.2 a.5 q.ª1.2.

Objeciones por las que parece que las ceremonias de la antigua ley cesaron con la venida de Cristo.

1. Se dice en Baruc (4,1): *Este es el libro de los mandamientos de Dios y la ley perdurable para siempre.* Pero las ceremonias son parte de la ley; luego las ceremonias de la ley durarán para siempre.

2. La oblación que debía hacer el leproso curado era cosa de la ley; pero en el mismo Evangelio se le manda cumplir esa ceremonia (Mt 8,9); luego las ceremonias de la ley no cesaron con la venida de Cristo.

3. Persistiendo la causa, persistirá el efecto; pero las ceremonias de la ley antigua tenían sus causas razonables en cuanto se ordenaban al culto divino, aun fuera de su ordenación a figurar a Cristo; luego las ceremonias de la ley antigua no debieron cesar.

4. La circuncisión fue instituida como señal de la fe de Abrahán; la observancia del sábado, para recuerdo del beneficio de la creación; como otras solemnidades para recordar otros beneficios divinos, según queda dicho atrás (q.102 a.4 ad 10; a.5 ad 1). Pero la fe de Abrahán hemos de imitarla siempre, como hemos de recordar el beneficio de la creación y los demás beneficios divinos; luego a lo menos la circuncisión y las festividades de la ley no debieron cesar.

En cambio está el dicho del Apóstol en Col 2,16s: *Que ninguno, pues, os juzgue por la comida o la bebida, por las fiestas, los novilunios o los sábados, sombra de lo futuro, cuya realidad es Cristo.* Igualmente lo que dice en Heb 8,13: *Al decir «un pacto nuevo», declara envejecido el primero. Ahora bien, lo que envejece y se hace anticuado está a punto de desaparecer.*

Solución. *Hay que decir:* Todos los preceptos ceremoniales de la ley antigua se ordenaban al culto de Dios, según hemos dicho (q.101 a.1.2). El culto exterior debe estar en armonía con el interior, que consiste en la fe, la esperanza y la caridad. Luego, según la diversidad del culto interior, debe variar el exterior. Podemos distinguir tres grados en el culto interior: el primero, en que se tiene la fe y la esperanza de los bienes celestiales y de aquellos que nos introducen en estos bienes, como de cosas futuras; y tal fue el estado de la fe y de la esperanza en el Viejo Testamento. El segundo es aquel en que tenemos la fe y la esperanza de los bienes celestiales como de cosas futuras; pero de las cosas que nos introducen en aquellos bienes las tenemos como de cosas presentes o pasadas, y éste es el estado de la ley nueva. El tercer estado es aquel en que unas y otras son ya presentes y nada de lo que se cree es ausente ni se espera para el futuro, y éste es el estado de los bienaventurados.

En este estado de los bienaventurados, nada habrá figurativo de cuanto pertenece al culto divino; todo será *acción de gracias y voces de alabanza* (Is 51,3); por lo cual se dice en el Apocalipsis (21,22) que en la ciudad de los bienaventurados *no se ve templo; porque el Señor Dios omnipotente es su templo junto al Cordero.* Pero, por la misma razón, las ceremonias del primer estado, figurativo del

c El cese de la ley antigua por la ley nueva fue un acontecimiento capital en la historia de la salvación. Santo Tomás justifica el hecho apoyándose firmemente en San Pablo. Ante la realidad presente de Cristo, la ley antigua como tal queda cesada. La figura cede el lugar a la realidad, y las promesas cumplieron su función ante la realidad prometida, que era Cristo y el culto de la ley nueva. El conflicto era inevitable, y la controversia entre judaizantes y no judaizantes se planteó en el concilio de Jerusalén. Allí se aclaró de una vez que la salvación viene por la fe en Jesucristo y no por la prolongación de las prácticas de la ley vieja. En consecuencia, los gentiles son dispensados de la circuncisión y de las observancias mosaicas. Este es el pensamiento teológico que Santo Tomás hace aquí suyo, tomándolo de San Pablo.

segundo y del tercero, llegado el segundo estado, debieron desaparecer, para instituir otras ceremonias que se armonizasen con el estado del culto divino en aquel tiempo en que los bienes celestiales son futuros, pero los beneficios de Dios, que nos introducen en el cielo, son presentes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ley antigua se dice duradera para siempre en absoluto en lo que toca a los preceptos morales; pero en cuanto a los ceremoniales, sólo en cuanto a la verdad por ellos figurada.

2. *A la segunda hay que decir:* El misterio de la redención del género humano se consumó en la pasión de Cristo. Por esto dijo el Señor: *Acabado es,* según leemos en Jn 19,30, y entonces debieron cesar totalmente los ritos legales, como que ya estaba consumada su razón de ser. En señal de esto se lee que se rasgó el velo del templo (Mt 27,51). Por esto, antes de la pasión, mientras Cristo predicaba y obraba milagros, corrían a la par la Ley y el Evangelio, pues el misterio de Cristo, aunque estaba incoado, no estaba consumado. Esta fue la razón por la que antes de su pasión Jesucristo mandó al leproso que cumpliese las observancias legales.

3. *A la tercera hay que decir:* Las razones literales de las ceremonias que atrás hemos consignado, se refieren al culto divino, el cual vivía de la fe en las cosas venideras; por esto, llegado el que debía venir, tenía que cesar aquel culto, e igualmente las razones que a él se referían.

4. *A la cuarta hay que decir:* La fe de Abrahán se recomienda por cuanto creyó en la promesa divina sobre la futura descendencia en quien serían bendecidas todas las gentes. Mientras esta descendencia era futura, convenía hacer profesión de la fe de Abrahán por la circuncisión; pero, una vez llegada, debía declararse por otra señal, por el bautismo, que sucedió a la circuncisión, según la sentencia del Apóstol en Col 2,11s: *En quien fuisteis circuncidados con una circuncisión, no de mano de hombre, no por la amputación de la carne, sino con la circuncisión de Cristo. Con Él fuisteis sepultados en el bautismo.*

El sábado, que recordaba la primera creación, se mudó en el domingo, en el cual se conmemora la nueva criatura, incoada en la resurrección de Cristo. Asimismo, a las otras solemnidades de la ley antigua suceden nuevas solemnidades, porque los beneficios otorgados a aquel pueblo significan los beneficios a nosotros concedidos por Cristo. Así, sucede a la Pascua la fiesta de la Pasión y Resurrección de Cristo; a la fiesta de Pentecostés, en que se dio la ley antigua, sucede la de Pentecostés, en que fue dada la ley del Espíritu de vida; a la fiesta de los novilunios, las fiestas de la bienaventurada Virgen, en la que apareció primero la claridad del Sol, esto es, Cristo, con la abundancia de su gracia; a la fiesta de las trompetas suceden las de los apóstoles; a la de la expiación, las de los mártires y confesores; a la de los tabernáculos, la de la consagración de las iglesias; a la fiesta de la asamblea o colecta, las fiestas de los ángeles, o también la de todos los santos[d].

ARTÍCULO 4

Después de la pasión de Cristo, ¿se pueden observar los ritos legales sin pecado mortal?

Infra q.104 a.3; q.107 a.2 ad 1; 2-2 q.93 a.1; *In Sent.* 4 d.1 q.2 a.5 q.ª3-4; *In Gal. 2* lect.3; 5 lect.1; *In Col.* 2 lect.4; *In Rom.* 14 lect.1.

Objeciones por las que parece que después de la pasión de Cristo se pueden observar los ritos legales sin pecado mortal.

1. No es de creer que los apóstoles, después de recibir el Espíritu Santo, hayan pecado mortalmente; pues, según dice San Lucas (24,49) *habían sido llenos de su plenitud.* Pero los apóstoles, después de la venida del Espíritu Santo, observa-

d Este último párrafo del a.3 es una exposición esquemática de cómo se realizó el trasvase histórico de la ley antigua a la ley nueva, de la figura a la realidad, de la promesa de futuro a la realidad presente. Nos hallamos en la plenitud de los tiempos, en que aparece el momento culminante de la historia de la salvación en la persona de Cristo, como Verbo encarnado en la naturaleza del hombre. El Aquinate se esfuerza en hacernos comprender que no se trata de una ruptura absoluta con la ley antigua, sino de una evolución culminante y progresiva de acuerdo con los designios de Dios,

ban los ritos legales, pues se dice en Act 16,3 que San Pablo circuncidó a Timoteo, y en Act 21,26 se lee que el mismo Apóstol, siguiendo el consejo de Santiago, *tomando consigo a los varones y purificado con ellos, entró en el templo al día siguiente, anunciando el cumplimiento de los días de la consagración, para saber el día en que pudiera presentar la ofrenda por cada uno de ellos.* Luego se podía después de la pasión de Cristo observar los ritos legales sin cometer pecado mortal.

2. Se ordenaban las observancias legales a evitar el trato con los gentiles. Pero esto lo practicó el primer pastor de la Iglesia, según se dice en Gál 2,12, que *antes de venir algunos de los de Santiago comía con los gentiles; pero, en cuanto aquéllos llegaron, se retrajo y apartó...* Luego sin pecado mortal se pueden observar los ritos legales.

3. Los preceptos de los apóstoles no podían inducir a los hombres a pecado; pero por el decreto de los apóstoles se estableció que los gentiles guardasen ciertas observancias legales, según consta por Act 15,28ss: *Porque ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros ninguna otra carga que estas necesarias, que os abstengáis de las carnes inmoladas a los ídolos, de sangre y de lo ahogado y de la fornicación, de lo cual haréis bien en guardaros.* Luego sin incurrir en pecado se pueden observar, después de la pasión de Cristo, los ritos legales.

En cambio está la sentencia del Apóstol, que dice a los Gálatas 5,2: *Si os circuncidáis, Cristo no os aprovechará de nada.* Pero nada excluye el fruto de la redención de Cristo, fuera del pecado mortal; luego el circuncidarse y observar los otros ritos legales después de la pasión de Cristo es pecado mortal.

Solución. *Hay que decir:* Son las ceremonias otras tantas profesiones de la fe, en que consiste el culto interior; y tal es la profesión que el hombre hace con las obras cual es la que hace con las palabras. Y, si en una y otra profesa el hombre alguna falsedad, peca mortalmente. Y, aunque sea una misma la fe que los antiguos patriarcas tenían de Cristo y la que nosotros tenemos, como ellos precedieron a Cristo y nosotros le seguimos, la misma fe debe declararse con diversas palabras por ellos y por nosotros, pues ellos decían: *He aquí que la virgen concebirá y parirá un hijo,* que es expresión de tiempo futuro; mientras que nosotros expresamos la misma fe por palabras de tiempo pasado: que la Virgen *concibió y parió.* De igual modo las ceremonias antiguas significaban a Cristo, que nacería y padecería; pero nuestros sacramentos lo significan como nacido y muerto. Y como pecaría quien ahora hiciera profesión de su fe diciendo que Cristo había de nacer, lo que los antiguos con piedad y verdad decían, así pecaría mortalmente el que ahora observase los ritos que los antiguos patriarcas observaban piadosa y fielmente. Esto es lo que dice San Agustín en *Contra Faustum*[1]: *Ya no se promete que nacerá Cristo, que padecerá, que resucitará, como los antiguos ritos pregonaban; ahora se anuncia que nació, que padeció, que resucitó, y esto es lo que pregonan los sacramentos que practican los cristianos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Sobre este punto una fue la sentencia de San Jerónimo, y otra la de San Agustín. Distingue San Jerónimo[2] dos tiempos: uno, antes de la pasión de Cristo, en que los ritos de la ley no eran *muertos,* como si no obligasen o no tuviesen, a su modo, la virtud expiatoria; ni eran *mortíferos,* pues no pecaban los que los practicaban. Pero luego de la pasión de Cristo empezaron a ser no sólo muertos, esto es, sin virtud y sin obligación; pero también mortíferos, pues pecaban mortalmente quienes los observaban. De aquí venía a decir que nunca después de la pasión habían los apóstoles observado de verdad los ritos legales, sino con cierta piadosa simulación, para no escandalizar a los judíos e impedir su conversión. Esta simulación se ha de entender, no en el sentido que ellos no ejerciesen de verdad aquellos actos, sino que no los ejecutaban como impuestos por la ley, como si alguno se quitase la película del miembro viril por motivo de salud y no por observar un rito legal.

Mas, porque no parece decoroso que

1. L.19 c.16: ML 42,357. 2. Epist. 112 *Ad August.:* ML 22,921. Cf. *In Gal.* 1.1 super 2,11: ML 26,364. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* l.2 p.VI c.4: ML 176,449; SAN BUENAVENTURA, *In Sent.* l.4 dist.3 p.3 c.2 (QR, IV 87).

los apóstoles, por evitar el escándalo, ocultasen las cosas tocantes a la fe y a la doctrina cristiana y que en cosas tocantes a la salvación de los fieles usasen de simulación, por eso San Agustín[3], con más razón, distinguió tres tiempos: uno, antes de la pasión de Cristo, en que los ritos legales ni eran mortíferos ni muertos; otro, después de la divulgación del Evangelio, en que esos ritos son muertos y mortíferos; y un tercero, medio entre los dos, desde la pasión de Cristo hasta la divulgación del Evangelio, en que los ritos legales eran muertos porque carecían de toda virtud y nadie estaba obligado a observarlos; pero no eran mortíferos, y los convertidos a Cristo de entre los judíos los podían lícitamente observar, con tal que no pusieran en ellos la esperanza y la consideración como necesarios para la salvación, como si la fe de Cristo fuera insuficiente para justificar sin los ritos legales. Pero los gentiles que se convertían a Cristo no tenían motivo para observarlos. Por esto San Pablo circuncidó a Timoteo, nacido de madre judía, pero se resistió a circuncidar a Tito, que era nacido de padres gentiles.

Y no quiso el Espíritu Santo que desde luego se prohibiera a los judíos convertidos la observancia de los ritos legales, como se prohibía a los convertidos gentiles los ritos de la gentilidad, para mostrar la diferencia entre unos y otros. Pues los ritos gentiles eran repudiados como ilícitos y prohibidos por Dios, mientras que los ritos de la ley cesaban, por cuanto la razón por la que habían sido instituidos quedaba cumplida con la pasión de Cristo.

2. *A la segunda hay que decir:* Según San Jerónimo[4], San Pedro simulaba apartarse de los gentiles para evitar el escándalo de los judíos, cuyo apóstol era, y así no había en esto ningún pecado, y de manera también simulada le reprendió San Pablo para evitar el escándalo de los gentiles, de quienes era apóstol. Pero San Agustín[5] reprueba esta interpretación, porque San Pablo, en una escritura canónica (Gál 2,11), en la que no está permitido admitir que haya cosa falsa, dice que Pedro *era reprensible.* Así que sin duda que pecó San Pedro y que San Pablo le reprendió de verdad. Ahora bien, no estuvo el pecado de Pedro en haber observado algún tiempo los ritos legales, porque, como a judío, le era permitido, sino por haber puesto extremada diligencia en esta observancia por temor de escandalizar a los judíos, aunque con escándalo de los gentiles.

3. *A la tercera hay que decir:* Dijeron algunos[6] que tal prohibición de los apóstoles no se ha de entender a la letra, sino en sentido espiritual, a saber, en la prohibición de la sangre, el homicidio; en la prohibición de lo ahogado, la violencia y la rapiña; en la de las carnes inmoladas, la idolatría; y la fornicación se prohíbe como cosa de suyo mala. Tienen esta opinión de ciertas glosas que exponen místicamente estos preceptos. Pero como el homicidio y la rapiña eran tenidos por ilícitos aun por los gentiles, no había por qué darles semejantes preceptos a los que de la gentilidad se convertían a Cristo.

Por esto dicen otros[7] que la prohibición de esos comestibles se ha de entender a la letra, no como observancias legales, sino como medios de reprimir la gula. Y San Jerónimo dice sobre Ezequiel (44,31)[8]: *Condena a los sacerdotes que en sus comidasy otras cosas tales no guardan, por amor de la gula, estos preceptos.* Mas, porque hay otros manjares más delicados y que más provocan a la gula, no parece había razón para que éstos, más que aquéllos, fueran prohibidos.

Por esto dice una tercera sentencia[9] que esas prohibiciones se han de entender a la letra, no como observación legal, sino como preceptos destinados a fomentar la unión de los gentiles y judíos que habitaban juntos. A causa de la antigua costumbre, a los judíos les eran cosas abominables la sangre y la carne ahogada, y el comer de las carnes inmoladas a los ídolos podía engendrar en los judíos sospechas de idolatría de parte de

3. *Epist.* 82 *Ad Hieron,* c.2: ML 33,281. 4. *In Gal.* 1.1 super 2,4: ML 26,367. 5. *Epist.* 82 *Ad Hieron,* c.2: ML 33,280. 6. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa aurea* p.IV tr.1 c.2 (244vb). 7. Cf. SAN JERÓNIMO, *In Ezech.* 1.13 super 44,31: ML 45,464. Semejante interpretación moral en la misma materia se encuentra en *Glossa ordin.* super Rom. 14,2 (VI 29 A) y es citada por Santo Tomás en *In Rom.* c.14 lect.1. 8. L.13: ML 25,464. 9. Alude, tal vez, a la sentencia de SAN AGUSTÍN, tal como la expone en el cuerpo del artículo.

los gentiles. Por esto se prohibieron estas cosas en aquel tiempo, en que era nueva la reunión de los judíos y los gentiles. Andando el tiempo y cesando la causa, cesó también el efecto, una vez divulgada la verdad de la doctrina evangélica, enseñada por el Señor, de que nada de *lo que entra por la boca mancha al hombre,* como se lee en Mt 15,11, y de que *no se ha de rechazar nada de lo que se toma con hacimiento de gracias* (1 Tim 4,4). La fornicación se prohíbe de modo especial porque los gentiles no la tenían por pecado.

CUESTIÓN 104

Los preceptos judiciales[a]

Tenemos que tratar ahora de los preceptos judiciales (cf. q.100 introd.), y primero, de esos preceptos en general; luego, de sus motivos (q.105).

Sobre lo primero preguntamos:

1. ¿Qué son los preceptos judiciales?—2. ¿Son figurativos?—3. De su duración.—4. De su división.

ARTÍCULO 1

¿Consisten los preceptos judiciales en ordenar nuestras relaciones con el prójimo?

Objeciones por las que no parece que los preceptos judiciales consistan en ordenar nuestras relaciones con el prójimo.

1. Los preceptos judiciales se denominan así del juicio; pero hay muchas otras cosas con que el hombre se relaciona con su prójimo que no pertenecen a la ordenación de los juicios; luego los preceptos judiciales no son aquellos que ordenan nuestras relaciones con el prójimo.

2. Los preceptos judiciales se distinguen de los morales, según dijimos antes (q.99 a.4). Pero hay muchos preceptos morales que regulan nuestras relaciones con el prójimo, como son los siete preceptos de la segunda tabla; luego los preceptos judiciales no se llaman así porque regulen nuestras relaciones con el prójimo.

3. Como los preceptos ceremoniales miran a nuestras relaciones con Dios, así los judiciales las que tenemos con el prójimo, según queda dicho (ib.; q.101 a.1). Pero entre los preceptos ceremoniales los hay que miran a nosotros mismos, v.gr., las observancias de los manjares y de los vestidos, de que tratamos ya (q.102 a.6 ad 1.6). Luego los preceptos judiciales no se dicen así porque regulan nuestras relaciones con el prójimo.

En cambio está lo que se dice en Ez 18,8, que entre las demás obras del varón justo está *que haga juicio verdadero entre hombre y hombre.* Pero los preceptos judiciales se dicen así del juicio; luego los preceptos judiciales se llaman así porque regulan las relaciones de unos hombres con otros.

Solución. *Hay que decir:* Ya queda declarado atrás (q.95 a.2; q.99 a.4) que ciertos preceptos de la ley tienen su fuerza obligatoria de la misma razón natural, la cual dicta que una cosa debe hacerse o evitarse. Tales preceptos se llaman *morales,* porque es la razón la que regula las costumbres humanas. Hay otros preceptos que no tienen su fuerza obligatoria de la razón natural, porque esos preceptos no implican un concepto absoluto de cosa debida o indebida; antes les viene su obligación de otra fuente, divina o humana, y estos preceptos vienen a ser determinaciones concretas de los preceptos morales. Si estas determinaciones están hechas por institución divina, en materias que miran a Dios, se llaman preceptos *ceremoniales;* si en cosas que miran a las relaciones de unos hombres con otros, se llaman preceptos *judiciales.* Estos preceptos implican, pues, un doble concepto: que miran a regular las relaciones de los hombres y que no tienen fuerza de obligar de sola la razón, sino de institución divina o humana.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ejercen los jueces la autoridad judicial por el oficio que les confieren los príncipes, que para ello tienen poder. Pero a éstos toca ordenar no

a Los preceptos judiciales son aplicaciones positivas del Decálogo y que se encuentran dispersos en diversos códigos. Uno de los más importantes en la ley antigua era el llamado *Código de la Alianza* (Éx 21-23).

sólo lo que es materia de litigio, sino la materia de contratos voluntarios entre los hombres y de cuanto toca a la vida del pueblo y su gobierno. Según esto, son preceptos judiciales no sólo los que tratan de litigios, sino cuanto mira a las relaciones de los hombres entre sí, todo lo que está sometido a la autoridad del príncipe, como supremo juez.

2. *A la segunda hay que decir:* Esa dificultad procede de los preceptos que regulan las relaciones con el prójimo, pero que tienen fuerza de obligar de sólo el dictamen de la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* De los preceptos que regulan nuestras relaciones con Dios, unos son morales, que dicta la razón informada por la fe, v.gr., que debemos amar y rendir culto a Dios; pero otros son ceremoniales, que no tienen fuerza de obligar sino por institución divina. Miran a Dios no sólo los sacrificios que se le ofrecen, sino también lo que toca a la idoneidad de los oferentes y de los ministros del culto, pues a Dios se ordenan como a su fin. Por esto pertenece al culto divino esta idoneidad del hombre para el culto de Dios. Pero el hombre no se ordena al prójimo como a su fin, para que sea preciso que se disponga en sí mismo en orden a él. Semejantes relaciones, dice el Filósofo en I *Polit.*[1] que son las de los siervos con sus señores, pues *cuanto aquéllos son pertenece a éstos.* Por esto los preceptos judiciales no ordenan al hombre en sí mismo; esto es propio de los principios morales, pues la razón, que es el principio de la moralidad, es para el hombre, en todo lo que toca a sí mismo, como el príncipe o el juez en la ciudad. Conviene, sin embargo, advertir que las relaciones del hombre con el prójimo dependen más de la razón que las relaciones del hombre con Dios; por lo cual fue preciso que en la ley fuese mayor el número de los preceptos ceremoniales que el de los judiciales.

ARTÍCULO 2

¿Son figurativos los preceptos judiciales?

Infra a.3; 2-2 q.87 a.1.

Objeciones por las que no parece que los preceptos ceremoniales sean figurativos.

1. Parece propio de los preceptos ceremoniales ser instituidos para figurar alguna cosa. Si también los preceptos judiciales fuesen figurativos, no se diferenciarían de los ceremoniales.

2. Como fueron dados a los hebreos ciertos preceptos ceremoniales, también a otros pueblos gentiles; pero los de éstos no figuraban cosa alguna, sólo prescribían lo que se debía hacer; luego parece que tampoco los preceptos judiciales de la ley antigua figuraban cosa alguna.

3. Convenía expresar en figuras lo que toca al culto divino, porque las cosas divinas están sobre la razón humana, como se declaró antes (q.101 a.2 ad 2). Pero las cosas que tocan a nuestras relaciones con el prójimo no superan la razón; luego no había motivo para que los preceptos judiciales, que regulan estas relaciones, figurasen cosa alguna.

En cambio está el hecho de que en Éx 21 los preceptos judiciales son expuestos alegórica y moralmente.

Solución. *Hay que decir:* De dos maneras puede ser figurativo un precepto: la una, de suyo y de primera intención, como instituidos principalmente para figurar algo, y de este modo son figurativos los preceptos ceremoniales, instituidos para figurar lo tocante al culto divino y al misterio de Cristo. Otros preceptos hay que son figurativos, no de suyo y primariamente, sino consecuentemente. De este modo lo son los preceptos judiciales, pues aunque no fueran instituidos para figurar alguna cosa, sino para ordenar la vida del pueblo hebreo según las normas de la justicia y de la equidad, pero consecuentemente figuraban alguna cosa, por cuanto toda la vida de aquel pueblo, regida por tales preceptos, era figurativa, según lo que se lee en 1 Cor 10,11: *Todo les sucedía en figura.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los preceptos ceremoniales son figurativos de distinto modo que los judiciales, según acabamos de declarar (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La razón de la elección del pueblo hebreo por Dios fue para que de él naciese Cristo, y

1. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1254a12): S. TH., lect.2.

así era preciso que toda la vida de aquel pueblo fuese profética y figurativa, como dice San Agustín en *Contra Faustum*[2]. Por esta razón, los preceptos judiciales dados a este pueblo son más figurativos que los dados a los otros pueblos. Y así las guerras y las hazañas del pueblo hebreo son interpretadas místicamente, no las guerras y hazañas de los asirios o romanos, aunque hayan sido mucho más gloriosas.

3. *A la tercera hay que decir:* La vida de aquel pueblo, en sí considerada, estaba al alcance de la razón; pero en cuanto ordenada al culto divino trascendía la razón, y por esta parte era figurativa.

ARTÍCULO 3

¿Obligan perpetuamente los preceptos judiciales de la antigua ley?

Infra q.108 a.2; 2-2 q.87 a.1; *In Sent.* 4 d.15 q.1 a.5 q.ª2 ad 5; *In Hebr. 1* lect.1; *Quodl* 2 q.4 a.3; *Quodl.* 4 q.8 a.2.

Objeciones por las que parece que los preceptos judiciales de la antigua ley entrañan obligación perpetua.

1. Los preceptos judiciales pertenecen a la virtud de la justicia, y el juicio no es más que la ejecución de la justicia. Pero, según la Sabiduría (1,15), la justicia es *perpetua e inmortal,* luego lleva consigo una perpetua obligatoriedad.

2. La institución divina es más firme que la humana; pero los preceptos judiciales de las leyes humanas implican perpetua obligación; luego mucho más los preceptos de la ley divina.

3. Dice el Apóstol en Heb 7,18: *Con esto se anuncia la abrogación del precedente mandato a causa de su ineficacia e inutilidad.* Esto es verdadero de los preceptos ceremoniales, *que no eran eficaces para hacer perfecto en la conciencia al que ministraba. Tales preceptos eran carnales, sobre alimentos y bebidas y diferentes lavatorios y mandamientos carnales,* como dice el Apóstol en Heb 9,9s. Pero los preceptos judiciales eran útiles y eficaces para el fin a que se ordenaban, que era establecer la justicia y la equidad entre los hombres. Luego los preceptos judiciales no están abrogados y continúan aún en vigor.

En cambio está lo que dice el Apóstol, en Heb 7,12: *Mudado el sacerdocio, era preciso que se mudase la ley.* Pero el sacerdocio pasó de Aarón a Cristo; luego toda la ley debió mudarse. Luego los preceptos judiciales no tienen ya vigor.

Solución. *Hay que decir:* Los preceptos judiciales no tuvieron valor perpetuo y cesaron con la venida de Cristo. Pero de diferente manera que los ceremoniales. Porque éstos de tal suerte fueron abrogados que no sólo son cosa *muerta,* sino *mortífera*[3] para quienes los observan después de Cristo, y más después de divulgado el Evangelio. Los preceptos judiciales están muertos, porque no tienen fuerza de obligar; pero no son mortíferos, y si un príncipe ordenase en su reino la observancia de aquellos preceptos, no pecaría, como no fuera que los observasen o impusiesen su observancia considerándolos como obligatorios en virtud de la institución de la ley antigua. Tal intención en la observación de estos preceptos sería mortífera[b].

La razón de esta diferencia puede tomarse de lo dicho en el artículo precedente. Se dijo allí que los preceptos ceremoniales son, primariamente y de suyo, figurativos, como instituidos principalmente para figurar los misterios de Cristo, considerados como futuros, y por eso su observancia es contraria a la verdad de la fe cristiana, que los confiesa cumplidos ya. Pero los preceptos judiciales no fueron instituidos para figurar, sino para regular la vida del pueblo, ordenada a Cristo. De esta suerte, mudado el estado de aquel pueblo con la venida de Cristo, perdieron su fuerza de obligar, pues la ley es nuestro *ayo* para conducirnos al Mesías, según se dice en

2. L.22 c.24: ML 42.417. 3. Sobre la palabra «mortífera», cf. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 82 *Ad Hieron,* c.2: ML 33,283; «muerta» y «mortífera» son tomadas conjuntamente por SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.4 dist.3 a.6 (BO 29,73).

b El término «mortífera» tiene un trasfondo que se remonta hasta San Agustín, en su carta 82, a San Jerónimo (PL 33,283). Sobre todo en el capítulo segundo, en el que predomina la problemática de la ley antigua en relación con los cristianos, reflejando el pensamiento de San Pablo expresado en los Hechos.

Gál 3,24. Sin embargo, puesto que estos preceptos no se ordenaban a figurar, sino a preceptuar algunas obras, su observancia, absolutamente considerada, no contraría a la verdad de la fe[c]; pero la intención de observarla como obligatoria en virtud de la ley, eso sí que le es contraria, pues se seguiría que aún perduraba el estado de aquel pueblo porque el Mesías no había venido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siempre se ha de observar la justicia, pero las determinaciones de lo que es justo, establecido por la ley divina o humana, varían según la diversidad de los tiempos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos judiciales establecidos por los hombres están vigentes mientras dura el régimen que los establece; que, si la ciudad o la nación mudan de régimen, también se mudarán las leyes, pues no convienen las mismas leyes a un régimen democrático, que es el régimen del pueblo, y a un régimen oligárquico, que es el régimen de los ricos, según declara el Filósofo en su *Política*[4]. Así que, mudado el régimen del pueblo, se han de mudar los preceptos judiciales.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquellos preceptos judiciales disponían al pueblo para vivir en la justicia y equidad, según convenía a aquel estado. Pero después de Cristo fue preciso mudar el régimen del pueblo, para que no hubiera distinción de judíos y gentiles como antes, y, por tanto, fue necesario cambiar los preceptos judiciales.

ARTÍCULO 4

¿Admiten una división determinada los preceptos judiciales?

Objeciones por las que parece que los preceptos judiciales no admiten una división determinada.

1. Estos preceptos son los que ordenan las relaciones de los hombres entre sí; pero todas las cosas que es preciso regular entre los hombres, que son infinitas, no admiten una distinción cierta; luego los preceptos judiciales no pueden tener una distinción determinada.

2. Son los preceptos judiciales determinaciones de los preceptos morales; pero éstos no parecen admitir alguna distinción, fuera de los diez preceptos del decálogo; luego los preceptos judiciales no tienen una distinción cierta.

3. Los preceptos ceremoniales, que admiten una distinción cierta, la tienen indicada en la ley, que a unos llama *sacrificios,* a otros *observancias.* Pero de los preceptos judiciales no se indica distinción ninguna; luego parece que no la tengan.

En cambio está que donde hay orden, es preciso que haya distinción. Pero precisamente la razón del orden pertenece a los preceptos judiciales, que establecían orden en el pueblo; luego necesariamente deben tener una distinción cierta.

Solución. *Hay que decir:* Es la ley un cierto arte que regula y ordena la vida humana, y, como en todo arte ha de haber una distinción determinada de las reglas de arte, así es preciso que en toda ley exista una distinción cierta de los preceptos; de otro modo, la confusión quitaría la utilidad de la ley. Hemos, pues, de decir que los preceptos judiciales, que regulan las relaciones de los hombres entre sí, deben distinguirse según la misma distinción del orden humano.

En todo pueblo, este orden es cuádruple: uno, de los príncipes del pueblo con sus súbditos; otro, de los súbditos entre sí; el tercero, del pueblo con los extraños, y el cuarto es el orden de los domésticos, v. gr., del padre con el hijo, de la mujer con el marido, del señor con el siervo. Según estos cuatro órdenes, se pueden distinguir los preceptos judiciales de la ley antigua. Se dan, pues, preceptos sobre la institución de los príncipes, su oficio y la reverencia en que deben ser tenidos. Y ésta es una parte de los preceptos judiciales. Hay otros preceptos que regulan las relaciones de los conciudadanos; por ejemplo, en los contratos de compraventa, en los juicios y

4. ARISTÓTELES, 1.4 c.1 n.5.6(BK 1289a11; a22): S. TH., lect.1.

c De esta forma de hablar se podría deducir que, para Santo Tomás, sólo se ha salvado de la ley antigua en la ley nueva aquel tipo de prescripciones reducibles al derecho natural.

sanciones. Esta es la segunda parte de los preceptos judiciales. Hay otros preceptos sobre las relaciones con los extraños, v.gr., de la guerra contra los enemigos, de la recepción de los peregrinos y extranjeros. Y ésta es la tercera parte de los preceptos judiciales. Hay, finalmente, preceptos que regulan la vida doméstica, y trata de los siervos, de los esposos, de los hijos. Y ésta es la cuarta parte de los preceptos judiciales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las cosas que abarca el orden de los hombres entre sí son infinitas, pero pueden reducirse a ciertos capítulos, según la diferencia de los órdenes que existen en la vida humana, como queda dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos del decálogo son los primeros en el género de los preceptos morales, según dijimos (q.100 a.3); y por esto con razón se distinguen, según ellos, los otros preceptos morales. Pero los preceptos judiciales y ceremoniales tienen otra razón de obligar, que proviene, no de la razón natural, sino de su institución, y así es otra la razón de su distinción.

3. *A la tercera hay que decir:* En las mismas cosas ordenadas en la ley por los preceptos judiciales se indica la distinción de los preceptos.

CUESTIÓN 105

Razón de los preceptos judiciales

Seguidamente corresponde tratar de la razón de los preceptos judiciales (cf. q.104 introd.), y acerca de esto nos preguntamos:

1. Sobre la razón de los preceptos judiciales que se refieren a los príncipes.—2. De los que tratan de la convivencia de los ciudadanos entre sí.—3. De los que miran a los extraños.—4. De los que atañen a la vida doméstica.

ARTÍCULO 1

¿Ordenó la ley antigua convenientemente lo que atañe a los príncipes?

Objeciones por las que no parece que esté bien lo que la ley antigua dispone acerca de los príncipes.

1. Como dice el Filósofo en III *Polit.*[1], *el buen régimen del pueblo depende principalmente de la suprema magistratura.* Pero en la ley nada se encuentra sobre la institución de la suprema magistratura y sí sólo de los magistrados inferiores: primero en Éx 18,21s: *Escoge de todo el pueblo varones discretos,* etc.; y en Núm 11,16s: *Elígeme setenta varones de los ancianos de Israel;* y en Dt 1,13s: *Elegid de vuestras tribus varones sabios e inteligentes.* Luego no está suficientemente previsto en la ley antigua lo tocante a los magistrados del pueblo.

2. *De los perfectos es obrar con perfección,* como dice Platón[2]. Pero el régimen perfecto de una ciudad o de un pueblo está en ser gobernada por un rey, porque el reino es el que mejor reproduce el régimen divino, en el que un Dios gobierna el mundo desde el principio. Luego la ley debió instituir un príncipe sobre el pueblo y no dejar esto a su albedrío, como aparece por Dt 17,14s: *Cuando digas: Voy a poner sobre mi un rey como lo tienen todas las naciones..., lo pondrás.*

3. Se dice en Mt 12,25: *Todo reino en sí dividido será desolado,* cosa que confirma la historia del pueblo israelita, en el que la división del reino fue causa de su destrucción. Pero la ley debe mirar a lo que toca a la salud pública; luego la ley debió prohibir la división en dos reinos, y menos debió introducirse esta división por autoridad divina con la intervención del profeta Ahías de Silo (1 Re 11,29-39).

4. Como son instituidos los sacerdotes para bien del pueblo en lo que toca a sus relaciones con Dios, según Heb 5,1, así los príncipes lo son para bien del pueblo en los negocios humanos. Pero a los sacerdotes y levitas se les asignan por la ley medios de vida, como son los diezmos, las primicias y otras cosas tales; luego de igual modo debieron de asignarse a los príncipes medios de vida, y más que se les prohibía aceptar obsequios, como se ve por Éx 23,8: *No recibirás regalos, que ciegan a los prudentes y tuercen la justicia.*

5. Como el régimen monárquico es el mejor, así la tiranía es la peor corrupción del régimen; pero el Señor, al instituir la monarquía, la instituyó tiránica, pues se dice en 1 Sam 8,11ss: *Ved cuál será el derecho del rey que reinará sobre vosotros: Cogerá a vuestros hijos y los pondrá sobre sus carros y entre sus aurigas,* etc. Luego la ley no proveyó bien a la constitución de los príncipes.

En cambio está lo que, en ponderación del hermoso régimen del pueblo, se dice en Núm 24,5: *¡Cuán hermosos son tus tabernáculos, Jacob, y tus tiendas, Israel!* Pero la hermosura del régimen de un pueblo depende de la buena institución de los príncipes; luego la ley proveyó debidamente a esta institución.

1. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1278b8). 2. En el *Timaeus,* de CALCIDIO, § 9 (DD 157); § 10 (DD 158). *Timeo* (29 A; 29 E)

Solución. *Hay que decir:* Para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso mirar a dos cosas: la primera, que todos tengan alguna parte en el ejercicio del poder, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en II *Polit.*[3] La segunda mira a la especie de régimen y a la forma constitucional del poder supremo. De la cual enumera el Filósofo, en III *Polit.*[4], varias especies; pero las principales son la monarquía, en la cual es uno el depositario del poder, y la aristocracia, en la que son algunos pocos. La mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía —por cuanto es uno el que preside a toda la nación—, la aristocracia —porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder— y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige.

Tal fue la constitución establecida por la ley divina, pues Moisés y sus sucesores gobernaban al pueblo, gozando de un poder singular, lo que equivalía a una especie de monarquía. Después eran elegidos setenta y dos ancianos para ejercer el poder, pues se dice en el Dt 1,15: *Tomé de vuestras tribus varones sabios y nobles y los constituí por príncipes;* y esto era una aristocracia. Y a la democracia pertenecía el que eran elegidos de entre todo el pueblo, pues se dice en Éx 18,21: *Escoge de toda la multitud varones sabios,* etc., y eran elegidos por el pueblo, según Dt 1,13: *Dadme de entre vosotros varones sabios,* etc. De manera que era la mejor constitución política establecida por la ley[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El pueblo de Israel era regido por una especial providencia de Dios, según se dice en Dt 7,6: *El Señor, tu Dios, te ha elegido para que seas su pueblo peculiar entre todos los pueblos de la tierra.* Por esto el Señor se reservó la institución del jefe supremo. Esto es lo que pedía Moisés en Núm 27,16: *Que el Señor, Dios de los espíritus de toda carne, constituya sobre la asamblea un hombre que los conduzca y acaudille,* etc. Conforme a esto, después de Moisés, fue constituido Josué. Y de todos los jueces que a Josué sucedieron, se lee que *levantó un salvador del pueblo* y que *el Espíritu del Señor estaba en ellos,* como se ve por Jue 3,9s y 15. Por esto, la misma elección de rey no la encomendó el Señor al pueblo, sino que se la reservó a sí mismo, como resulta de Dt 17,15: *Pondrás por rey a aquel a quien el Señor, tu Dios, hubiese elegido.*

2. *A la segunda hay que decir:* La monarquía es el mejor régimen político si no se vicia. Pero, a causa del gran poder que el rey se concede, fácilmente degenera en tiranía si no está adornada de gran virtud la persona a quien ese poder se confiere; pues, como dice el Filósofo en IV *Ethic.*[5], *sólo el virtuoso es capaz de soportar los grandes favores de la fortuna.* Y la virtud perfecta se halla en pocos; y más que los judíos eran crueles e inclinados a la avaricia, vicios éstos que arrastran a los hombres a la tiranía[b]. Por esto el Señor no instituyó rey desde el principio con poder absoluto, sino jueces y gobernadores para defensa del pueblo. Luego, a petición del pueblo y como irritado, les otorgó rey. Por eso respondió a Samuel, según 1 Sam 8,7: *No es a ti a quien desecharon, sino a mí, para que no reine sobre ellos.*

Sin embargo, desde el principio (Dt 17,14ss), dispuso acerca del rey cómo habían de elegirlo, y que en esa elección

3. ARISTÓTELES, c.6 n.15 (BK 1270b17): S. TH., lect.14. 4. ARISTÓTELES, c.5 n.2.4 (BK 1279a32; b4): S. TH., lect.6. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.21 (BK 1124a30): S. TH., lect.9.

a Llama la atención cómo saca partido el autor de lo mejor del aristotelismo y del judaísmo al mismo tiempo.

b Que los judíos eran crueles y avaros es una opinión que el autor recoge del ambiente general de su tiempo, pero que no condiciona su respeto profundo por el pueblo judío auténtico, del que los cristianos son su genuina prolongación histórica.

atendiesen al juicio de Dios, y que no hicieran rey al originario de otra nación, porque tales reyes suelen tener poco afecto al pueblo sobre quien reinan y, por tanto, cuidar poco de su bienestar. También ordenó sobre los reyes ya constituidos: cómo debían conducirse, que no multiplicasen los carros y los caballos ni las mujeres; que no acumulasen riquezas, pues de la codicia de estas cosas se dejan arrastrar a la tiranía y abandonan la justicia. También ordenó cómo debían conducirse con Dios: que leyesen de continuo y meditasen su ley y viviesen siempre en el temor del Señor y en la obediencia a la ley divina. Finalmente, estableció cómo habrían de conducirse con sus súbditos: que no los oprimiesen y que no se apartasen de la justicia.

3. *A la tercera hay que decir:* La división del reino y la multitud de las dinastías fue dado al pueblo, más que para bien suyo, en castigo de las muchas disensiones, promovidas sobre todo contra David, rey justo. Por esto se dice en Os 13,11: *Te daré rey en mi furor.* Y en Os 8,4: *Se dieron reyes no elegidos por mí; constituyeron príncipes, pero desconocidos para mí.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Los sacerdotes eran destinados a los ministerios sagrados por su nacimiento, para que fueran tenidos en mayor reverencia que si fueran tomados de cualquiera del pueblo, y este honor debía redundar sobre el culto de Dios. Por esto fue preciso señalarles medios de vida en los diezmos, primicias, oblaciones y sacrificios. Pero los príncipes, como se dijo atrás (sol.), eran tomados del pueblo, y ya tenían sus posesiones propias de qué vivir, y más que en la ley había prohibido el Señor que acumulasen riquezas, que usasen de grande aparato (cf. ad 2), ya porque así no se alzasen en soberbia y tiranía, ya porque, no siendo los príncipes muy ricos y siendo el gobierno penoso y lleno de solicitud, no sería muy apetecido por el pueblo, y se quitarían los motivos de sedición.

5. *A la quinta hay que decir:* Semejante derecho no era debido al rey por institución divina, antes es anunciado como usurpación de los reyes, que se atribuían un derecho injusto, degenerando en tiranos, depredadores de sus súbditos, como aparece por lo que se dice al fin (v.17): *Y vosotros seréis sus siervos.* Esto es propiamente tiranía, pues los tiranos gobiernan a sus súbditos como si fueran siervos, y esto era lo que les decía Samuel para disuadirlos de pedir rey. Por esto sigue el texto (v.19): *Pero el pueblo no quiso escuchar la voz de Samuel.* Puede, sin embargo, suceder que un buen rey tome los hijos y los constituya tribunos y centuriones y exija muchas cosas de sus súbditos para atender al bien común.

ARTÍCULO 2

¿Están bien dados los preceptos judiciales que miran a la convivencia del pueblo?

Objeciones por las que parece que no están bien dados los preceptos judiciales en lo referente a la convivencia del pueblo.

1. No pueden vivir en paz los hombres si uno se apodera de los bienes de otro; pero esto es lo que parece autorizar la ley, al decir, en Dt 23,24: *Si entras en la viña de tu prójimo, come de las uvas cuantas quieras.* Luego la ley antigua no proveyó bien a la paz del pueblo.

2. Dice el Filósofo en II *Polit.*[6] que muchas ciudades y reinos se arruinaron por autorizar que las propiedades pasasen a las mujeres; pero precisamente esto fue introducido por la ley antigua, pues en Núm 27,8 se lee: *Si un hombre muriere sin hijos, pasará a las hijas su patrimonio.* Luego la ley no proveyó bien a la salud del pueblo.

3. Se conserva, sobre todo, la sociedad humana por el comercio, mediante el cual, comprando y vendiendo sus cosas, se procuran los hombres lo que necesitan, como se dice en I *Polit.*[7]; pero la ley antigua suprimió la facultad de vender, al preceptuar que las propiedades vendidas volviesen al vendedor el año quincuagésimo de jubileo, como parece por Lev 25. Luego la ley no proveyó bien a las necesidades del pueblo en esta materia.

4. Para proveer a las necesidades humanas es en gran manera conveniente la prontitud en el préstamo; pero éste se suprime desde el momento en que los

6. ARISTÓTELES, c.6 n.11 (BK 1270a23): S. TH., lect.13. 7. ARISTÓTELES, c.3 n.11 (BK 1257a14): S. TH., lect.7.

prestamistas pierden la esperanza de recuperar lo prestado. Por esto se dice en el Eclo 29,10: *Muchos por esto se niegan a prestar, porque temen ser robados en tonto.* Pues esto es lo que la ley prescribe cuando dice en Dt 15,25: *Todo acreedor que baya prestado, condonará al deudor lo prestado; no lo exigirá ya más a su prójimo, una vez publicada la remisión del Señor.* Y en Éx 22,15: *Si uno pide a otro prestada una bestia y ésta se estropea o muere..., si estaba presente el dueño, no está obligado el prestatario a restituirla.* También se pierde la seguridad que uno puede tener por la prenda, pues se dice en el Dt 24,10: *Si prestas algo a tu prójimo, no entrarás en su casa para tomar prenda.* Y más adelante (v.!2s): *No te acostarás sobre la prenda; se la devolverás al ponerse el sol.* Luego la ley no proveyó bien al préstamo.

5. De la defraudación del depósito nace un gran peligro de daño, y por eso hay que tomar buenas precauciones. No sin razón se dice en el II Mac 3,15: *Los sacerdotes... clamaban, al cielo, invocando al que había dado ley sobre los depósitos, de que fueran guardados intactos para quienes los depositaron;* pero en la ley antigua era muy pequeña esta cautela, pues se dice en Éx 22,10 que en la pérdida del depósito se esté al juramento de aquel que lo tenía. Luego no era buena la disposición de la ley en esta materia.

6. Como un jornalero alquila un trabajo, así algunos alquilan su casa u otras cosas semejantes. Pero no es necesario que el locatario entregue al instante el precio del arriendo; luego muy duro era también lo que se manda en Lev 19,13: *No retengas hasta el día siguiente el salario del jornalero.*

7. Siendo tan frecuente la necesidad de apelar a los jueces, debía ser fácil el acceso a los mismos, y por eso no está bien lo que establece la ley en Dt 17,8ss, que vayan a un lugar único en demanda de juicio en sus pleitos.

8. Es bien posible que no sólo dos, pero hasta tres y cuatro se pongan de acuerdo para mentir; luego no está bien lo que establece en Dt 19,15: *Por la deposición de dos o tres testigos será firme toda sentencia.*

9. La pena debe ajustarse a la grandeza de la culpa; por lo cual se dice en Dt 25,2: *Conforme a la magnitud del delito, así será el número de los azotes.* Pero la ley establece algunas veces, para iguales culpas, penas diferentes, pues se dice en Éx 22,1: *El ladrón restituirá cinco bueyes por un buey, y cuatro ovejas por una oveja.* Y ciertos pecados no graves son castigados con pena muy grave; v.gr., según Núm 15,32s., uno es apedreado por recoger leña en día de sábado, y también el hijo rebelde por pequeñas faltas; por ejemplo, porque *se daba a banquetes y comilonas,* es mandado apedrear en Dt 21,18s.

10. Según San Agustín en XXI *De civ. Dei* [8], *Tulio reduce a ocho las penas: multa, cárcel, azotes, el talión, la infamia, el destierro, la muerte y la esclavitud.* Algunas de éstas figuran en la ley. La multa, cuando el ladrón es condenado a devolver el quíntuplo o cuádruplo de lo robado (cf. ad 9); la cárcel es mencionada en Núm 15,34, donde se manda que uno sea retenido en la prisión; de los azotes se habla en Dt 25,2: *Si el delincuente fuere condenado a pena de azotes, el juez le hará echarse en la tierra y le mandará azotar conforme a su delito.* La infamia se aplicaba a aquel que no quería recibir a la viuda de su hermano, la cual tomaba el calzado de él y le escupía en el rostro. La pena de muerte se imponía también, como se ve en Lev 20,9: *El que maldijese al padre o a la madre, sufrirá la pena capital.* La pena del talión también la estableció la ley, pues se lee en Éx 21,24: *Ojo por ojo, diente por diente.* No está, pues, bien que la ley no impusiera las otras penas de destierro y servidumbre.

11. La pena se impone sólo donde hay culpa. Pero los brutos son incapaces de culpa; luego sin razón se impone la pena señalada en Éx 21,28: *El buey que matase a un hombre o a una mujer, será apedreado.* Y en Lev 20,16: *La mujer que se prostituyese con una bestia cualquiera, será condenada a muerte con la misma bestia.* Así que no parece que esté bien ordenado lo que toca a la vida civil del pueblo.

12. El Señor manda en Éx 21,12 que el homicidio sea castigado con la pena capital. Pero la muerte de un animal no se computa igual que la de un hombre. Luego no queda compensada la muerte de un hombre con la de un animal. Por esto no es razonable lo que dispone el Dt 21,1-4: *Si en la tierra que el Señor, tu Dios, te dará en posesión, fuere encon-*

8. C.2: ML 41,725.

trado un hombre muerto en el campo sin que se sepa quién lo mató, los ancianos y los jueces tomarán una becerra que no haya llevado sobre sí el yugo, y la llevarán a un valle inculto, que nunca haya sido sembrado y allí en el valle la degollarán.

En cambio, en Sal 147,20 se considera como especial beneficio de Dios: *No hizo tal a ninguna nación ni le manifestó sus juicios.*

Solución. *Hay que decir:* Agustín, en II *De civ. Dei*[9], cita una sentencia de Tulio[10] que dice: *Pueblo es la asamblea de la muchedumbre, reunida en conformidad con el derecho y con miras al bien común.* Por consiguiente, al concepto del pueblo pertenece la mutua comunicación de los hombres, regida por los preceptos justos de la ley. Esta comunicación de los hombres es doble: una que se realiza por autoridad de los príncipes, y otra por la propia voluntad de las personas privadas. Y como cada uno puede disponer de lo que está sujeto a su autoridad, por la autoridad de los príncipes, a quien están sujetos los hombres, debe administrarse la justicia e imponerse las penas a los malhechores. A la autoridad de las personas privadas están sometidas las propiedades, y así por propia autoridad pueden comunicarse mutuamente, por contratos de compraventa y otros semejantes.

Sobre una y otra cosa suficientemente proveyó la ley: pues sobre los jueces se dice en Dt 16,18: *Te constituirás jueces y escribas en todas las ciudades que el Señor, tu Dios, te diere..., para que juzguen al pueblo justamente.* También instituyó un justo procedimiento de juzgar, según Dt 1,16s, donde dice: *Oíd a vuestros hermanos, juzgad según justicia las diferencias que pueda haber, o entre ellos, o con los peregrinos,* etc. Suprimió las ocasiones de juicios injustos al prohibir la aceptación de regalos como se ve en Éx 23,8, Dt 16,19. Estableció el número de testigos, señalando dos o tres, como consta por Dt 17,6 y 19,15. Fijó también penas determinadas para diversos delitos, como se dirá luego (ad 10).

De las propiedades dice el Filósofo en II *Polit.*[11] que es muy prudente que estén separadas, pero que el uso sea en parte común y en parte comunicable a voluntad de los propietarios. Sobre esto, tres cosas fueron establecidas por la ley: la primera, que las propiedades estén divididas entre los individuos, según se dice en Núm 33,54: *Yo os doy en posesión la tierra, que vosotros os dividiréis por suerte.* Y porque, a causa de la mala distribución de las propiedades, muchas ciudades han caído en la ruina, según dice el Filósofo en II *Polit.*[12], para reglamentar la propiedad fijó la ley tres remedios: el primero, que se dividiesen por igual según el número de los hombres, como se dice en Núm 33,54: *A las familias numerosas daréis una heredad mayor, y a las menos numerosas, menor.* Otro remedio era que las propiedades no se enajenasen a perpetuidad y que después de cierto tiempo volviesen a sus antiguos poseedores, para que no se confundiesen las heredades (cf. ad 3). El tercer remedio, para evitar esta confusión, era que a los difuntos sucediesen los parientes más próximos: primero, el hijo; después, la hija; en tercer lugar, los hermanos; en cuarto, los tíos paternos; en quinto, los demás parientes (Núm 27,8). Para conservar en lo sucesivo la división de las heredades, estableció la ley que las mujeres herederas de su padre se casasen en su propia tribu, según se lee en Núm 36.

Una segunda cosa estableció la ley para que, en parte, los bienes fuesen comunes: primero, en lo que toca al cuidado de esos bienes, se manda en Dt 22,1-4: *Si vieres el buey o la oveja de tu hermano extraviados, no pasarás de largo, sino que los volverás a tu hermano.* Y así de otras cosas. También, en cuanto a los frutos, se concedía en general a todos que quien entrase en la viña de un amigo pudiera lícitamente comer de las uvas a condición de no llevarlas fuera (cf. ad 1). Pero en especial se concedía a los pobres que se les dejasen las gavillas olvidadas, y lo mismo las frutas y racimos (Lev 19,9s; Dt 24,19s) y eran también comunes los frutos nacidos al año séptimo, como consta por Éx 23,11 y Lev 25,4ss.

En tercer lugar, estableció la ley un reparto hecho por aquellos que eran dueños. Uno era gratuito, según se lee

9. C.21; ML 41,67: cf. 1.19 c.21: ML 41,649. 10. *De Republica* 1.1 c.25 (DD, IX 292). 11. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 1623a25): S. TH., lect.4. 12. ARISTÓTELES, c.6 n.11 (BK 1270 a 23): S. TH., lect.13.

en Dt 14,28s: *El año tercero separarás otra décima, y vendrán los levitas, y los peregrinos, y los pupilos, y las viudas, y comerán y se saciarán.* Otro reparto se hacía con miras de utilidad, por compraventa, locación, préstamo y aun por depósito; sobre las cuales cosas se encuentran en la ley diversas ordenaciones (cf. ad 3-6). De todo lo cual resulta que la ley antigua proveyó suficientemente a la reglamentación de la vida de aquel pueblo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dice el Apóstol en Rom 13,8 que *quien ama a su prójimo tiene cumplida la ley,* porque todos los preceptos de la ley, sobre todo los que miran al prójimo, a este fin parecen ordenarse, a que los hombres se amen mutuamente. De este mutuo amor procede que se comuniquen unos a otros sus bienes, según lo que se dice en 1 Jn 3,17: *Si uno viere a su hermano padecer necesidad y le cerrare sus entrañas, ¿cómo puede decir que mora en él la caridad de Dios?* Con esto la ley se proponía acostumbrar a los hombres a comunicar fácilmente sus bienes, como lo manda el Apóstol en 1 Tim 6,18 a los ricos, que *sean liberales en repartir.* Pero no puede ser liberal el que no puede tolerar que el prójimo tome algo de lo suyo sin gran perjuicio. Por esto ordenaba la ley que fuera lícito a uno entrar en la viña de su prójimo y comer allí unos racimos, pero no sacarlos fuera, por no dar ocasión de grave daño, de donde viniera a turbarse la paz. Esta no se perturba por esto entre las personas bien educadas, antes sirve para fomentar la amistad y que los hombres se acostumbren a ser liberales.

2. *A la segunda hay que decir:* La ley no ordena que las mujeres hereden los bienes de los padres sino en el caso de que falten hijos. Entonces era necesario conceder a las mujeres el derecho de heredar, para consuelo de los padres, a quienes sería duro que pasasen sus bienes a los extraños. Sin embargo, la misma ley ordenó que las mujeres herederas se casasen dentro de su misma tribu, a fin de evitar la confusión de los patrimonios de las tribus, como se lee en Núm, final.

3. *A la tercera hay que decir:* Dice el Filósofo en II *Polit.*[13] que la buena reglamentación de la propiedad contribuye mucho a la conservación de las ciudades y de las naciones. Y él mismo añade que entre algunas gentes había ley de que *a ninguno fuera permitido vender sus propiedades sin verdadera necesidad.* Así se evitaba que la propiedad pasase a manos de pocos y los habitantes se viesen necesitados a emigrar de su ciudad o nación. La antigua ley, para evitar este peligro, concedió, para atender a las necesidades de los hombres, vender las posesiones por cierto tiempo; y mandó que, pasado ese tiempo, las posesiones volviesen al vendedor. El fin de esta ley era evitar que se confundiesen las heredades, antes permaneciesen siempre distintas en poder de las tribus.

Y como las casas urbanas no se habían repartido, por esto concedió que se vendiesen a perpetuidad, igual que los bienes muebles. No estaba determinado el número de las casas de cada ciudad, como lo estaba el de las posesiones, que no podían aumentarse, como se podían aumentar las casas de las ciudades. Pero las casas que no estaban en una ciudad, sino en lugares no amurallados, no podían venderse para siempre, porque estas casas sólo se construyen para atender al cultivo y a la guarda de las fincas. De suerte que la ley ordenó con acierto una y otra cosa.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según queda dicho atrás (ad 1) era el propósito de la ley acostumbrar a los hombres, mediante sus preceptos, a ayudarse buenamente en sus necesidades, lo que es un medio de fomentar la amistad. Por procurar esta facilidad en socorrerse, no sólo estableció las cosas que deben otorgarse gratuitamente y en absoluto, sino también las que se prestan, porque esto es más frecuente y necesario para muchos. De muchas maneras fomentó esta prontitud en ayudarse: primeramente, mandando que se mostrasen fáciles en prestar y no se retrajesen de ello por la proximidad del año de la remisión como se lee en Dt 15,7s..Segundo, prohibiendo gravar con usuras, o tomando en prenda, cosas del todo necesarias para la vida, y ordenando que, si las tomaran, luego al instante las restituyesen. Así se dice en Dt 23,19: *No prestarás con usura a*

13. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 1266b14): S. TH., lect.8.

tu hermano. Y en 24,6: *No tomarás en prenda las dos piedras de una muela..., porque es tomar la vida en prenda.* Y en Éx 22,26: *Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de la puesta del sol.* Tercero, que no fuesen importunos en exigir, y así en Éx 22,25 se dice: *Si prestas dinero a uno de tu pueblo, a un pobre que habita en medio de vosotros, no te portarás con él como acreedor.* Y también se manda en Dt 24,10s.: *Si prestas algo a tu prójimo, no entrarás en su casa para tomar prenda; esperarás fuera de ella a que el deudor te saque lo que sea,* ya porque la casa de cada uno es su más seguro abrigo y siempre le resulta molesta su invasión por un extraño, ya porque la ley no concede que el acreedor se permita tomar lo que quiera, sino que el deudor le entregue lo que él menos necesite. En cuarto lugar establecía la ley que, en el año séptimo, del todo se condonasen todas las deudas. Es probable que quienes podían cómodamente devolver el préstamo antes del año séptimo, lo hiciesen y no defraudasen sin motivo al prestamista. Pero, si eran impotentes para pagar, por la misma razón se les había de perdonar la deuda. Era esta razón el amor, que obligaba a dar de nuevo para socorrer la indigencia del necesitado. Sobre los animales prestados, establecía la ley (Éx 22,14) que el prestatario fuese obligado a devolverlos si por su negligencia y en ausencia del dueño perecían. Pero si el dueño estaba presente y los animales eran bien tratados, y, con todo, morían o sufrían un accidente, no estaba obligado el prestatario a la restitución, sobre todo si pagaba alquiler, pues en ese caso lo mismo podían haber muerto o sufrir el accidente en poder del amo; y si el animal se conservaba indemne, ya tenía alguna ganancia del préstamo, que no era gratuito. Esto debía observarse sobre todo cuando los animales eran alquilados, porque entonces tenían ya cierto precio por el uso de los animales, y no era justo que de la restitución de éstos sacase alguna ventaja, como no fuera por negligencia del locatario. Si los animales no eran alquilados, podría existir alguna equidad en que se le restituyese tanto cuanto el uso del animal muerto o accidentado pudiera producir de alquiler.

5. *A la quinta hay que decir:* Hay esta diferencia entre el préstamo y el depósito: que el préstamo se hace en provecho del que lo recibe, mientras que el depósito es una utilidad del que lo hace; por eso, en algunos casos se fuerza más a la restitución del préstamo que del depósito (Éx 22,10). De dos maneras se podrá perder el depósito: por causa inevitable y natural, v.gr., por muerte o enfermedad del animal depositado; o por causa extrínseca; por ejemplo, si el animal era robado por los enemigos o devorado por las fieras. En este último caso, el depositario estaba obligado a entregar al dueño los despojos del animal muerto. En los demás casos no estaba obligado a nada, sino a sincerarse, mediante el juramento, de toda sospecha de fraude. Pero si el depósito se perdía por causas evitables, v.gr., por hurto, entonces, en pena de la negligencia en la guarda, estaba obligado a devolver el depósito. Pero, según queda dicho (ad 4), quien recibía un animal prestado era obligado a devolverlo, aunque pereciese o enfermase en su ausencia. El prestatario debía responder de menores negligencias que el depositario, el cual sólo en caso de hurto debía responder.

6. *A la sexta hay que decir:* Los jornaleros que alquilan su trabajo son pobres que viven del trabajo cotidiano, y por eso provee la ley que luego se les abone su salario, porque no se vean privados del sustento. En cambio, los que alquilan otras cosas suelen ser ricos, que no necesitan del alquiler para el sustento, y así no corre la misma razón en uno y en otro caso.

7. *A la séptima hay que decir:* Se instituyen los jueces entre los hombres para que definan las causas dudosas tocantes a la justicia. De dos maneras puede ser una cosa dudosa: primero, entre los sencillos, y para quitar esta duda se ordena en Dt 16,1 que *se constituyan jueces y escribas en todas las ciudades que Yahveh, tu Dios, te diere, según tus tribus, los cuales juzguen al pueblo justamente.* Pero también ocurren causas dudosas aun entre los peritos, y para resolver tales dudas dispone la ley que todos recurran al lugar principal elegido por Dios, en el cual mora el sumo sacerdote, para decidir las dudas sobre las ceremonias del culto, y el juez supremo para las causas judiciales. Tal se practica todavía hoy en la consulta o apelación de los jueces inferiores a los superiores. Por esto se dice en Dt 17,8:

Si una causa te resultase difícil de resolver... y fuera objeto de litigio en tus puertas... te levantarás y subirás al lugar que Yahveh, tu Dios, haya elegido, y te irás a los sacerdotes, hijos de Leví, y al juez que entonces esté en funciones. Tales causas dudosas no eran frecuentes, y por eso no resultaba un gravamen para el pueblo recurrir a este tribunal supremo.

8. *A la octava hay que decir:* En los negocios humanos no puede darse una prueba demostrativa e infalible; basta una certeza moral como la que puede engendrar el orador. Y por esto, aunque es posible que dos o tres testigos convengan en una mentira, no es fácil ni probable que convengan, y por eso se recibe como verdadero su testimonio, y más cuando no vacilan en su declaración y son personas exentas de toda sospecha. Y para que los testigos no se aparten de la verdad, ordena la ley que los testigos sean cuidadosamente examinados, y castigados con severidad si fueran cogidos en mentira, como se lee en Dt 19,6ss.

Una razón para fijar el número de los testigos fue la de significar la verdad infalible de las divinas personas, de las cuales a veces se cuentan dos, porque el Espíritu Santo es el nexo de ellas; a veces se nombran tres, según dice San Agustín[14] sobre aquellas palabras de Jn 8,17: *En vuestra ley está escrito que el testimonio de dos hombres es verdadero.*

9. *A la novena hay que decir:* No sólo por la gravedad de la culpa, también por otras causas se inflige una pena grave: primero, por la grandeza del pecado, pues a mayor pecado, «ceteris paribus», se debe aplicar mayor pena; segundo, por la costumbre de pecar, pues de esta costumbre no es fácil que se retraigan los hombres si no es mediante graves penas; tercero, por la mucha concupiscencia o delectación en el pecar, de lo cual difícilmente se apartan los hombres si no es por penas graves; cuarto, por la facilidad de cometer el pecado y de persistir en él, y estos pecados, cuando se descubran, se han de castigar más severamente, para escarmiento de los demás.

Cuanto a la grandeza del pecado, se han de observar cuatro grados en un mismo hecho: el primero es la involuntariedad en el pecar, la cual, si fuera total, totalmente quedaría exento de la pena, como se dice en Dt 22,25s: *Pero si fue en el campo donde el hombre encontró a la joven y, haciéndole violencia, yació con ella, será sólo el hombre el que muera... Cogida en el campo, la joven gritó, pero no había nadie que la socorriese.* Y aunque fuera en algún modo voluntario el acto, pero peca por flaqueza, como cuando uno peca por pasión, entonces se disminuye el pecado, y la pena debe disminuirse según la verdad del juicio; a no ser que, mirando a la utilidad común, se agrave la pena para retraer a los hombres de tales pecados, como se dijo arriba. El segundo grado es si uno peca por ignorancia, y entonces se reputaba reo por la negligencia en aprender la ley; pero en este caso no era castigado por los jueces, sino que debía expiar su pecado mediante sacrificios. Por esto se dice en Lev 4: *El que pecase por ignorancia, ofrecerá una cabra sin tacha.* Pero esto se ha de entender de la ignorancia del hecho, no del precepto divino, que todos están obligados a conocer. El tercer grado es cuando uno pecó por soberbia, esto es, por su elección deliberada o por malicia, pues entonces debía el culpable ser castigado según la grandeza del delito (Dt 25,2). El cuarto grado es cuando uno pecó con descaro y pertinacia, y entonces, como rebelde y destructor del orden legal, debía ser muerto (Núm 15,30).

Según esto, hemos de decir que, en la pena del hurto, considera la ley lo que podía ocurrir de ordinario (Éx 22,1-9); y así, en el hurto de otras cosas que más fácilmente se pueden guardar de los ladrones, no se impone al ladrón sino el doble de lo robado. Las ovejas no pueden guardarse con facilidad de los ladrones, porque, mientras pacen en el campo, con más frecuencia ocurre que sean robadas, y por eso impone la ley una pena mayor, a saber, que por cada oveja robada devuelvan cuatro. Es aún más difícil guardar los bueyes, que pastan en el campo y no en rebaños, como las ovejas; y por eso se impone mayor pena, a saber, cinco bueyes por cada buey. Y esto fuera del caso en que el animal robado fuera hallado vivo en poder del ladrón, porque en este caso debía restituir el doble solamente como en los demás

14. Tr.36 super 8,18: ML 35,1669.

hurtos, pues podía haber la presunción de que pensaba restituirlo, una vez que lo conservaba vivo. También podía decirse, según la *Glosa*[15] que *el buey tiene cinco utilidades, porque es inmolado, ara, alimenta con su carne, provee de leche y suministra el cuero para diversos usos.* Por esto había que devolver cinco bueyes por uno. Asimismo, la oveja tiene cuatro utilidades, porque *es inmolada, alimenta con su carne, provee de leche y suministra lana*[16]. Pero el hijo contumaz, no por comer y beber era condenado a muerte, sino por su contumacia y rebeldía, cosas que en todo caso eran castigados con la muerte, como se dijo atrás. El que recogía leña en el sábado fue apedreado como violador de la ley, que manda guardar el sábado en memoria de la fe en la novedad del mundo, según queda dicha (q.100 a.5, sol. y ad 2) y así fue muerto como un infiel.

10. *A la décima hay que decir:* La ley antigua[17] decreta la pena de muerte para los crímenes más graves, a saber, los que van contra Dios, los de homicidio, rapto de personas, rebeldía contra los padres, adulterio e incesto. A los delitos de hurto de otras cosas se impone la pena de reparación de daños; en las heridas y mutilaciones, la pena del talión, e igualmente en el falso testimonio. En otros delitos menores se impone la pena de azotes o la de vergüenza pública.

La pena de esclavitud sólo en dos casos está decretada: cuando en el año séptimo de remisión al siervo no quería aprovecharse del beneficio de la ley y recobrar la libertad; en pena, se le declaraba siervo de por vida. Otro era el de hurto, cuando el ladrón no tenía con qué restituir, según Éx 22,3.

La pena de destierro de la patria, está suprimida, porque, siendo Dios adorado sólo en aquel pueblo, mientras que los demás estaban corrompidos por la idolatría, se pondría al desterrado en la ocasión de idolatrar, por donde, en 1 Sam 26,19, dice David a Saúl: *Malditos sean de Yahveh los que me echan de mi puesto en la heredad de Yahveh, diciendo: Vete y sirve a dioses ajenos.* Se daba un destierro particular, pues se ordena en Dt 19,4 que *quien hiere a su prójimo sin entenderlo, y sin que se comprobase que contra él tenía enemistad alguna,* huyese a una de las ciudades de refugio y permaneciese allí hasta la muerte del sumo sacerdote, en que le sería permitido volver a su casa, pues en la calamidad universal del pueblo suelen calmarse los resentimientos particulares, y así los parientes del muerto no estaban propensos a la venganza.

11. *A la undécima hay que decir:* Se ordena matar los animales brutos, no porque en ellos haya alguna culpa, sino en castigo de los dueños por su negligencia en evitar tales lances. Por eso era más castigado el dueño si el buey era tenido por acorneador de tiempo atrás, pues entonces se podía prever el peligro, mejor que si de improviso hubiera acometido. También se puede decir que eran muertos los animales en detestación del pecado y para infundir con esto en los hombres horror al pecado.

12. *A la duodécima hay que decir:* La razón literal de aquel precepto, dice rabí Moisés[18] es que con frecuencia el matador era de la ciudad más cercana. La inmolación de la vaca se hacía para explorar el homicidio oculto. Esto se lograba por tres vías: la una, que los ancianos citados debía jurar que nada habían omitido en la guarda de los caminos; otra, que el dueño de la vaca, para evitar el daño que de la muerte del animal se seguía, se interesaría por que el criminal fuera hallado antes que la vaca fuese inmolada; la tercera, que el sitio en que el animal era degollado quedaba inculto. Para evitar estos daños, las gentes de la ciudad fácilmente descubrirían al criminal si lo conociesen, y sería muy extraño que no se obtuviesen algunas noticias o indicio sobre el crimen.

Tal vez se hacía todo esto en detestación del homicidio. Por la inmolación de la novilla, que es un animal útil, lleno de fuerza, y más antes de ser sometida al yugo, se significaba que el homicida, cualquiera que fuese, aunque útil o fuerte, debía de ser muerto, y con muerte cruel, significada en el degüello de la novilla, y, como hombre vil y abyecto, arrojado de la sociedad humana. Esto indica la inmolación de la novilla en lu-

15. *Glossa ordin.* super Exod. 22,1 (I 169 F). 16. *Glossa ordin.* super Exod. 22,1 (I 170 A). 17. Cf. Lev 17ss; Éx 21ss; Dt 19,16ss; 25. 18. *Doct. perplex.* p.3 c.40 (FR 343).

gar áspero e inculto, donde se dejaba para que se pudriese.

Por la novilla tomada de la vacada se significa místicamente la carne de Cristo, que no llevó el yugo, porque no hizo pecado, ni abrió la tierra con la reja, esto es, ni cometió ni incurrió en crimen de sedición[19]. El que fuera muerta en tierra inculta significa la despreciada muerte de Cristo, por la que se expían todos los pecados y se revela el diablo autor del homicidio[c].

ARTÍCULO 3

¿Están bien redactados los preceptos judiciales en lo que toca a las relaciones con los extranjeros?

Objeciones por las que parece que no están bien redactados los preceptos judiciales que miran a los extranjeros.

1. Dice, en efecto, San Pedro en Act 10,34s: *Ahora reconozco que no hay en Dios acepción de personas, sino que en toda nación el que teme a Dios y practica la justicia le es acepto.*

Pero los que le son aceptos no deben ser excluidos de la Iglesia de Dios; luego no está bien ordenado lo que en Dt 23,3 se dice: que *amonitas y moabitas no serán admitidos ni aun a la décima generación: que no entrarán jamás en la Iglesia de Dios.* Y, al contrario, se establece (v.7) de ciertas naciones: *No detestes al edomita, porque es hermano tuyo; ni al egipcio, porque extranjero fuiste en su tierra.*

2. No merecen pena alguna las cosas que no están en nuestro poder: pero el ser eunuco o nacido de unión ilícita no depende de nuestra voluntad; luego no está bien ordenado lo que se dice en Dt 23,1 que *el eunuco y el mal nacido no entren en la Iglesia del Señor.*

3. La ley antigua, misericordiosamente, ordena que los extranjeros no han de ser molestados, según lo que se dice en Éx 22,20: *No maltratarás al extranjero ni le oprimirás, porque extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto.* Y en 23,9: *No hagáis daño al extranjero; ya sabéis lo que es un extranjero, pues extranjeros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto.* Pero es afligir a uno oprimirle con usuras; luego no está bien que en Dt 23,19s se permita dar a usura a los extranjeros.

4. Más cercanos están de nosotros los hombres que los árboles; pero cuanto uno nos está más cercano, mayor afecto le debemos tener, según aquello de Eclo 13,19: *Todo animal ama a su semejante, y el hombre a su prójimo.* Luego no está bien ordenado lo que se manda en Dt 20,13ss que en las ciudades expugnadas matasen a todos los hombres, pero que no cortasen los árboles frutales.

5. El bien común que es conforme con la virtud, ha de ser antepuesto por todos al bien privado: pero en la guerra que se hace contra los enemigos se busca el bien común; luego no está bien mandado lo que se ordena en Dt 20,4ss, que, al entrar en batalla, sean algunos enviados a sus casas, v.gr., el que edificó una casa nueva, el que plantó una viña o el que tomó mujer.

6. Nadie debe reportar ventaja de la culpa que cometió; pero ser el hombre tímido y cobarde es culpable, pues es contra la virtud de la fortaleza; luego no es conforme a razón excusar de los peligros de la guerra a los tímidos y cobardes (ib., v.8).

En cambio está lo que dice la Sabiduría, en Prov 8,8: *Todos mis dichos son conformes a la justicia; nada hay en ellos de tortuoso y perverso.*

Solución. *Hay que decir:* Las relaciones con los extranjeros pueden ser de paz o de guerra, y en uno y en otro caso son muy razonables los preceptos de la ley. Tres eran las ocasiones que se ofrecían a los hebreos de tratar pacíficamente con los extraños: primera, cuando éstos pasaban por la tierra de aquéllos como peregrinos; otra, cuando venían para establecerse en ella como forasteros. En ambos casos manda la ley usar con ellos de misericordia, pues se dice en Éx 22,20: *No afligirás al forastero,* y en 23,9: *No serás molesto al peregrino* (cf. obj.3). La tercera ocasión era cuando algunos extranjeros pretendían incorporarse totalmente a la nación hebrea y abrazar su

19. *Glossa ordin.* super Dt 21,1 (I 354 A).

c El autor no renuncia al significado místico de los preceptos judiciales. En fin de cuentas, Cristo permanece siempre en el centro de la revelación divina.

religión. En esto había que guardar su orden, porque no eran recibidos al instante; como en algunas naciones de gentiles se establecía que no fueran reconocidos como ciudadanos los que no tuviesen esta dignidad de sus abuelos o bisabuelos, según cuenta el Filósofo en III *Polit.*[20] La razón de esto era que, si luego que llegasen fuesen admitidos los extraños a tratar los negocios del pueblo, pudieran originarse muchos peligros; pues, no estando arraigados en el amor del bien público, podrían atentar contra el pueblo. Por esto establece la ley que algunas naciones que tenían cierta afinidad con los hebreos, como los egipcios, entre quienes ellos habían nacido y se habían criado, y los idumeos, hijos de Esaú, hermano de Jacob, fueran recibidos a la tercera generación en la sociedad israelita; pero aquellos que habían tratado como enemigos a los israelitas, v.gr., los amonitas y moabitas, nunca fueran recibidos a formar parte del pueblo. Y los amalecitas, que más se habían opuesto a Israel y que con éste no tenían parentesco alguno, habían de ser tratados como enemigos perpetuos, según lo que se dice en Éx 17,16: *Guerra de Yahveh contra Amalec de generación en generación.*

También, en cuanto a las relaciones de guerra con los extraños, estableció la ley preceptos razonables. Porque primeramente ordena que se les declare la guerra según justicia, pues se manda en Dt 20,10 que, acercándose a una ciudad para atacarla, ante todo le ofrezcan la paz. Luego, que prosiga varonilmente la guerra comenzada, puesta en Dios la confianza. Y para mejor observar esto, dispone que, amenazando la batalla, los aliente el sacerdote prometiéndoles el auxilio divino. Y manda en tercer lugar que, para eliminar los obstáculos de la batalla, fueran despedidos a sus casas los que pudieran ser impedimento de obtener la victoria. En cuarto lugar, ordena que usen con moderación de la victoria, perdonando a las mujeres y a los niños y hasta no cortando los árboles frutales de la tierra.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ley no excluye a ninguna nación del culto de Dios y de los bienes que tocan a la salud del alma, pues se dice en Éx 12,48: *Si alguno de los forasteros quisiere comer la Pascua de Yahveh, deberá circuncindarse todo varón en su casa, y entonces podrá comerla, como si fuera indígena.* Pero en las cosas temporales, en las que tocan a la comunidad del pueblo no eran admitidos desde luego por la razón antes dicha (sol.), pero unos hasta la tercera generación, a saber, los egipcios y los idumeos; y otros perpetuamente, en detestación de su culpa pasada, como los moabitas, amonitas y amalecitas. Como un hombre es castigado por el pecado cometido, para que, viéndolo los otros, teman y desistan de pecar, así también por un pecado puede ser castigada una nación o una ciudad, para que las demás se guarden de semejante pecado.

Sin embargo, por dispensa y en premio de algún acto virtuoso, podía alguno ser admitido en la asamblea del pueblo, como en Jdt 14,6 se dice que *Aquior, jefe de los hijos de Ammón, fue agregado al pueblo de Israel y toda la descendencia de su linaje.* Lo mismo se cuenta de Rut, moabita, *mujer de mucha virtud* (Rut 3,11). Aunque pudiera decirse que aquella prohibición miraba a los varones, no a las mujeres, a quienes no compete propiamente la ciudadanía.

2. *A la segunda hay que decir:* Según dice el Filósofo en III *Polit.*[21], hay dos maneras de poseer la ciudadanía. La absoluta, cuando el ciudadano puede tomar parte en todos los negocios que tocan a los ciudadanos, como en los consejos y en los tribunales del pueblo. Otra es parcial, y corresponde a los que moran en la ciudad, aun las personas plebeyas, los niños y los ancianos, que no están capacitados para ejercer las funciones de la vida ciudadana. De éstas eran excluidos, por la bajeza de su origen, los espurios, hasta la décima generación, e igualmente los eunucos, a quienes no podía concederse el honor que era propio de los que gozaban del de la paternidad, y más entre los hebreos, en quienes el culto divino se conservaba por generación carnal. Pues, aun entre los gentiles, los varones que habían engendrado muchos hijos eran distingui-

20. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 1275b23): S. TH., lect.1. 21. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 1278a2): S. TH., lect.4.

dos con especial honor, como el mismo Filósofo dice en II *Polit.*[22d] Sin embargo, en lo que toca a la gracia de Dios no se distinguían los eunucos de los demás, como tampoco los extranjeros, según queda dicho atrás (ad 1) y se dice en Is 56,3: *Que no diga el extranjero allegado a Yahveh: Yahveh me ha excluido de su pueblo. Que no diga el eunuco: Yo soy un árbol seco.*

3. *A la tercera hay que decir:* El prestar con usura a los extraños no era conforme a la intención de la ley; era una licencia concedida en atención a ser los judíos tan inclinados a la avaricia, para que mejor se acomodaran a vivir en paz con los extraños, de quienes podían obtener algunas ganancias.

4. *A la cuarta hay que decir:* Entre las ciudades enemigas había que distinguir, porque unas eran remotas, que no habían sido prometidas a Israel, y en éstas, al conquistarlas, debían ser muertos los varones que luchaban contra el pueblo de Dios, perdonando a las mujeres y a los niños. Otras eran las ciudades próximas, que estaban prometidas a los hebreos, en las que todos los moradores debían ser muertos en castigo de sus iniquidades. Para su castigo, el Señor había enviado a Israel como ejecutor de su justicia. Por eso se dice en Dt 9,5: *Por la maldad de esas naciones las expulsa Yahveh delante de ti.* Los árboles frutales manda la ley que los respeten, por la utilidad del mismo pueblo, a quien la ciudad y su territorio quedaban sujetos.

5. *A la quinta hay que decir:* Quien había edificado una casa nueva, plantado una viña o acababa de casarse estaba exento de tomar parte en la guerra, por dos razones: primera, porque lo que uno posee de nuevo o está próximo a poseerlo suele amarlo más, y, por consiguiente, suele temer más su pérdida; de donde se puede conjeturar que por este amor tema más la muerte y sea menos animoso en la pelea. La segunda es que, como dice el Filósofo en II *Physic.*[23], *se tiene por infortunio cuando, estando uno a punto de lograr un bien, luego es impedido de alcanzarlo.* Y así, para que los allegados no se entristeciesen más por la muerte de los tales, que no habían logrado gozar de los bienes que ya tenían a la mano, y que el pueblo mismo, considerando esto, sintiese horror de la guerra, se alejaba a estos hombres del peligro de morir, eximiéndolos de la guerra.

6. *A la sexta hay que decir:* Los cobardes eran despachados a su casa, no porque con esto lograsen alguna ventaja, sino porque de su presencia no sufriera el pueblo algún daño si con el miedo o con la huida de aquéllos fueran otros movidos a lo mismo.

ARTÍCULO 4

¿Son razonables los preceptos de la ley sobre la familia?

Objeciones por las que no parece que sean razonables los preceptos que la ley antigua da sobre la familia.

1. Según dice el Filósofo en I *Polit.*[24], *el siervo, cuanto es, pertenece a su señor.* Pero lo que pertenece a alguno en propiedad, le pertenece perpetuamente; luego no está bien dispuesto lo que se ordena en Éx 21,2, que los siervos salgan libres al año séptimo.

2. Como un animal, v.gr., el asno o el buey, es propiedad de su dueño, así también el siervo; pero de los animales manda, en Dt 22,1-3, que sean devueltos a su dueño si se hallaren extraviados; luego no está bien lo que en Dt 23,15 se dispone: *No entregarás a su amo un esclavo huido que se haya refugiado en tu casa.*

3. La ley divina debe inducir más a la misericordia que la ley humana; pero las leyes humanas castigan con penas graves a los amos que tratan con dureza a sus siervos y siervas, y el trato más áspero parece ser aquel de que se sigue la muerte; luego no está bien ordenado lo que se dice en Éx 21,20s: *Si uno da de palos a su siervo o a su sierva, de modo que muera entre sus manos, el amo será reo; pero, si sobreviviese un día o dos, no, pues hacienda suya era.*

4. Una es la autoridad del amo sobre su siervo y otra la del padre sobre el

22. ARISTÓTELES, c.6 n.13 (BK 1270b1): S. TH., lect.13. 23. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 197a27): S. TH., lect.9. 24. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1254a12): S. TH., lect.2.

d El Estagirita alude a la legislación espartana.

hijo, según se dice en I[25] y III *Polit.*[26]; pero, en virtud de la autoridad que uno tiene sobre el siervo o sierva, los puede vender; luego no es razonable que la ley permita vender como criada o esclava a su hija (Éx 21,7).

5. El padre tiene autoridad sobre su hijo y, en virtud de ésta, puede castigar los excesos de su hijo; luego no está bien lo que se manda en Dt 21,18ss, que el padre presente a los ancianos de la ciudad a su hijo para que lo castiguen.

6. Prohíbe el Señor en Dt 7,3ss los matrimonios con los extranjeros, hasta el extremo de disolver tales matrimonios, como se ve en 1 Esd 10; luego no es razonable la concesión que hace Dt 21,10ss de que tomen por mujeres las cautivas extranjeras.

7. Mandó el Señor que en las uniones matrimoniales se evitasen ciertos grados de consanguinidad y afinidad, como se declara en Lev 18. Luego no está bien lo que se ordena en Dt 25,5, que, si uno muere sin hijos, tome su mujer un hermano del difunto.

8. En virtud del matrimonio, existe entre el marido y la mujer la más íntima familiaridad, y así debe existir también la más firme fidelidad. Pero esto no puede ser si se autoriza la disolución del matrimonio; luego es contra razón lo que el Señor permite en Dt 24,1-4, que uno pueda despedir a su mujer dándole libelo de repudio y que después no la puede recobrar más.

9. Como puede la mujer quebrantar la fe debida al marido, también el siervo la que debe a su amo y el hijo la que debe a su padre; pero en la investigación de la injuria del siervo contra su señor o del hijo contra su padre no hay establecido en la ley ningún sacrificio; luego tampoco parece que haya razón de instituir el sacrificio de la celotipia para investigar el adulterio de la esposa, como se manda en Núm 5,12. En fin, que no parecen razonables los preceptos judiciales dados en la ley sobre la familia.

En cambio está lo que se dice en Sal 18,10: *Los Juicios del Señor son verdaderos, justificados en sí mismos.*

Solución. *Hay que decir:* Según dice el Filósofo en I *Polit.*[27], las relaciones entre las personas de la familia versan sobre los actos cotidianos, que se ordenan a llenar las necesidades de la vida. Estas necesidades son de dos órdenes: las unas, que miran a las necesidades del individuo y a la conservación de su vida. Para ello le sirven los bienes exteriores, de los cuales saca el alimento y el vestido, y lo demás necesario a la vida. Para la administración de estos bienes necesita el hombre de los siervos. Otras son las necesidades que miran a la conservación de la especie por la generación, para lo que necesita el hombre la mujer, de la que ha de engendrar los hijos. Así pues, las relaciones domésticas implican tres combinaciones; a saber, las del señor con el siervo, las del marido con la mujer y las del padre con el hijo. Y sobre todas estas cosas la ley antigua dio convenientes preceptos.

Primeramente, en lo que mira a los siervos, manda que se los trate con humanidad y que en el trabajo no se les agobie con faenas excesivas. Por esto mandó el Señor en Dt 5,14 que *en el día del sábado descansen tu esclavo y tu esclava, lo mismo que tú.* Y en cuanto a las penas, condena a quienes los mutilen a concederles libertad, como se ordena en Éx 21,26s, y lo mismo establece de la esclava que uno hubiera tomado por esposa (ib., 7s). Especialmente establece la ley, de los siervos hebreos, que al año séptimo salgan libres de la casa de su amo, llevando cuanto hubieran traído, hasta los vestidos, como se lee en Éx 21,2s. Y en Dt 15,13s añade que se les dé para el viático.

Pues acerca de las esposas establece la ley: primero, en cuanto a tomar mujer, se ordena en Núm c.36 que ésta sea de la misma tribu, dando por razón que no se confundan las heredades de las tribus; que uno tome por mujer la de su hermano difunto que no haya dejado hijos, como se manda en Dt 25,5s. De este modo, el que no logró sucesión carnal la tenga mediante cierta adopción, y no quede totalmente borrada la memoria del difunto. También prohíbe la ley tomar por mujeres ciertas clases de personas, como las extranjeras, por el peligro

25. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 1259b37): S. TH. lect.10; c.2 n.7 (BK 1253b8). 26. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 1278b32): S. TH., lect.5. 27. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 1253b13): S. TH., lect.1.

de la seducción (cf. obj.6); las allegadas, por la reverencia natural que se les debe (obj.7). Asimismo dispone cómo han de ser tratadas las esposas, evitando que de ligero se las infame. Por esto castiga a quien atribuye un crimen a la esposa, según consta en Dt 22,13s, y que por la aversión a la mujer quede perjudicado su hijo, como lo ordena en Dt 21,15s, y que por odio no atormente a la mujer, antes bien la despida, dándole libelo de repudio, como se lee en Dt 24,1. Y para fomentar más el amor de los cónyuges desde el principio, se ordena (v.5) que no se imponga al marido recién casado ninguna carga pública, dejándolo libre para gozarse con su mujer.

Sobre los hijos establece la ley que los padres los eduquen, instruyéndolos en la fe, y así se dice en Éx 12,26: *Cuando vuestros hijos os preguntaren: «¿Qué rito es éste?», responderéis: «Es la victoria de la Pascua del Señor».* También manda en Dt 21,20 que los informen en las buenas costumbres, por lo cual los padres deben declarar: *Este hijo nuestro es indócil y rebelde y no obedece nuestra voz, es un desenfrenado y un borracho.*

Respuestas a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como los hijos de Israel habían sido sacados por el Señor de la servidumbre y por esto obligados al servicio divino, no quiso el Señor que fueran siervos perpetuos, por lo cual se dice en Lev 25,39ss: *Si empobreciese tu hermano cerca de ti y se te vendiese, no le trates como a siervo; sea para ti como mercenario... Porque son siervos míos, que saqué yo de la tierra de Egipto, y no han de ser vendidos como esclavos.* De manera que no eran propiamente siervos, sino bajo cierto aspecto, y así, pasado un tiempo determinado, quedaban libres.

2. *A la segunda hay que decir:* Ese mandato se entiende del siervo que es buscado por su señor para darle muerte o para servirse de él en alguna obra mala.

3. *A la tercera hay que decir:* Tocante a las lesiones inferidas a los siervos, parece haberse fijado la ley en si son ciertas o inciertas. Si la lesión es cierta, manda que se aplique la pena; en caso de mutilación, la pérdida del siervo, recobrando éste su libertad (Éx 21,26); y en caso de muerte, cuando el siervo muere entre las manos del amo que le azota, la pena debida al homicida. Si la lesión no es cierta y sólo tenía una apariencia de tal, la ley no impone ninguna pena; por ejemplo, cuando el siervo no moría en el acto, sino después de algunos días, no siendo seguro que la muerte fuese causada por las heridas. Aun si el herido fuera un hombre libre, si no moría en el acto y lograba caminar apoyado en un báculo, no era reo de homicidio el que lo hubiera herido; y aunque luego muriera, sólo estaba obligado a los gastos de la cura (Éx 21,18). Pero esto no tenía lugar si el paciente era un siervo propio, como quiera que cuanto el siervo tiene, aun la persona misma del siervo, es propiedad del amo. Por eso se señala la causa de no estar sujeto a pena pecuniaria, *porque es hacienda suya.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Como queda dicho atrás (ad 1), ningún hebreo podía poseer a otro hebreo como siervo propiamente tal; más que siervo, era un mercenario por algún tiempo, y por esta causa permitía la ley que un padre, forzado por la necesidad, vendiese a su hijo o a su hija. Esto declaran las palabras de la ley, que dice: *Si vendiera uno a su hija como siervo, no saldrá como suelen salir los siervos.* De esta forma, no sólo a los hijos, pero aun a sí mismo se podía uno vender, más como mercenario que como siervo, según Lev 25,39s: *Si empobreciese tu hermano cerca de ti y se te vende, no le trates como siervo; sea para ti como mercenario.*

5. *A la quinta hay que decir:* Según dice el Filósofo en *Ethic.*[28], la patria potestad tiene sólo poder para amonestar, pero no tiene fuerza coactiva por la cual sean forzados los rebeldes y contumaces. Por eso manda la ley que, en este caso, el hijo contumaz sea castigado por los principales de la ciudad.

6. *A la sexta hay que decir:* Prohibió el Señor los matrimonios con las mujeres extranjeras por el peligro de seducción, para que no fueran reducidos a la idolatría. Especialmente prohibió esto de aquellas naciones que habitaban cerca, de quienes se podía tener por más probable que conservasen sus ritos. Pero si una mujer consentía en abandonar los ritos idolátricos y pasarse al culto mosai-

28. ARISTÓTELES, c.9 n.12 (BK 1180a18): S. TH., lect.14.

co, podía ser tomada en matrimonio, como en el caso de Rut, a quien tomó Booz por mujer: Ya ella había dicho a su suegra: *Tu pueblo será mi pueblo; tu Dios será mi Dios,* según se lee en el libro de Rut 1,16. La cautiva sólo podía ser tomada por mujer cuando se hubiera cortado la cabellera y recortado las uñas, dejado los vestidos en que había sido tomada cautiva, y llorado a su padre y a su madre, en lo cual se significa la renuncia perpetua de la idolatría.

7. *A la séptima hay que decir:* Dice el Crisóstomo en *Super Matth.*[29], que, *siendo la muerte un acerbo dolor para los judíos, que ponían su dicha en la vida presente, se estableció que al que muriese sin hijos le naciese un hijo de su hermano. Esto significaba una mitigación del dolor de morir sin hijos.* Y *sólo el hermano o el pariente cercano estaba obligado a tomar la mujer del difunto, porque no era creíble* que el nacido de otra unión *fuera hijo del muerto. Además, que un extraño no tenía precisión de levantar la casa del que había fallecido como un hermano, a quien el parentesco obligaba a ello.* De donde está claro que el hermano, al tomar la mujer del hermano difunto, hacía las veces de éste.

8. *A la octava hay que decir:* La ley permitió el repudio de la esposa, no porque fuera totalmente justo, sino por la dureza de los hebreos, como dice el Señor en Mt 19,8. Pero esto necesita ser tratado más ampliamente al hablar del matrimonio (cf. *Suppl.* q.67).

9. *A la novena hay que decir:* Las mujeres quebrantan la fe del matrimonio por el adulterio, y lo hacen con facilidad llevadas del placer, y lo hacen a escondidas, porque *el ojo del adúltero busca las tinieblas,* según se dice en Job 24,15. No hay, pues, la misma razón entre el hijo y el padre, y entre el siervo y el amo, porque sus infidelidades no proceden de la pasión carnal, sino más bien de malicia, la cual no es tan secreta como la infidelidad de la mujer adúltera.

29. *Homil.* 48: ML 58,489.

CUESTIÓN 106

De la ley evangélica, llamada ley nueva, considerada en sí misma[a]

Después de la ley antigua hemos de tratar de la ley evangélica, que se dice ley nueva (cf. q.93 introd.). Y primeramente, de esta ley considerada en sí misma; luego, comparada con la ley antigua (q.107), y, finalmente, de los preceptos que en ella se contienen (q.108).

Sobre lo primero formulamos estas cuatro preguntas:

1. Cómo es la ley nueva, ¿escrita o infusa?—2. De su virtud para justificar.—3. De su principio: ¿Debió ser dada al principio del mundo?—4. De su término: ¿Ha de durar hasta el fin del mundo o ha de sucederla otra?

ARTÍCULO 1

¿La ley nueva es ley escrita?

Infra a.2; q.107 a.1 ad 2.3; q.108 a.1; 3 q.42 a.4 ad 2; *In II Cor.* lect.2; *In Hebr.* 8 lect.2.

Objeciones por las que parece que la ley nueva es ley escrita[1].

1. La ley nueva es el mismo Evangelio; ahora bien, el Evangelio está escrito, según aquello de Jn 20,31: *Estas cosas están escritas para que creáis;* luego la ley nueva es ley escrita.

2. La ley infusa es ley natural, según aquello de Rom 2,14s: *Cumplen naturalmente lo que pertenece a la ley, al tener los preceptos de la ley escritos en sus corazones.* Por tanto, si la ley evangélica fuese ley infusa, no se distinguiría de la ley natural.

3. La ley evangélica es propia de los que viven bajo el Nuevo Testamento; pero la ley infusa es común a los que viven bajo el Nuevo y bajo el Antiguo, pues se dice en Sab 7,27 que *la divina sabiduría, a través de las edades, se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas.* Luego la ley nueva no es infusa.

En cambio está el hecho de que la ley nueva es la ley del Nuevo Testamento y ésta es infundida en el corazón, según dice el Apóstol en Heb 8,8 y 10, que alega el siguiente testimonio de Jer 31,31.33: *Vienen días, palabra de Yahveh, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y con la casa de Judá.* Y, declarando luego cuál será esa alianza, dice: *Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra de Yahveh: Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo.* Luego la ley nueva es ley infusa.

Solución. *Hay que decir:* Dice el Filósofo en IX *Ethic.*[2] que *cada cosa se denomina por aquello que en ella es principal.* Ahora bien, lo principal en la ley del Nuevo Testamento y en lo que está toda su virtud es la gracia del Espíritu Santo, que se da por la fe en Cristo. Por consiguiente, la ley nueva principalmente es la misma gracia del Espíritu Santo, que se da a los fieles de Cristo. Y esto lo declara bien el Apóstol en Rom 3,27: *¿Dónde está, pues, tu jactancia? Ha quedado excluida. ¿Por qué ley? ¿Por la ley de las obras? No, sino por la ley de la fe.* Y llama *ley* a la gracia de la fe. Y más explícita-

1. Según el ABAD JOAQUÍN, el «Evangelio nuevo» no es ley escrita. GERARDO DEL BORGO SAN DONNINO llamó «Evangelio eterno» a los tres libros compuestos por el ABAD JOAQUÍN.
2. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 1169a2): S. TH., lect.9.

---

a El título está tomado materialmente del breve prólogo del autor. Ley nueva es lo mismo que Evangelio y que Nuevo Testamento, por el que se regula la vida de los cristianos. A su estudio dedica el autor las tres cuestiones siguientes (q. 106-108), en las que expone los principios esenciales de la ética específicamente cristiana en armonía con la ley natural y como plenitud de la ley antigua.

mente dice en Rom 8,2: *Porque la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte.* De donde dice San Agustín, en *De spiritu et littera*[3], que, *como la ley de las obras fue escrita en tablas de piedra, así la ley de la fe está escrita en los corazones de los fieles.* Y añade en otro lugar de la misma obra[4]: *¿Cuáles son las leyes de Dios escritas por Él mismo en los corazones, sino la misma presencia del Espíritu Santo?*

Tiene, sin embargo, la ley nueva ciertos preceptos como dispositivos para recibir la gracia del Espíritu Santo y ordenados al uso de la misma gracia, que son como secundarios en la ley nueva, de los cuales ha sido necesario que fueran instruidos los fieles de Cristo, tanto de palabra como por escrito, ya sobre lo que se ha de creer como sobre lo que se ha de obrar. Y así conviene decir que la ley nueva es principalmente ley infusa; secundariamente es ley escrita.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el texto del santo Evangelio no se contiene sino lo que toca a la gracia del Espíritu Santo, bien sea como disposición, bien como ordenación para el uso de la gracia. Como disposición del entendimiento para la fe, mediante la cual se nos da la gracia del Espíritu, se contiene en el Evangelio cuanto pertenece a la manifestación de la divinidad y humanidad de Cristo; como disposición del afecto, se contiene en el Evangelio cuanto mira al desprecio del mundo, por el cual se hace el hombre capaz de la gracia del Espíritu Santo. Pues *el mundo,* esto es, los amadores del mundo, *no puede recibir el Espíritu Santo,* según se lee en Jn 14,17. El uso espiritual de la gracia consiste en las obras de las virtudes, a las que de muchas maneras exhorta a los hombres la escritura del Nuevo Testamento.

2. *A la segunda hay que decir:* De dos maneras se puede infundir al hombre una cosa: de una, como algo que es de la naturaleza humana, y así la ley natural es infusa en el hombre; de otra, se infunde una cosa al hombre como añadida a la naturaleza por un don de la gracia, y de este modo la ley nueva es ley infusa en el hombre, y que no sólo indica lo que se debe hacer, sino que ayuda para ejecutarlo.

3. *A la tercera hay que decir:* Nunca tuvo nadie la gracia del Espíritu Santo si no es por la fe de Cristo, o explícita o implícita. Pues por esta fe pertenece el hombre al Nuevo Testamento, de manera que cuantos recibieron esta ley de gracia infusa, por ésta pertenecen al Nuevo Testamento.

ARTÍCULO 2

¿Justifica la ley nueva?

Objeciones por las que no parece que la ley nueva justifique.

1. Nadie está justificado sino el que obedece a la ley de Dios, según la sentencia de Heb 5,9: *Cristo vino a ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna.* Pero el Evangelio no siempre hace que los hombres le obedezcan, pues se dice en Rom 10,16: *No todos obedecen al Evangelio.* Luego la ley nueva no justifica.

2. El Apóstol prueba a los Romanos que la ley antigua no justificaba, puesto que con su venida creció la prevaricación. En efecto, se dice en la epístola a los Rom 4,15: *La ley trae consigo la ira, ya que donde no hay ley, no hay transgresión.* Pero mucho más agravó la ley nueva la prevaricación, pues mayor pena merece el que peca después de promulgada la ley nueva, conforme la sentencia de Heb 10,28s: *Si el que menosprecia la ley de Moisés irremisiblemente es condenado a muerte sobre la palabra de dos o tres testigos, ¿de cuánto mayor castigo pensáis que será digno el que pisotea al Hijo de Dios?* Luego la ley nueva, igual que la antigua, no justifica.

3. Justificar es efecto propio de Dios, según aquello de Rom 8,33: *Dios es quien justifica.* Pero la ley antigua procedió de Dios lo mismo que la nueva; luego la ley nueva no justifica más que la antigua.

En cambio, está lo que dice el Apóstol en Rom 1,16: *No me avergüenzo del Evangelio, que es poder de Dios para la salud de todo el que cree.* Pero no hay salud sino para los justificados; luego la ley evangélica justifica.

Solución. *Hay que decir:* Según queda

3. C.24: ML 44,225; c.17: ML 44,218; c.26: ML 44,227. 4. *De spir. et litt.* c.21: ML 44,222.

dicho en el artículo precedente, dos cosas abarca la ley nueva: una, la principal, es la gracia del Espíritu Santo, comunicada interiormente, y en cuanto tal justifica la ley nueva. Por donde dice San Agustín en *De spiritu et littera*[5]: *Allí, es decir, en el Viejo Testamento, fue dada por defuera una ley que infundía terror a los injustos; aquí, en el Nuevo Testamento, fue dada interiormente otra ley que nos justifica.* Como elementos secundarios de la ley evangélica están los documentos de la fe y los preceptos, que ordenan los afectos y actos humanos, y en cuanto a esto, la ley nueva no justifica. Por esto dice el Apóstol en 2 Cor 3,6: *La letra mata, el espíritu es el que da vida.* Y San Agustín, exponiendo esta sentencia en la misma obra[6], dice que por letra se entiende cualquiera escritura que está fuera del hombre, aunque sea de preceptos morales, cuales se contienen en el Evangelio, por donde también la letra del Evangelio mataría si no tuviera la gracia interior de la fe, que sana.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esa objeción procede de la ley nueva, considerada no según lo principal que hay, en ella, sino según lo que es en ella secundario, a saber, los documentos y preceptos, que de fuera se imponen al hombre, sea por escrito, sea de palabra.

2. *A la segunda hay que decir:* La gracia del Nuevo Testamento, aunque ayuda al hombre para evitar el pecado, pero no le confirma en el bien, de modo que el hombre no pueda pecar; esto es propio del estado de la gloria. De suerte que si alguno, después de recibida la gracia del Nuevo Testamento, pecase, es digno de mayor pena, como ingrato a mayores beneficios y despreciador de los auxilios que se le ofrecen. Ni por esto se ha de decir que la ley nueva *acarrea la ira,* pues, cuanto es de suyo, nos ofrece un auxilio suficiente para evitar el pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* Un mismo Dios es el que nos ha dado la ley antigua y la nueva; pero de diverso modo, pues dio la ley antigua escrita en tablas de piedra, y la nueva escrita en *las tablas de carne del corazón,* según dice el Apóstol en 2 Cor 3,3. Por lo cual dice San Agustín en *De spiritu et littera*[7]: *Esa letra escrita fuera del hombre la llama el Apóstol instrumento de muerte y de condenación; pero la otra, esto es, la ley del Nuevo Testamento, la llama instrumento del espíritu y de la justicia, pues por el don del Espíritu Santo obramos la justicia y quedamos libres de la condena que trae consigo la prevaricación.*

ARTÍCULO 3

¿Debió ser dada la ley nueva desde el principio del mundo?

Supra q.91 a.5 ad 2.

Objeciones por las que parece que la ley nueva debió ser dada desde el principio del mundo.

1. *En Dios no hay acepción de personas,* según se dice en Rom 2,11; pero *todos los hombres pecaron y están privados de la gloria de Dios,* conforme se dice en Rom 3,23. Luego desde el principio del mundo debió ser dada la ley evangélica para socorrer a todos con ella.

2. Como los hombres son diversos según los lugares, así lo son según los tiempos; pero Dios, *que quiere que todos los hombres sean salvos,* como se lee en 1 Tim 2,4, mandó predicar el Evangelio en todos los lugares, como consta por Mt 28,19 y Mt 16,15; luego en todos los tiempos debió ser conocida la ley evangélica, y así debió ser dada desde el principio del mundo.

3. Más necesaria es al hombre la salud espiritual, que es eterna, que la salud corporal, que es temporal; pero desde el principio proveyó Dios al hombre de cuanto era necesario para la salud corporal, dándole poder sobre todas las cosas que había creado por amor del hombre, según consta por Gén 1,26 y 28; luego también la ley nueva, que es sobremanera necesaria para la salud espiritual, debió ser dada a los hombres desde el principio.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 15,46: *No es primero lo espiritual, sino lo animal;* pero la ley nueva es sobremanera espiritual; luego no debió ser dada desde el principio del mundo.

5. C.17: ML 44,218. 6. *De spir. et litt.* c.14: ML 44,215; c.17: ML 44,219. 7. C.18: ML 44,219.

Solución. *Hay que decir:* Tres razones se pueden alegar de por qué la ley nueva no debió ser dada desde el principio del mundo. La primera es que, según atrás se dijo (a.1), la ley nueva consiste principalmente en la gracia del Espíritu Santo, la cual no debió darse a todos con abundancia antes que, consumada la redención por Cristo, fuese quitado al género humano el impedimento del pecado. Por eso se dice en Jn 7,39: *No había sido dado el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido glorificado.* Esta razón la aduce bien claramente el Apóstol en Rom 8,2s, cuando, después de hablar de *la ley del Espíritu de vida,* añade; *Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado, y por el pecado, condenó al pecado en la carne, para que la justicia de la ley se cumpliese en nosotros.*

Una segunda razón se puede tomar de la perfección de la ley nueva, pues nada alcanza desde el principio su perfección, sino con cierto orden de sucesión, como acontece en el hombre, que nace niño y poco a poco llega a ser varón. Esta razón aduce el Apóstol en Gál 3,24s: *De suerte que la ley fue nuestro ayo para llevarnos a Cristo, a fin de que fuéramos justificados por la fe; pero, llegada la fe, ya no estamos bajo el ayo.*

La tercera razón se toma de que la ley nueva es ley de gracia. Era preciso que primero fuera dejado el hombre en el estado de la ley antigua, para que, caído en el pecado, reconociese su flaqueza y la necesidad que tenía de la gracia. Y esta razón la da también el Apóstol en Rom 5,20, diciendo: *Se introdujo la ley para que abundase el pecado; pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por el pecado del primer padre había merecido el género humano ser privado del auxilio de la gracia, y por eso *a quienes éste no se da, por justicia se le niega, y a quienes se otorga, se otorga por gracia,* como dice San Agustín en *De perfect. iustit.*[8] De manera que no es acepción de personas el no dar Dios a todos, desde el principio del mundo, la ley de gracia, que debía ser dada con el debido orden, como se dijo (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La diversidad de los lugares no constituye diversidad en los estados del género humano, que varían según la sucesión de los tiempos. Por eso, la ley nueva se propone en todos los lugares, pero no en todos los tiempos, aunque en todos ellos hubiera algunos justos pertenecientes al Nuevo Testamento, como queda declarado atrás (a.1 ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que toca a la salud corporal sirve al hombre en las cosas naturales, que no son destruidas por el pecado; pero lo que toca a la salud espiritual se ordena a la gracia, y ésta se pierde por el pecado, y así no es una misma razón para una que para otra.

ARTÍCULO 4

¿La ley nueva ha de durar hasta el fin del mundo?

Objeciones por las que parece que no ha de durar hasta el fin del mundo la ley nueva.

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 13,10: *Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto;* pero la ley nueva es imperfecta, pues dice el mismo Apóstol en el mismo lugar (v.9): *Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía.* Luego la ley nueva tiene que desaparecer para que otra más perfecta le suceda[9].

2. El Señor prometió a los discípulos, en la venida del Espíritu Santo, el conocimiento de *toda verdad,* como consta por Jn 16, pero la Iglesia no ha alcanzado todavía el conocimiento de toda verdad en el estado del Nuevo Testamento; luego habrá que esperar otro estado en que nos sea manifestada toda la verdad por el Espíritu Santo[10].

3. Como el Padre se distingue del Hijo, y el Hijo del Padre, así el Espíritu se distingue del Padre y del Hijo. Pero hubo un estado que convenía a la perso-

8. Cf. *Epist.* 217 *ad Vitalem* c.5: ML 33,984; *De pecc. remiss. et bapt. parv.* l.2 c.19: ML 44,170. 9. V. «Errores 31 a quibusdam magistris theologiae Parisiensibus ex Introductorio in Evangelium aeternum et ex ipso Evangelio aeterno excerpti», en DENIFLE, *Chartularium* n.243 (I 272). 10. Cf. DENIFLE, *Chartularium* n.243 (I 274); DENIFLE, en ALKGM (1885) p.127 y *passim.*

na del Padre, a saber, el estado de la ley antigua, en el cual todos los hombres se aplicaban enteramente a la generación; igualmente hay otro que conviene a la persona del Hijo, a saber, el estado de la ley nueva, en el que predominan los clérigos, dados a la adquisición de la sabiduría, que se atribuye al Hijo; luego tiene que haber un tercer estado, el del Espíritu Santo, en el que predominen los varones espirituales[11].

4. Dice el Señor en Mt 24,14: *Será predicado este Evangelio del reino en todo el mundo, y entonces vendrá el fin.* Pero el Evangelio de Cristo ha sido predicado ya en todo el orbe, y aún no ha llegado el fin; luego el Evangelio de Cristo no es el Evangelio del reino. Y habrá de venir otro Evangelio del Espíritu Santo y otra especie de ley [12].

En cambio está la palabra del Señor que dice en Mt 24,34: *Os digo que no pasará esta generación sin que todo esto sea cumplido.* Lo que San Juan Crisóstomo[13] expone *de la generación de los fieles de Cristo.* Luego el estado de los fieles de Cristo permanecerá hasta el fin del mundo.

Solución. *Hay que decir:* De dos maneras pueden variar los estados del mundo: la una, según la diversidad de la ley. De este modo no sucederá al estado de la ley nueva ningún otro estado. Sucedió al estado de la ley antigua el de la ley nueva, como un estado más perfecto a otro imperfecto. Pero ningún estado de la presente vida puede ser más perfecto que el estado de la ley nueva[b], pues nada puede haber más cercano al fin que lo que inmediatamente introduce en el último fin. Y esto hace la ley nueva, por lo que dice el Apóstol a los Hebreos 10,19s: *Teniendo, pues, hermanos, en virtud de la sangre de Cristo, firme confianza de entrar en el santuario, que Él nos abrió como camino nuevo y vivo..., acerquémonos con sincero corazón.* De manera que no puede darse estado más perfecto de la presente vida que el estado de la ley nueva, pues tanto una cosa es más perfecta cuanto más se acerca a su último fin.

De otro modo puede variar el estado de los hombres, según la diversa actitud más o menos perfecta de éstos para con la misma ley. Conforme a esto, el estado de la ley antigua se mudó frecuentemente, pues a veces eran observadas las leyes perfectamente; otras, del todo eran cenadas en olvido. Del mismo modo se diferencia el estado de la ley nueva conforme a los diversos lugares, tiempos y personas, en cuanto la gracia del Espíritu Santo la poseen algunos con mayor o menor perfección. Sin embargo, no es de esperar un estado en el que la gracia del Espíritu Santo sea poseída con más perfección que hasta aquí, sobre todo por los apóstoles, que *recibieron las primicias del Espíritu,* esto es, *primero que los otros y con más abundancia que ellos,* según dice la *Glosa* sobre Rom 8,23 [14c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuenta Dionisio en *De eccl. hier.*[15] tres estados de los hombres: el primero, el de la ley antigua; el segundo, el de la ley nueva: a éste sucederá un tercero, pero no en la vida presente, sino en la futura, esto es, en la patria. Y como el primero era figurativo e imperfecto respecto del estado evangélico, así éste es figurativo e imperfecto respecto del estado de la patria. Cuando éste llegue, desaparecerá aquél, como allí se dice (v.12): *Ahora vemos por un espejo y oscuramente; entonces veremos cara a cara.*

2. *A la segunda hay que decir:* Según San Agustín en *Contra Faustum*[16], Montano[d] y Priscila afirmaron que la prome-

11. *Es* un argumento construido con las propias palabras de JOAQUÍN, tal como se encuentran en los documentos citados. 12. DENIFLE, *Chartularium* n.243 (I 272); DENIFLE, en ALKGM (1885) p.111 y *passim.* 13. *In Matth.* homil.78: MG 58,702. 14. *Glossa interl.* (VI 19r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1444. 15. C.5: MG 3,501. 16. Cf. SAN AGUSTÍN, *De haeres.* § 26: ML 42,30.

---

b El Aquinate se hace eco expresamente aquí de la ideología del *Evangelio eterno,* de Joaquín de Fiore. De este tema hemos hablado ya en la introducción. Para mayor información, véase H. DENIFLE, *Chartularium Univ. París,* n.243 (I 272).

c El autor se define sobre el problema de la historia de la salvación admitiendo un progreso *sustancial* sólo hasta Cristo.

d Montano fue un hereje famoso de la segunda mitad del siglo II, en Frigia. Su tesis principal era que el fin del mundo estaba ya próximo. Creía encarnar él mismo al Espíritu Santo. Era

sa del Señor sobre el Espíritu Santo no se cumplió perfectamente en los apóstoles, sino en ellos. Otro tanto afirmaron los maniqueos[e], que esta promesa se realizó en Maniqueo, a quien llamaban el Paráclito[17]. Por esto, ni unos ni otros recibían los Actos de los Apóstoles, en los que manifiestamente se declara que aquella promesa se cumplió en los apóstoles, como el Señor reiteradamente lo había prometido en Act 1,5: *Seréis bautizados en el Espíritu Santo antes de muchos días.* Esto se cumplió el día de Pentecostés, como se lee en Act 2. Todas las vanidades de los herejes quedan excluidas por lo que se dice en Jn 7,39: *Aún no había sido dado el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido glorificado.* De donde se entiende que, glorificado el Señor por la resurrección y la ascensión, luego fue dado el Espíritu Santo. Por aquí también queda excluida la vana ilusión de algunos[18], los cuales querrían decir que se debe esperar otro tiempo del Espíritu Santo.

Enseñó el Espíritu Santo a los apóstoles toda verdad necesaria para la salvación, sea de las cosas que hay que creer, sea de las que hay que practicar; pero no les enseñó de los sucesos futuros; esto no les tocaba a ellos, como se dice en Act 1,7: *No os toca a vosotros conocer los tiempos y los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano.*

3. *A la tercera hay que decir:* La ley antigua no sólo fue del Padre, sino también del Hijo, pues Cristo era en ella figurado; por donde dice el Señor en Jn 5,46: *Si creyerais en Moisés, creeríais en mí, pues de mí escribió él.* Asimismo, la ley nueva no es sólo de Cristo, sino también del Espíritu Santo, según aquella sentencia de Rom 8,2: *La ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús.* No hay, pues, lugar a esperar otra ley del Espíritu Santo.

4. *A la cuarta hay que decir: H*abiendo dicho Cristo desde el Principio de la predicación evangélica: *El reino de los cielos está cercano* (Mt 4,17), es una grandísima necedad[f] afirmar que el Evangelio de Cristo no es el Evangelio del reino. Pero la predicación de Cristo se puede entender de dos maneras: la una, en cuanto a la divulgación de la noticia de Cristo, y de este modo el Evangelio fue predicado en todo el orbe aun ya en tiempo de los apóstoles, como dice San Juan Crisóstomo[19]. Según esto, lo que se añade[20]: *Y entonces será el fin,* se entiende de la destrucción de Jerusalén, de la que entonces hablaba a la letra. De otro modo se puede entender la predicación evangélica en todo el orbe plenamente eficaz, de manera que en todas las gentes se establezca la Iglesia. De esta suerte, dice San Agustín, en la carta *Ad Hesych.*[21] *todavía no fue predicado el Evangelio en todo el mundo; pero, cuando esto suceda, vendrá el fin.*

17. SAN AGUSTÍN, *De haeres.* § 46: ML 42,38. 18. Tales como el ABAD JOAQUÍN, GERARDO DEL BORGO SAN DONNINO y otros «espirituales». Cf. las notas a las objeciones. 19. *In Matth.,* homil. 75: MG 58,688. 20. En Mt 24,14. 21. *Epist.* 199 c.12: ML 33,923.

---

rigorista y fanático. Entre sus seguidores se destacaron dos mujeres, Maximila y Priscila, que abandonaron a sus maridos para marcharse a predicar la parusía.

e Mani nació en Persia, por el año 215. Dio lugar a una secta pagana con mezcla de elementos cristianos, por lo que el maniqueísmo aparece también como una especie de herejía. Su idea nuclear consistía en admitir dos principios opuestos: la luz y las tinieblas, el bien y el mal, a los que llamó Ormuzd y Ahriman, respectivamente. Los sucesores de Mani, o maniqueos, dieron mucho que hacer a los cristianos, incluso hasta entrada la Edad Media.

f Llama la atención la dureza con que Santo Tomás condena esta opinión. No es propio del estilo aquinatense el uso de esas expresiones tan fuertes. De hecho, sólo se conoce otro caso similar, hablando contra David de Dinant, que, a juicio del Aquinate, pervertía el concepto mismo de Dios (cf. 1 q.3 a.8).

CUESTIÓN 107

Comparación entre la ley nueva y la antigua[a]

Y ahora debemos considerar la ley nueva en comparación con la ley antigua (cf. q.106 introd.), sobre lo cual habremos de responder a estas cuatro preguntas:

1. ¿Es la ley nueva distinta de la antigua?—2. ¿Es cumplimiento de la antigua?—3. ¿Está contenida en la antigua?—4. ¿Es más gravosa que la antigua?

ARTÍCULO 1

¿Es la ley nueva distinta de la antigua?

Supra q.91 a.5; *In Gal.* 1 lect.2.

Objeciones por las que parece que la ley nueva no sea distinta de la antigua.

1. Una y otra se dan a los que tienen fe, pues *sin fe es imposible agradar a Dios,* según se dice en Heb 11,6; pero una misma es la fe de los antiguos y la fe de los modernos, según dice la *Glosa* sobre Mt 21,9[1]; luego una es también la ley.

2. Dice San Agustín en *Contra Adamantum Manich. discip.*[2], que *ligera es la diferencia entre la Ley y el Evangelio: la que hay entre el temor y el amor.* Ahora bien, por estas dos cosas no pueden diferenciarse la ley antigua y la nueva, pues también en la ley antigua se nos proponen los preceptos de la caridad: *Amarás al prójimo como a ti mismo* y *Amarás al Señor, tu Dios.* Tampoco se pueden diferenciar por las otras razones que San Agustín señala en *Contra Faustum*[3], a saber: *que el Viejo Testamento tiene promesas temporales; el Nuevo, espirituales y eternas;* pues también en el Nuevo Testamento se hacen algunas promesas temporales, como aquélla: *Recibiréis el ciento por uno en este tiempo, en casas, hermanos,* etc.; y en el Viejo Testamento esperaban promesas espirituales y eternas, según aquello que se dice en Heb 11,16 de los patriarcas: *Pero deseaban otra patria mejor, esto es, la celestial.* Luego parece que la ley nueva no se distingue de la antigua.

3. Parece que el Apóstol distingue una y otra ley, llamando a la antigua *ley de las obras,* y a la nueva, *ley de la fe.* Pero la ley antigua fue asimismo *ley de la fe,* según aquello de Heb 11,39: *Todos éstos, con ser recomendados por su fe, no alcanzan la promesa.* Esto se dice de los patriarcas del Antiguo Testamento. También la ley nueva es *ley de obras,* pues se dice en Mt 5,44: *Haced bien a los que os aborrecen.* Y en Lc 22,19: *Haced esto en memoria de mí.* Luego la ley nueva no se distingue de la antigua.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Heb 7,12: *Mudado el sacerdocio, de necesidad ha de mudarse también la ley.* Pero uno es el sacerdocio del Nuevo Testamento, y otro el del Viejo, como prueba el Apóstol; luego otra será también la ley de uno y otro Testamento.

Solución. *Hay que decir:* Según hemos visto atrás (q.90 a.2; q.91 a.4), toda ley ordena la vida humana a la consecución de un fin. Ahora bien, las cosas que se ordenan a un fin se pueden distinguir por razón de este fin de dos maneras: de

1. *Glossa ordin.* sobre 2 Cor. 4,13 (VI 66 A); *Glossa interl.* sobre 2 Cor. 4,13 (VI 66r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, sobre 2 Cor. 4,13: ML 192,33. Cf. SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Psalm.* ps.50 sobre v.14: ML 36.596; *Sermo ad popul.* ser.19: ML 38,134. 2. C.17: ML 42,159. 3. L.4 c.2: ML 42,217.

---

a El contraste ley antigua-ley nueva quedó ya iniciado en la cuestión anterior de forma indirecta. Ahora, en la q.107, el contraste es directo y explícito. El autor va a hacer un estudio comparado de ambas leyes, tal como lo había anunciado en el prólogo de la q.106.

un modo, si se ordenan a diversos fines, y esto constituye una distinción específica, sobre todo cuando se trata del fin próximo. De otro, según la proximidad al fin o la distancia de él. Así, los movimientos se diferencian específicamente según los diversos términos; pero, según que una parte del movimiento se acerca más al término que otra, la distinción del movimiento es la que existe entre lo perfecto y lo imperfecto.

Así pues, se pueden distinguir dos leyes: de un modo, en cuanto son totalmente diversas, como ordenadas a diversos fines. Así, la constitución de la ciudad, establecida en régimen democrático, sería específicamente distinta de la constitución de otra ciudad que tuviera un régimen aristocrático. De otro modo pueden diferenciarse dos leyes, en cuanto que la una mira más de cerca el fin y la otra lo mira más de lejos. Tal sería en una misma ciudad la ley que se impone a los hombres ya formados, que desde luego pueden ejecutar lo que conduce al bien común, y otra distinta la ley sobre la educación de los niños, que deben ser instruidos de tal manera que puedan después ejecutar obras de hombres.

Así pues, hay que decir que del primer modo la ley nueva no es distinta de la antigua, pues ambas tienen un mismo fin, a saber: someter a los hombres a Dios. Ahora bien, uno mismo es el Dios del Nuevo y del Antiguo Testamento, según aquello de Rom 3,30: *Uno mismo es el Dios que justifica la circuncisión por la fe y el prepucio mediante la fe*. De otro modo, la ley nueva es diferente de la antigua, porque la antigua es como un ayo de niños, según el Apóstol dice; en cambio, la nueva es ley de perfección, porque es ley de caridad, y de ésta dice el Apóstol en Col 3,14 que es *vínculo de perfección*.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La unidad de fe de ambos Testamentos indica unidad de fin, pues ya se ha dicho antes (q.62 a.2) que el objeto de las virtudes teologales, entre las que se cuenta la fe, es el fin último. Sin embargo, la fe tiene diferente estado en la antigua y en la nueva ley; pues lo que los antiguos creían como futuro, nosotros lo creemos como realizado ya.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las diferencias señaladas entre la nueva y la antigua ley están tomadas de su perfección o imperfección, pues los preceptos de la ley se dan acerca de los actos de las virtudes. Ahora bien, a ejecutar actos de virtud se inclinan de muy diversa manera los imperfectos, que todavía no tienen el hábito de la virtud, y los que son perfectos en este hábito; pues los que no tienen aún el hábito de la virtud se inclinan a obrar los actos de virtud por alguna causa extrínseca; por ejemplo, por el temor de los castigos o por la promesa de ciertas remuneraciones extrínsecas, v.gr., de honor, de riquezas o cosa semejante. Por esto la ley antigua, que se daba a los imperfectos, esto es, a los que no habían conseguido aún la gracia espiritual, se llamaba *ley de temor,* en cuanto que inducía a la observancia de los preceptos mediante la conminación de ciertas penas. De ella se dice que tenía también ciertas promesas temporales. En cambio, los que tienen el hábito de la virtud se inclinan a obrar los actos de virtud por amor de ésta, no por alguna pena o remuneración extrínseca. Por eso la ley nueva, que principalmente consiste en la misma gracia infundida en los corazones, se llama *ley de amor,* y se dice que tiene promesas espirituales y eternas, las cuales son objeto de la virtud, principalmente de la caridad; y por sí mismos se inclinan a ellas, no como cosas extrañas, sino como propias. Por eso también se dice que la ley antigua *cohibía la mano y no el ánimo**, pues el que por temor del castigo se abstiene de algún pecado, no se aparta totalmente del pecado con la voluntad, como se aparta el que por amor de la justicia se abstiene del pecado. Por eso se dice que la ley nueva, que es la ley del amor, *cohíbe el ánimo.*

Hubo, sin embargo, en el estado del Antiguo Testamento, algunos que tenían la caridad y la gracia del Espíritu Santo, que principalmente esperaban promesas espirituales y eternas y, según esto, pertenecían a la ley nueva. Igualmente también, en el Nuevo Testamento hay algunos carnales que no llegan aún a la per-

4. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 dist.40 c.1 (QR, II 734).

fección de la ley nueva, a los cuales fue preciso inducir a las obras de virtud con el temor de los castigos y con algunas promesas temporales.

Mas la ley antigua, si bien daba preceptos sobre la caridad, sin embargo, con ella no se daba el Espíritu Santo, por el cual *es difundida la caridad en nuestros corazones,* como se lee en Rom 5,5.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se indicó arriba (q.106 a.1.2), la ley nueva se llama *ley de fe,* en cuanto que su principalidad consiste en la misma gracia que se da interiormente a los creyentes, por lo cual se llama *gracia de la fe.* Pero secundariamente tiene algunas obras, ya morales, ya sacramentales, en las cuales no consiste la principalidad de la ley nueva, como consistía la de la ley antigua. Y los que en el Antiguo Testamento fueron aceptos a Dios por la fe, en esto pertenecían al Nuevo Testamento, pues no eran justificados sino por la fe en Cristo, que es el autor del Nuevo Testamento. Y por eso, en Heb 12,26, dice San Pablo de Moisés que *tenía el improperio de Cristo por mayores riquezas que el tesoro de los egipcios.*

ARTÍCULO 2

¿Da la ley nueva cumplimiento a la antigua?[b]

In Sent. 4 d.1 q.2 a.5 q.ª2 ad 1.3; *In Eph.* 2 lect.5; *In Rom.* 3 lect.4; 9 lect.5.

Objeciones por las que parece que la ley nueva no completa la antigua.

1. La acción de cumplir se opone a la de anular. Pero la ley nueva anula o excluye las observancias de la ley antigua, pues el Apóstol dice en Gál 5,2: *Si os circuncidáis, Cristo nada os aprovechará.* Luego la ley nueva no da cumplimiento a la antigua.

2. Ninguna cosa perfecciona a su contraria. Ahora bien, el Señor, en la ley nueva, propuso ciertos preceptos contrarios a los preceptos de la antigua ley; pues se dice en Mt 5,27.37: *Habéis oído que se dijo a los antiguos: Quienquiera que repudie a su esposa, déle el libelo de repudio. Mas yo os digo: Quien repudiare a su esposa, la hace fornicar.* Y lo mismo aparece a continuación, al prohibir el juramento y también al prohibir el talión y el odio de los enemigos. Asimismo, parece que el Señor anuló los preceptos de la antigua ley acerca de la distinción de los alimentos, diciendo en Mt 15,11: *No mancha al hombre lo que entra en la boca.* Luego la ley nueva no da el cumplimiento a la antigua.

3. El que obra contra la ley, no cumple la ley. Pero Cristo obró en algunas cosas contra la ley, pues tocó a un leproso, como se dice en Mt 8,3, lo cual era contra la ley. Asimismo, parece que violó muchas veces el sábado, por lo cual decían los judíos de Él, según Jn 9,16: *Este hombre no es de Dios, pues no guarda el sábado.* Luego Cristo no cumplió la ley; y, por consiguiente, la ley nueva dada por Cristo no da cumplimiento a la antigua.

4. En la antigua ley se contenían preceptos morales, ceremoniales y judiciales, como se ha dicho arriba (q.99 a.3). Pero el Señor, que, según Mt 5, en algunas cosas cumplió la ley, parece no hacer mención alguna de los preceptos judiciales y ceremoniales. Luego parece que la ley nueva no es totalmente el cumplimiento de la antigua.

En cambio está lo que dice el Señor: *No he venido a anular la ley, sino a cumplirla;* y después añade: *Ni una «jota» o ápice pasará de la ley hasta que todo se cumpla.*

Solución. *Hay que decir:* Según hemos explicado (a.1), la ley nueva se compara con la antigua como lo perfecto a lo imperfecto. Pues bien, todo lo perfecto suple lo que a lo imperfecto falta; y, según esto, la ley nueva perfecciona a la antigua en cuanto suple lo que faltaba a la antigua.

En la antigua ley pueden considerarse dos cosas: el fin y los preceptos contenidos en ella. Ahora bien, el fin de toda ley es hacer a los hombres justos y virtuosos, como se ha dicho atrás (q.92 a.1). Y por eso, el fin de la antigua ley era la justificación de los hombres, lo cual la ley no podía llevar a cabo, y sólo la representaba con ciertas ceremonias, y con palabras la prometía. En cuanto a esto, la ley nueva perfecciona a la antigua

b Este es el artículo nuclear de toda la q.107. El autor sigue paso a paso a San Mateo y a San Pablo, con el visto bueno de San Agustín. El artículo es todo un modelo de teología bíblica pasada por el filtro de la razón.

justificando por la virtud de la pasión de Cristo. Esto es lo que da el Apóstol a entender cuando dice en Rom 3,3s: *Lo que era imposible a la ley, Dios, enviando a su Hijo en la semejanza de la carne del pecado, condenó al pecado en la carne, para que se cumpliese en nosotros la justificación de la ley.* Y, en cuanto a esto, la nueva ley realiza lo que la antigua prometía, según aquello de 2 Cor 1,20: *Cuantas son las promesas de Dios, están en él,* esto es, en Cristo. Y, asimismo, en esto también realiza lo que la antigua ley representaba. Por lo cual, en Col 2,17, se dice de los preceptos ceremoniales que eran *sombra de las cosas futuras, pero la realidad es Cristo;* esto es, la verdad pertenece a Cristo. Y por eso la ley nueva se llama *ley de verdad,* mientras que la antigua es *ley de sombra o figura.*

Ahora bien, Cristo perfeccionó los preceptos de la antigua ley con la obra y con la doctrina; con la obra, porque quiso ser circuncidado y observar las otras cosas que debían observarse en aquel tiempo, según aquello de Gál 4,4: *Hecho bajo la ley.* Con su doctrina perfeccionó los preceptos de la ley de tres maneras: en primer lugar, declarando el verdadero sentido de la ley, como consta en el homicidio y adulterio, en cuya prohibición los escribas y fariseos no entendían prohibido sino el acto exterior; por lo cual el Señor perfeccionó la ley enseñando que también caían bajo la prohibición los actos interiores de los pecados (Mt 5,20). En segundo lugar, el Señor perfeccionó los preceptos de la ley ordenando el modo de observar con mayor seguridad lo que había mandado la antigua ley. Por ejemplo: estaba mandado que nadie perjurase, lo cual se observará mejor si el hombre se abstiene totalmente del juramento, a no ser en caso de necesidad (Mt 5,33). En tercer lugar, perfeccionó el Señor los preceptos de la ley añadiendo ciertos consejos de perfección, como aparece por Mt 19,21 en la respuesta al que dijo que había cumplido los preceptos de la ley antigua: *Aún te falta una cosa; si quieres ser perfecto, vende todo lo que tienes,* etc. (cf. Me 10,21; Lc 18,22).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La nueva ley no impide la observancia de la antigua sino en los preceptos ceremoniales, como se dijo arriba (q.103 a.3.4). Ahora bien, estos preceptos eran figura del futuro. Por lo cual, por el mero hecho de haberse cumplido los preceptos ceremoniales, realizadas las cosas por ellos representadas, no deben observarse más, porque, si se observasen aún, se significaría alguna cosa como futura y todavía no cumplida. De la misma manera, la promesa de un obsequio no tiene razón de ser una vez cumplida la promesa. Y de esta manera desaparecen las ceremonias de la ley al cumplirse.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice San Agustín en *Contra Faustum* [5], aquellos preceptos del Señor no son contrarios a los de la ley antigua. *Lo que mandó el Señor, prohibiendo repudiar a la esposa, no es contrario a lo que manda la ley, pues la ley no dice: «El que quisiere, abandone a la esposa», a lo cual sería contrario no poder abandonarla; pero no quería que la mujer fuese abandonada por el marido, toda vez que interpuso una tregua para que el ánimo, inclinado a la discordia, con la redacción del libelo desistiera de él. Y por eso*[6] *el Señor, para ratificar este precepto de no despedir a la esposa fácilmente, sólo exceptuó la causa de fornicación.* Y lo mismo hay que decir de la prohibición del juramento, como se ha dicho (sol.). Lo mismo consta cuando prohíbe la pena del talión, pues la ley determinó la manera de la venganza, para que no se llegase a la venganza inmoderada, de la cual el Señor aparta más perfectamente a todo aquel a quien encarga abstenerse totalmente de la venganza. Respecto al odio de los enemigos, rectifica la falsa interpretación de los fariseos, encargándonos que no aborrezcamos a las personas, sino al pecado. Respecto a la distinción de los alimentos, que era ceremonial, el Señor no mandó que no se observaran entonces; lo que probó fue que ningunos alimentos eran inmundos por naturaleza, sino sólo figuradamente, como ya se ha dicho (q.102 a.6 ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* El tocamiento de los leprosos estaba prohibido en la antigua ley, porque con él incurría el hombre en cierta impureza o irregularidad, como con el tocamiento de un di-

5. L.19 c.26: ML 42,364. 6. Cf. SAN AGUSTÍN, *De serm. Dom.* l.1 c.14: ML 34,1248.

funto, según hemos dicho (q.102 a.6 ad 1; a.5 ad 4). Pero el Señor, que era el purificador de los leprosos, no podía incurrir en impureza ninguna. Y con lo que hizo en el sábado no quebrantó en realidad el sábado, como Él mismo lo prueba en el Evangelio, ya porque obraba los milagros por virtud divina, que siempre obra en las cosas (Jn 5,17); ya porque hacía obras en favor de la salud humana, cuando los fariseos las hacían por la salud de los animales (Mt 12,11); ya, finalmente, porque la necesidad excusaba a los discípulos, que cogían espigas en el sábado (Mt 12,3). Sólo parecía infringir la ley según la supersticiosa interpretación de los fariseos, que creían que en el sábado había que abstenerse aun de las obras saludables, lo cual era contra la intención de la ley.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los preceptos ceremoniales de la ley no se mencionan en el evangelio de San Mateo, porque su observancia quedaba totalmente suprimida con la perfección de la ley nueva, según se dijo (ad 1). De los preceptos judiciales mencionó el del talión, para que se aplicase a todos los demás lo que dijo de éste, en el cual enseñó no ser la intención de la ley que se procurase la pena del talión por deseo de venganza. Esta la excluye Él al encargar que debe estar preparado el hombre a sufrir aun las mayores injurias, pero sólo por amor de la justicia. Y esto queda vigente aún en la nueva ley.

ARTÍCULO 3

¿Se halla la ley nueva contenida en la antigua?[c]

Objeciones por las que parece que la nueva ley no está contenida en la antigua.

1. La nueva ley consiste principalmente en la fe, y por eso se llama *ley de fe,* como consta por Rom 3,27. Pero en la nueva ley se proponen para creer muchas cosas que no están contenidas en la antigua; luego la ley nueva no está contenida en la antigua.

2. Dice una *Glosa*[7] sobre aquello de Mt 5,19: *Quien quebrantare uno de estos mandatos mínimos,* que los mandamientos de la ley son menores; pero en el Evangelio son los mandamientos mayores. Ahora bien, lo mayor no puede hallarse contenido en lo menor; luego la ley nueva no está contenida en la antigua.

3. Lo que se halla contenido en otra cosa se llega a poseer con la posesión de esta cosa. Por consiguiente, si la nueva ley se contuviera en la antigua, seguiríase que, una vez tenida la ley antigua, se tendría también la nueva. Por lo tanto, sería superfluo que, una vez dada la antigua ley, se diera otra vez la nueva. En suma, que la ley nueva no está contenida en la antigua.

En cambio está lo que se dice en Ez 1,16: *Una rueda se contenía en otra,* es decir, *el Nuevo Testamento en el Antiguo,* según expone San Gregorio[8].

Solución. *Hay que decir:* Una cosa puede estar contenida en otra de dos maneras: una actual, como lo que ocupa lugar está en ese lugar; otra virtual, como el efecto en la causa o lo completo en lo incompleto, como el género contiene en potencia las especies y como todo el árbol está contenido en la semilla. De este modo, la nueva ley está contenida en la antigua, pues ya se ha dicho (a.1) que la nueva ley se compara con la antigua como lo perfecto con lo imperfecto. Por eso San Juan Crisóstomo[9], exponiendo aquello de Mt 4,28: *Espontáneamente la tierra produce primero la hierba, después la espiga y luego el fruto maduro en la*

7. Cf. SAN AGUSTÍN, *De serm. Dom.* 1.1 c.1: ML 34,1231. Cf. *Glossa ordin.* super Matth. 5,19 (V 20 A). 8. *In Ezech.* 1.1 hom.6: ML 76,834. 9. No se encuentra. Cf. S. TH., *Cat. Aur. sup. Mc.* c.4 § 3 super v.28.

c Este artículo, después de lo que nos ha dicho el autor en las cuestiones precedentes, pudiera parecer innecesario. Pero el tema es muy sugestivo, y el Aquinate quiere insistir en que la ley nueva estaba ya prevista en la antigua. Parece como si quisiera salir al paso de algunos extremistas que exageran las diferencias entre ambas leyes, hasta el punto de considerarlas incompatibles. Las diferencias son importantes, pero no anulan la complementariedad evolutiva, que va de lo imperfecto a lo perfecto, de la figura a la realidad figurada, de la promesa a la realidad prometida.

espiga, dice: *Primero brota la hierba en la ley natural, luego la espiga en la ley de Moisés y después, en el Evangelio, el grano maduro.* Por consiguiente, la ley nueva está en la antigua como el fruto en la espiga.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que se propone explícita y claramente en el Nuevo Testamento para creer, se enseña también en el Antiguo, pero implícitamente, bajo figura; y, en este sentido, también está contenida la ley nueva en la antigua en cuanto a las cosas que se han de creer.

2. *A la segunda hay que decir:* Los preceptos de la nueva ley se dicen ser mayores que los de la antigua en cuanto a la manifestación explícita; pero, en cuanto a la sustancia, los preceptos del Nuevo Testamento están todos contenidos en el Antiguo. Y por eso San Agustín dice en *Contra Faustum*[10] que *casi todo lo que encargó o mandó el Señor, al añadir: «Mas yo os digo», se halla también en aquellos antiguos libros. Pero*[11]*, como no entendían por homicidio sino la destrucción del cuerpo humano, enseña el Señor que todo mal movimiento para hacer daño a un hermano se computa en el género de homicidio.* Y, en lo tocante a tales manifestaciones, los preceptos de la nueva ley se dicen mayores que los de la antigua; lo cual no obsta para que lo mayor esté contenido en lo menor virtualmente, como el árbol se contiene en la semilla.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que ha sido dado implícitamente debe explicarse, y por eso fue conveniente que, después de dada la antigua ley, se diera también la nueva.

ARTÍCULO 4

¿Es la ley nueva más gravosa que la antigua?

In Sent. 3 d.40 a.4 q.ª3; *In Mt.* 11; *Quodl.* 4 q.8 a.2.

Objeciones por las que parece que la ley nueva es más gravosa que la antigua.

1. San Juan Crisóstomo[12d], comentando aquello de Mt 5,19: *El que quebrantare uno de estos mínimos mandamientos,* dice: *Los mandamientos de Moisés son en acto fáciles: No matarás, no adulterarás; pero los mandamientos de Cristo, a saber: «No te airarás», «no desearás torpemente», son difíciles en acto.* Luego la ley nueva es más gravosa que la antigua.

2. Más fácil es usar de la prosperidad terrena que padecer tribulaciones. Pero, en el Antiguo Testamento, al cumplimiento de la antigua ley iba aneja la prosperidad temporal, como consta en Dt 28,1-14, mientras que a los cumplidores de la nueva ley les aguardan muchas adversidades, como se dice en 2 Cor 6,45: *Mostrémonos ministros de Dios en mucha paciencia, en tribulaciones, en necesidades, en angustias,* etc. Luego la ley nueva es más gravosa que la antigua.

3. Lo que resulta de la adición de otra cosa parece ser más difícil que ésta. Pero la nueva ley resulta de la adición a la antigua; pues la antigua ley prohibió el perjurio, y la nueva también el juramento; la antigua prohibió abandonar a la esposa sin libelo de repudio, y la nueva prohibió en absoluto ese libelo, como consta en Mt 5,31 s, según la exposición de San Agustín[13]. Luego la ley nueva es más gravosa que la antigua.

En cambio está lo que se dice en Mt 11,28: *Venid a mí todos los que trabajáis y estáis cargados;* lo cual expone San Hilario diciendo[14]: *Llama hacia sí Cristo a los que se ven llenos de dificultades y cargados con los pecados del siglo;* y luego dice del yugo del Evangelio (v.30): *Pues mi yugo es suave, y mi carga, ligera.* Luego la nueva ley es más ligera que la antigua.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de las obras de virtud, de las que se dan los preceptos de la ley, puede considerarse una doble dificultad: la primera, de parte de las obras exteriores, que por sí mismas tienen cierta dificultad y gravedad. Por este capítulo, la antigua ley es mucho más grave que la nueva, pues aquélla obligaba a múltiples ceremonias, a muchos más actos que la ley nueva.

10. L.19 c.28: ML 42,366. 11. SAN AGUSTÍN, *Contra Faust.* c.23: ML 42,361. 12. Cf. Ps. CRISÓSTOMO, *Op. imperf. in Matth.* hom.10 super 5,19: MG 56,687. 13. *De serm. Dom.* 1.1 c.14: ML 34,1248; c.17: ML 34,1255; *Contra Faust.* 1.19 c.23: ML 42,361; c.26: ML 42,264. 14. *In Matth.* super 11,28: ML 9,984.

d Según los expertos, la atribución de la obra citada a San Juan Crisóstomo no es correcta.

Esta, a los preceptos de la ley natural sólo añadió muy reducidas cosas en la doctrina de Cristo y de los apóstoles, aunque algunas más se añadieron después por determinación de los Santos Padres, y aun en estas cosas dice San Agustín que ha de haber moderación, para no hacer a los fieles pesada la vida. Habla, en efecto, en *Ad Inquisitiones Ianuarii*[15] de algunos que *abruman con serviles cargas nuestra religión, la cual quiso la misericordia de Dios que fuera libre; y esto lo hacen en tal grado, que sería más tolerable la condición de los judíos, que estaban sometidos a las cargas legales y no a humanas presunciones*[e].

La otra dificultad versa sobre las obras de virtudes en los actos interiores; por ejemplo, el que uno ejecute los actos de virtud pronta y deleitablemente. En esto es la virtud cosa difícil, pues resulta muy difícil al que no tiene la virtud; mas con la virtud se hace fácil. Por este capítulo, los preceptos de la nueva ley son más pesados que los de la antigua, pues en la nueva se prohíben incluso los movimientos interiores del alma, que no se prohibían expresamente en la antigua en todos los casos, aunque sí en algunos, en cuya prohibición, sin embargo, no se añadía castigo. Y esto es dificilísimo al que no tiene virtud, como también dice el Filósofo[f], en V *Ethic.*[16], que *hacer las cosas que el justo hace es cosa fácil, pero ejecutarlas deleitablemente, es cosa muy difícil al que no tiene la justicia.* Y en este sentido se dice también en 1 Jn 5,3 *que sus mandamientos no son pesados;* exponiendo lo cual, dice San Agustín[17] *que no son pesados para el que ama, pero sí para el que no ama.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel texto habla expresamente de la dificultad de la nueva ley en cuanto a la cohibición expresa de los movimientos interiores.

2. *A la segunda hay que decir:* Las adversidades que sufren los cumplidores de la nueva ley no son impuestas ni provienen de la misma ley. Sin embargo, fácilmente se toleran por amor, en el cual consiste la misma ley; pues, como dice San Agustín en *De verbis Domini*[18], *el amor hace fáciles y casi triviales todas las cosas difíciles y duras.*

3. *A la tercera hay que decir:* Las adiciones a los preceptos de la ley antigua se ordenan a facilitar el cumplimiento de lo que la ley misma ordena, según dice San Agustín[19]; lo cual no prueba que la ley nueva sea más grave, sino que es más fácil.

15. *Epist.* 55 c.19: ML 33,221. 16. ARISTÓTELES, c.9 n.14 (BK 1137a5): S. TH., lect.15. 17. *De nat. et grat.* c.69: ML 44,289; *De perfect. iust.* c.10: ML 44,302; *Serm. ad popul.* serm.70 c.3: ML 38,444. 18, *Serm. ad popul.* ser.70 c.3: ML 38,444. 19. *De serm. Dom.* l.1 c.17: ML 34,1256; c.21: ML 34,1265; *Contra Faust.* l.18 c.23: ML 42,362; c.26: ML 42,365.

e Interesante advertencia de San Agustín y que Santo Tomás hace suya con fuerza. La multiplicación de leyes positivas puede resultar odiosa cuando, en lugar de ayudar a los hombres a ser mejores, sólo sirven para hacer la vida más difícil y desagradable. La ley nueva de Cristo nos liberó de muchos viejos fardos legales inútiles, pero la historia se encarga después de irlos reponiendo. Es una llamada a la prudencia de los legisladores y responsables del gobierno de la Iglesia.

f Obviamente, la autoridad de Aristóteles en esta ocasión es sólo de refuerzo, si bien bastante oportuna y apropiada para destacar aún más la tesis sostenida por el autor.

CUESTIÓN 108

Contenido de la ley nueva

Y ahora trataremos del contenido de la ley nueva (cf. q.106 introd.). Acerca de esto hacemos cuatro preguntas:

1. ¿Debe la ley nueva mandar o prohibir algunas obras exteriores?—2. ¿Manda o prohíbe de manera conveniente los actos exteriores?—3. ¿Instruye convenientemente a los hombres acerca de los actos interiores?—4. ¿Hace bien en añadir consejos a los preceptos?

ARTÍCULO 1

¿Debe la ley nueva mandar o prohibir algunos actos exteriores?

Quodl. 4 q.8 a.2; *In Rom.* 3 lect.4.

Objeciones por las que parece que la nueva ley no debe mandar o prohibir ningunos actos exteriores.

1. La ley nueva es el Evangelio del reino, según aquello de Mt 24,14: *Será predicado este Evangelio del reino en todo el mundo.* Pero el reino de Dios no consiste en actos exteriores, sino sólo en los interiores, según aquello de Lc 17,21: *El reino de Dios está dentro de vosotros;* y en Rom 14,17: *El reino de Dios no consiste en comida y bebida, sino en justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo.* Luego la nueva ley no debe mandar o prohibir ningún acto exterior.

2. La nueva ley es ley del Espíritu, como se dice en Rom 8,2. Pero *donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad,* como se dice 2 Cor 3,17. Ahora bien, no hay libertad si el hombre está obligado a ejecutar u omitir ciertas obras exteriores. Luego la nueva ley no contiene ningún precepto o prohibición de actos exteriores.

3. Todos los actos exteriores se entiende que pertenecen a la mano, como los actos interiores al alma. La diferencia establecida entre la ley nueva y la antigua es que *la antigua cohibía la mano, pero la nueva cohíbe el ánimo*[1]. Luego en la ley nueva no deben ponerse prohibiciones y preceptos de los actos exteriores, sino solamente de los interiores[a].

En cambio está el que por la ley nueva son los hombres hechos *hijos de la luz,* según lo de Jn 12,36: *Creed en la luz para que seáis hijos de la luz.* Mas de los hijos de la luz es propio hacer obras de luz y desechar las obras de las tinieblas, según aquello de Ef 5,8: *Erais en otro tiempo tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor; caminad como hijos de la luz.* Luego la ley nueva debió prohibir algunas obras exteriores y preceptuar ciertas otras.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha visto antes (q.106 a.1.2), la principalidad de la nueva ley está en la gracia del Espíritu Santo. Ésta se manifiesta en la fe, que obra por el amor. Ahora bien, los hombres consiguen esta gracia por el Hijo de Dios hecho hombre, cuya humanidad llenó Dios de gracia, y de ella se derivó en nosotros. Por eso se dice en Jn 1,14: *El Verbo se hizo carne;* y luego añade: *Llena de gracia y de verdad;* y más abajo (v.17): *De su plenitud recibimos todos nosotros, y gracia por gracia.* Por eso añade que *la gracia y la verdad fueron hechas por Jesucristo.* Y así conviene que la gracia, que se deriva del Verbo encarnado, llegue a nosotros mediante algunos signos sensibles y exteriores, y que de la gracia interior, por la cual es sometida la carne al espíritu, emanen algunas obras sensibles.

1. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 3 dist.40 c.1 (QR, II 734).

---

a Es interesante la coincidencia sustancial de la mentalidad reflejada en estas objeciones con la luterana y calvinista, que sería después descalificada en el Concilio de Trento (cf. DZ, 804,830 y 831).

Así, pues, las obras exteriores pueden pertenecer a la gracia de dos modos: uno, como causadoras de la gracia, y tales son las obras de los sacramentos que han sido instituidos en la nueva ley, como es el bautismo, la eucaristía y los demás.

Pero hay otras obras exteriores que son producidas por el instinto de la gracia. Mas, aun en éstas, hay alguna diferencia; pues algunas tienen una necesaria conveniencia o contrariedad con la gracia interior, que consiste en la fe que obra mediante la caridad, y tales obras exteriores son las mandadas o prohibidas en la nueva ley, como, por ejemplo, está mandada la confesión de la fe y prohibida su negación, pues en Mt 10,32s se dice: *Al que me confesare ante los hombres, yo le reconoceré ante mi Padre; pero al que me niegue ante los hombres, también yo le negaré ante mi Padre.* Pero hay otras obras que no tienen esa necesaria contrariedad o conveniencia con la fe que obra mediante la caridad, y tales obras no están mandadas o prohibidas en la nueva ley desde la primera promulgación de la ley, sino que han sido dejadas por el legislador, que es Cristo, a cada uno en la medida en que cada cual debe tener cuidado de otro. En este sentido, cada cual es libre para determinar lo que le conviene hacer o evitar en tales casos, y lo mismo cualquier prelado para ordenar a sus súbditos en esta materia lo que han de hacer o evitar. Y por eso también la ley del Evangelio se llama *ley de libertad* (cf. ad 2), pues la ley antigua determinaba muchas cosas y eran pocas las que dejaba a la libertad de los nombres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El reino de Dios consiste principalmente en los actos interiores, pero también, y como consecuencia, en todo aquello sin lo cual no pueden existir dichos actos. Por ejemplo, si el reino de Dios es justicia interior, y paz, y gozo espiritual, necesario es que todos los actos exteriores que repugnan a la justicia, a la paz o al gozo espiritual repugnen también el reino de Dios y, por tanto, hayan de ser prohibidos en el Evangelio del reino. En cambio, aquellas cosas que son indiferentes a esa justicia, paz o gozo, v.gr., comer estos o aquellos alimentos, no constituyen el reino de Dios. Por lo cual, San Pablo dice antes: *El reino de Dios no consiste en comida o bebida.*

2. *A la segunda hay que decir:* Según dice el Filósofo en I *Metaphys.*[2], *se llama libre el que es causa de sí mismo.* Por lo tanto, aquél obrará libremente que obre por propia iniciativa. Ahora bien, si obra el hombre por un hábito conforme a su naturaleza, obra por sí mismo, pues el hábito inclina por manera natural. Pero, si el hábito fuese contrario a la naturaleza, el hombre no obraría según lo que es él mismo, sino según alguna corrupción que se le hubiera sobrevenido. Así pues, siendo la gracia del Espíritu Santo como un hábito interior infuso que nos mueve a obrar bien, nos hace ejecutar libremente lo que conviene a la gracia y evitar todo lo que a ella es contrario.

En conclusión, la nueva ley se llama ley de libertad en un doble sentido (cf. sol.). Primero, en cuanto no nos compele a ejecutar o evitar sino lo que de suyo es necesario o contrario a la salvación eterna, y que, por lo tanto, cae bajo el precepto o la prohibición de la ley. Segundo, en cuanto hace que cumplamos libremente tales preceptos o prohibiciones, puesto que las cumplimos por un interior instinto de la gracia. Y por estos dos capítulos, la nueva ley se llama *ley de perfecta libertad,* según la expresión de Sant 1,25.

3. *A la tercera hay que decir:* Es necesario que la nueva ley, al retraer el alma de los movimientos desordenados, retraiga también la mano de los actos desordenados, que son efecto de los movimientos interiores.

ARTÍCULO 2

¿La nueva ley ordenó suficientemente los actos exteriores?

Objeciones por las que parece que la nueva ley no ordenó suficientemente los actos exteriores.

1. A la ley nueva pertenece la fe, que obra mediante la caridad, según aquello de Gál 5,6: *En Cristo Jesús no vale nada ni la circuncisión ni el prepucio, sino la fe que obra mediante la caridad.* Mas la ley

2. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 982b26): S. TH., lect.3.

nueva explicó ciertas cosas que hay que creer, las cuales no estaban explícitas en la ley antigua, como es, por ejemplo, la Santísima Trinidad. Luego también debió añadir algunas obras morales exteriores que no estaban determinadas en la antigua ley.

2. En la ley antigua no sólo fueron instituidos ciertos sacramentos, sino también algunos ritos sagrados, como se ha dicho (q.101 a.4; q.102 a.4). Mas en la nueva ley, aunque han sido instituidos algunos sacramentos, parece que no han sido instituidos ningunos ritos; por ejemplo, ritos tocantes a la consagración de los templos, de los vasos sagrados, o a la celebración de alguna solemnidad. Luego la nueva ley no ha ordenado suficientemente las obras exteriores.

3. En la ley antigua, así como había ciertas observancias relativas a los ministros de Dios, así también había otras referentes al pueblo, como se ha dicho antes (q.101 a.4; q.102 a.6), al tratar de los preceptos ceremoniales de la ley antigua. Mas en la nueva ley parece haber algunas observancias dadas a los ministros de Dios, como consta en las palabras de Mt 10,9: *No llevéis oro, ni plata, ni dineros en vuestros cintos,* y en Lc 9,10 lo mismo. Luego también debieron en la nueva ley instituirse algunas observancias pertenecientes al pueblo fiel.

4. En la ley antigua hubo, además de los preceptos morales y ceremoniales, otros judiciales. Mas en la nueva ley no existe precepto ninguno judicial. Luego la nueva ley no ordenó suficientemente las obras exteriores.

En cambio está lo que dice el Señor en Mt 7,24: *Todo el que oye mis palabras y las cumple se parece al varón sabio, que levantó su casa sobre piedra.* Mas el sabio constructor nada omite de lo necesario al edificio. Luego en las palabras de Cristo está suficientemente determinado todo lo que pertenece a la salvación humana.

Solución. *Hay que decir:* Como vimos (a.1), la nueva ley, tratándose de cosas exteriores, tan sólo debió mandar o prohibir lo que a la gracia nos lleva o lo que necesariamente pertenece al buen uso de la gracia. Y como no podemos conseguir la gracia por nuestras propias fuerzas, sino solamente por Cristo, por eso el mismo Señor instituyó por sí mismo los sacramentos, con los cuales conseguimos la gracia, esto es, el bautismo, la eucaristía, el orden de los ministros de la nueva ley —instituyendo a los apóstoles y a los setenta y dos discípulos—, la penitencia y el matrimonio indisoluble. También prometió la confirmación mediante el envío del Espíritu Santo. Asimismo se dice que, por institución suya, curaron los apóstoles a los enfermos ungiéndolos con óleo, como consta por Mc 6,13; todos los cuales son sacramentos de la nueva ley.

Ahora bien, el recto uso de la gracia se verifica mediante las obras de caridad, las cuales, en cuanto necesarias a la virtud, pertenecen a los preceptos morales, que también existían en la ley antigua. Y por eso, en esta parte, no debió añadir la ley nueva precepto alguno acerca de las obras exteriores. La determinación de esas obras en orden al culto de Dios pertenece a los preceptos ceremoniales de la ley, y en lo tocante al prójimo, a los judiciales, como se ha dicho antes (q.99 a.4). Y como estas determinaciones no son, hablando en absoluto, necesarias a la gracia interior, en la cual consiste la ley, por eso no caen bajo precepto alguno de la nueva ley, sino que se dejan al arbitrio humano. De éstos, unos se dejan al juicio de los súbditos, y son los que pertenecen a cada uno en particular, y otros a los prelados temporales o espirituales, y son los que pertenecen a la común utilidad.

En resumen: la nueva ley no debió determinar ningunas otras obras, mandándolas o prohibiéndolas, a no ser los sacramentos y los preceptos morales, que de suyo pertenecen a la esencia de la virtud, como, por ejemplo, que no se debe matar a nadie, que no hay que robar y otras cosas por el estilo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que pertenece a la fe está sobre la razón humana, y por eso no podemos llegar a ello sino por la gracia. Por esto fue necesario que, al llegar la gracia, se propusieran más cosas que creer. En cambio, a las obras de la virtud nos dirigimos por la razón natural, que es cierta regla de la operación humana, como se ha dicho (q.19 a.3; q.63 a.2). Y por eso, en estas cosas no fue necesario que se dieran más preceptos, fuera de los morales de la ley, los cuales dicta también la razón.

2. *A la segunda hay que decir:* En los sacramentos de la nueva ley se da la gracia, que no proviene sino de Cristo, y por eso convino que Él fuera quien los instituyese; pero en los otros ritos sagrados o sacramentales, v.gr., en la consagración de un templo, o de un altar, o cosas parecidas, y aun en la celebración misma de las solemnidades no se da gracia alguna; y por eso, como esas cosas en sí mismas no pertenecen por necesidad a la gracia interior, las dejó el Señor al arbitrio de los fíeles para que las instituyeran.

3. *A la tercera hay que decir:* El Señor dio aquellos preceptos a los apóstoles, no como ceremonias legales, sino como reglas morales, que pueden interpretarse de dos maneras: primera, según San Agustín en *De consensu evangelist.*[3], entendiendo que no son preceptos, sino permisiones, pues les permitió que pudieran ir a ejercer el ministerio de la predicación sin alforja ni bastón y otras cosas a este tenor, ya que tenían facultad para recibir, de aquellos a quienes predicaban, las cosas necesarias para la vida. Por eso añade: *Pues el obrero es digno de su alimento.* Y, sin embargo, no por eso peca, sino que hace una obra de supererogación el que lleva consigo sus cosas, de las cuales pueda vivir mientras ejercita el ministerio de la predicación, sin recibir subsidio alguno de aquellos a quienes predica el Evangelio, como hizo San Pablo (1 Cor 9,4).

De otra manera pueden entenderse aquellos preceptos, según la exposición de otros santos[4], como ciertas normas temporales dadas a los apóstoles para el tiempo en que eran enviados a predicar a Judea antes de la pasión de Cristo. Pues necesitaban los discípulos, que, como niños, vivían bajo la tutela de Cristo, algunas reglas especiales, como todos los súbditos las reciben de sus prelados, y más las necesitaban ellos, que debían ejercitarse poco a poco en el abandono de las cosas temporales, con lo cual se harían aptos para predicar el Evangelio por todo el mundo. Y nada tiene de particular que, durando aún la situación de la ley antigua y no habiendo alcanzado aún los apóstoles la libertad perfecta del Espíritu Santo, instituyera Cristo ciertos determinados modos de vida, que abrogó próxima la pasión por estar ya los discípulos convenientemente ejercitados por ellos. Por eso se dice en Lc 22,35s: *Cuando os envié sin zurrón, ni alforja, ni calzado, ¿os faltó acaso algo? Y ellos contestaron: Nada. Y les dijo: Pues ahora el que tenga bolsa tome también alforja,* pues ya se acercaba el tiempo de la perfecta libertad, en el cual quedarían dueños de sí mismos en lo que de suyo no es necesario para la virtud[b].

4. *A la cuarta hay que decir:* Los preceptos judiciales, aun considerados en absoluto, no son imprescindibles para la práctica de la virtud en cuanto a tal determinación, sino tan sólo considerada la razón común de justicia. Por eso dejó el Señor que los concretaran los que habrían de tener cuidado espiritual o temporal[c] de los demás. No obstante, aclaró algunas cosas relativas a los preceptos judiciales de la ley antigua por la mala interpretación de los fariseos, como diremos luego (a.3 ad 2).

ARTÍCULO 3

¿La nueva ley ordenó suficientemente al hombre en los actos interiores?[d]

Objeciones por las que parece que la ley nueva no ha ordenado suficientemente al hombre en los actos interiores.

1. Los preceptos que ordenan al hombre para con Dios y el prójimo son

3. C.30: ML 34,1114. 4. Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. II In Rom. 16,3* hom.2: MG 51,199; BEDA, *In Luc.* 1.6 super 22,35: ML 92,601. Otros testimonios de los santos cf. en S. THOMAS, *Cat. aur. sup. Mt.* c.10 § 3 super v.9; *sup. Luc.* c.22 § 10 super v.35.

b Cf. *Summa theol.* 2-2 q.185 a.6 ad 2; q.188 a.7 ad 5. Santo Tomás no cayó en los extremismos de algunos exaltados de la pobreza evangélica.

c Efectivamente, la auténtica libertad de los hijos de Dios, bien entendida, no está reñida con la creación y establecimiento de leyes justas en función del bien común, lo mismo en el orden eclesiástico que en el civil.

d Este artículo es una meditación racional típica sobre el texto evangélico, según el modelo conocido de San Agustín en su obra *De sermone Domini in monte* (PL 34,1229-1308).

diez. Pero el Señor sólo perfeccionó algo tres de ellos, a saber: la prohibición del homicidio, del adulterio y del perjurio. Luego parece que ordenó insuficientemente al hombre omitiendo el completar con sus declaraciones los otros preceptos.

2. El Señor en el Evangelio nada ordenó relativo a los preceptos judiciales, a no ser acerca del repudio de la esposa y la persecución de los enemigos. Pero en la antigua ley hay muchos otros preceptos judiciales, como se ha dicho antes (q.104 a.4; q.105). Luego, a lo menos en esto, no dejó suficientemente ordenada la vida de los hombres.

3. En la ley antigua, además de los preceptos morales y judiciales, había otros ceremoniales, acerca de los cuales nada ordenó el Señor. Luego parece que ordenó insuficientemente la vida humana.

4. La buena disposición interior del alma exige que el hombre no haga ningún acto bueno por cualquier fin temporal. Pero hay otros muchos bienes temporales, además del favor humano, y muchas obras buenas, además del ayuno, la limosna y la oración. Luego parece mal que el Señor haya enseñado a huir la gloria del favor humano tan sólo en estas tres cosas y nada más diga de los bienes terrenos.

5. Es del todo natural que el hombre se preocupe de las cosas que necesita para vivir, y en esa solicitud coinciden también con el hombre los demás animales. Por eso se dice en Prov 6,6.8: *Mira, ¡oh perezoso!, a la hormiga y considera su modo de proceder; sin guía ni maestro se prepara en el verano el alimento y reúne sus provisiones de trigo con que viva.* Pero todo precepto dado contra la inclinación de la naturaleza es malo por ser contra la ley natural; luego parece que el Señor prohibió sin razón debida la solicitud por. el alimento y el vestido.

6. No debe prohibirse ningún acto de virtud. Pero el juicio es acto de la virtud de la justicia, según aquello de Sal 93,15: *Hasta que la justicia se convierta en juicio;* luego parece que la ley nueva ordenó insuficientemente al hombre respecto de los actos interiores.

En cambio está lo que dice San Agustín en *De serm. Domini in monte*[5]: *Debe considerarse que, al decir el Señor: «El que oye estas mis palabras», claramente dio a entender que este sermón del Señor, en el que se contienen todos los mandatos que informan la vida cristiana, es perfecto.*

Solución. *Hay que decir:* Como consta por el testimonio de San Agustín antes aducido, el sermón que pronunció el Señor en el monte (Mt 5-7) contiene un perfecto programa de vida cristiana, pues en él se ordenan con perfección los movimientos interiores del hombre. En efecto, después de exponer el fin en que consiste nuestra bienaventuranza y de ensalzar la dignidad de los apóstoles, por los cuales había de ser promulgada la doctrina evangélica, ordena los movimientos interiores del hombre, primero en sí mismo y luego en orden al prójimo.

En sí mismo lo hace de dos maneras, atendiendo a los dos movimientos interiores del hombre, que son la voluntad de lo que hay que obrar y la intención del fin. Y por eso, primero ordena la voluntad del hombre según los diversos preceptos de la ley que prescribe abstenerse no sólo de las obras exteriores malas en sí mismas, sino también de las interiores y de las ocasiones de los males. Después ordena la intención del hombre, mandando que en las cosas buenas que hacemos no busquemos la gloria humana ni las riquezas del mundo, lo cual es atesorar en la tierra.

En tercer lugar, ordena los movimientos interiores del hombre con relación al prójimo, mandando que no le juzguemos temeraria, injusta o presuntuosamente, pero que tampoco seamos tan negligentes con él que le entreguemos las cosas divinas si es indigno de ellas.

Por fin, enseña la manera de cumplir la doctrina evangélica, a saber: implorando el auxilio divino, procurando entrar por la puerta estrecha de la virtud perfecta, poniendo sumo cuidado en no ser pervertidos por los impostores y diciéndonos que la observancia de sus mandamientos es necesaria para la virtud, no bastando la mera confesión de la fe ni aun el obrar milagros, ni el simple escuchar sus palabras.

5. L.1 c.1: ML 34,1235.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor exige el cumplimiento de aquellos preceptos de la ley cuyo verdadero sentido no entendían los escribas y fariseos. Esto sucedía sobre todo en tres preceptos del decálogo; pues en la prohibición del adulterio y del homicidio sólo creían vedado el acto exterior, no el deseo interior. Esto lo creían más del homicidio y adulterio que del falso testimonio, pues el movimiento de la ira, que tiende al homicidio, y el movimiento de la concupiscencia, que tiende al adulterio, parecen sernos naturales, pero no así el apetito de hurtar o de proferir un falso testimonio. Relativamente al perjurio, tenían una falsa interpretación, creyendo que el perjurio era ciertamente pecado, pero que el juramento era por sí mismo deseable y así debía ser frecuentado, por parecer que pertenece al honor de Dios. Por eso el Señor enseña que el juramento no debe desearse como cosa buena, sino que es mejor hablar sin juramento, a no ser en caso de necesidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Los escribas y fariseos, en lo tocante a los preceptos judiciales, erraban por dos capítulos: primero, porque reputaban como justas algunas cosas que en la ley de Moisés se conceden a título de meras permisiones, a saber, el repudio de la esposa y el recibir de los extraños usuras. Por eso el Señor prohibió, en Mt 5,32, el repudio de la esposa y, en Lc 6,35, el prestar dinero a usura, respecto de la cual dijo: *Dad prestado y no esperéis nada por ello.*

También erraban al creer que algunas reglas, instituidas por la antigua ley con espíritu de justicia, debían ejecutarse por deseo de venganza, por codicia de los bienes temporales o por odio a los enemigos. Esto sucedía en tres preceptos; pues, en primer lugar, creían lícito el deseo de venganza, por el precepto que tenían sobre la pena del talión, que fue dado para mejor guardar la justicia, no para procurarse la venganza. Por eso, el Señor, para impedir esto, enseña que debe tener el hombre un espíritu tal, que esté preparado en caso de necesidad a sufrir aun las mayores injurias. Juzgaban, además, lícita la codicia de los bienes ajenos a causa de los preceptos judiciales en que se ordena la restitución de lo robado y algo más, como se ha dicho arriba (q.105 a.2 ad 9). Esto lo mandó la ley para mejor guardar la justicia, no para dar lugar a la codicia. Por eso el Señor enseña que no exijamos nuestros bienes por codicia, antes debemos estar dispuestos a dar más aún si es menester. El odio lo creían lícito a causa de los preceptos que daba la ley sobre la muerte de los enemigos, cosa que mandó la ley para cumplir con la justicia, como se ha dicho (ib., a.3 ad 4), pero no para satisfacer el odio. Y por eso el Señor enseña que debemos amar a los enemigos y estar preparados, en caso de necesidad, aun para hacerles bien. Pues estos preceptos deben entenderse *en la preparación de ánimo,* como expone San Agustín[6].

3. *A la tercera hay que decir:* Los preceptos morales deben subsistir totalmente y en absoluto en la nueva ley, por pertenecer en sí mismos a la esencia de la virtud. En cambio, los judiciales no quedaban necesariamente en la forma por la ley determinada, sino que dejaba a la voluntad humana determinar en los casos particulares la manera de obrar. Por eso muy bien dio el Señor sus normas acerca de estas dos clases de preceptos. Pero la observancia de los preceptos ceremoniales desapareció totalmente ante la realidad que ellos representaban, y por eso nada se ordena sobre estos preceptos en aquella doctrina común. Pone de manifiesto, sin embargo, en otro lugar, que todo el culto externo, determinado en la ley, habrá de ser cambiado en culto espiritual, como consta en Jn 4,21.23, al decir: *Llegará un tiempo en que no adoraréis al Padre ni en este monte ni en Jerusalén; los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Todas las cosas mundanas pueden reducirse a tres clases: los honores, las riquezas y los placeres, según aquello de 1 Jn 2,16: *Todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne,* lo cual pertenece a los placeres de la carne; *y concupiscencia de los ojos,* que pertenece a las riquezas, y *soberbia de la vida,* que abarca la ambición de la gloria y del honor. Pero la ley no prometió los placeres superfluos de la carne, antes bien los prohibió. En cambio, prometió la grandeza del honor y la abundancia

6. *De serm. Dom.* l.1 c.19: ML 34,1260.

de riquezas, pues en Dt 28,1 se dice: *Si escuchares la voz del Señor, tu Dios, el Señor te hará más grande que todos los pueblos;* esto referente a la primera parte. Y luego (v.11) añade, tocante a la segunda: *Te haré abundar en todos los bienes.* Las cuales promesas entendían los judíos tan depravadamente, que, según su sentencia, había de servirse a Dios por ellas como por único fin. Por eso el Señor refuta esta falsa interpretación, enseñando primero que no deben hacerse las obras de virtud por la gloria humana. De esas obras pone como ejemplo tres principales, a las cuales pueden reducirse todas las demás; pues todo lo que uno hace para refrenarse a sí mismo en sus concupiscencias, puede reducirse al ayuno; todo lo que se hace por amor del prójimo, se resume y condensa en la limosna; y lo que se hace para dar culto a Dios, está compendiado en la oración. Habla en especial de estas tres cosas por ser las principales y por las que solemos ante todo buscar la gloria humana. En segundo lugar, enseña que no debemos poner nuestro último fin en las riquezas, diciendo (Mt 6,19): *No amontonéis tesoros en la tierra.*

5. *A la quinta hay que decir:* El Señor de ninguna manera prohíbe la natural y necesaria solicitud por las cosas temporales, sino la desordenada, que puede serlo por cuatro capítulos, en los que debe ser evitada: Primero, no poniendo en lo temporal el fin ni sirviendo a Dios únicamente por las cosas necesarias para comer y vestir. Por eso añade (l.c.): *No atesoréis,* etc. Segundo, no viviendo tan preocupados por ellas que desesperemos del auxilio divino, y por eso el Señor dice (ib., v.32): *Ya sabe vuestro Padre celestial que necesitáis todo eso.* Tercero, no ha de ser una solicitud presuntuosa, esperando poder proveerse de lo necesario para la vida por solas sus propias fuerzas, prescindiendo del auxilio divino. Esto lo inculca aquí (ib., v.27) el Señor, diciéndonos que *por sólo nuestras fuerzas no podemos añadir a nuestra estatura ni lo más mínimo.* Cuarto, no adelantando los acontecimientos preocupándose del porvenir; por lo cual dice: *No os preocupéis del día de mañana* (ib., v.34).

6. *A. la sexta hay que decir:* El Señor no prohíbe el juicio de justicia, sin el cual no pueden negarse a los indignos las cosas santas; lo que prohíbe es el juzgar sin fundamento, como acabamos de decir (sol.).

ARTÍCULO 4

¿Fue conveniente que se propusieran ciertos consejos en la nueva ley?

Cont. Gent. 3 q.130; *Quod.* 5 q.10 a.1.

Objeciones por las que parece que no está bien que en la ley nueva se hayan dado determinados consejos.

1. Los consejos versan sobre las cosas convenientes al fin, como se ha dicho (q.14 a.2) al hablar del consejo. Pero no a todos convienen los mismos consejos. Luego no a todos deben proponerse determinados consejos.

2. Los consejos versan sobre un bien mejor; pero no hay grados determinados en ese bien mejor; luego no debe darse consejo alguno determinado.

3. Los consejos pertenecen a la perfección de la vida. Mas la obediencia pertenece a la perfección de la vida; luego sin razón se ha omitido en el Evangelio el consejo acerca de ella.

4. Hay muchas cosas que pertenecen a la perfección de la vida que se cuentan entre los preceptos, como es aquello de *Amad a vuestros enemigos* (Mt 5,44) y asimismo los preceptos que dio el Señor a los apóstoles y constan en Mt 10.

Luego sin razón se dan en la nueva ley consejos, ya porque no constan todos, ya también porque no se distinguen de los preceptos.

En cambio está el que los consejos de un amigo sabio traen gran provecho, según aquello de Prov 27,9: *El corazón se deleita con el ungüento y con los variados olores, y el alma se endulza con los buenos consejos del amigo.* Pero Cristo es el más amigo y sabio. Luego sus consejos son de gran utilidad y, por lo mismo, son convenientísimos.

Solución. *Hay que decir:* La diferencia entre consejo y precepto está en que el precepto implica necesidad; en cambio, el consejo se deja a la elección de aquel a quien se da. Por eso muy bien se añaden a los preceptos ciertos consejos en la nueva ley, que es ley de libertad, lo cual no se hacía en la antigua, que era ley de servidumbre. Y así hay que decir que los preceptos del Evangelio versan acerca de las cosas necesarias para conse-

guir el fin de la eterna bienaventuranza, en la que nos introduce la nueva ley inmediatamente; en cambio, los consejos versan acerca de aquellas cosas mediante las cuales el hombre puede mejor y más fácilmente conseguir ese fin[e].

Ahora bien, el hombre se halla colocado entre las cosas de este mundo y los bienes espirituales, en los que consiste la eterna bienaventuranza, de tal modo que cuanto más se adhiera a uno de ellos, tanto más se aparta del otro, y recíprocamente. Por lo tanto, el que totalmente se apega y adhiere a las cosas de este mundo, poniendo en ellas su fin y teniéndolas como normas y reglas de sus obras, se aparta del todo de los bienes espirituales. Tal desorden se rectifica mediante los mandamientos. Mas, para llegar a ese fin último, no es necesario desechar en absoluto las cosas del mundo, ya que usando el hombre de ellas, puede aún llegar a la bienaventuranza eterna con tal de no poner en ellas su último fin; aunque llegará más fácilmente abandonando totalmente los bienes de este mundo. Por eso el Evangelio propone ciertos consejos acerca de este particular.

Ahora bien, los bienes de este mundo que sirven para la vida humana son de tres clases. Unos pertenecen a la *concupiscencia de los ojos,* y son las riquezas; otros, a la *concupiscencia de la carne,* y son los deleites carnales, y otros, por fin, a la *soberbia de la vida,* que son los honores, como se dice en 1 Jn 2,16.

Pero abandonar del todo estas tres cosas, en lo posible, es propio de los que siguen los consejos evangélicos. En ellos también se funda todo el estado religioso, que profesa vida de perfección, pues las riquezas se renuncian por el voto de pobreza; los deleites de la carne, por la perpetua castidad, y la soberbia de la vida, por la sujeción a la obediencia.

Estas tres cosas, rigurosamente observadas, pertenecen a los consejos propuestos absolutamente; pero, en cambio, el cumplir cada una de ellas en casos particulares pertenece al consejo en cierto sentido tan sólo; es decir, en casos determinados. Por ejemplo: al dar a un pobre limosna, cuando uno no está obligado, el hombre sigue el consejo en aquel caso particular; y lo mismo cuando, por un tiempo determinado, se abstiene de los placeres de la carne para vacar a la oración, sigue el consejo por aquel tiempo. Y cuando no hace uno su voluntad en algún caso en que podría lícitamente hacerla, sigue el consejo en aquel caso particular, como, por ejemplo, si hace bien a sus enemigos cuando a ello no está obligado; si perdona una ofensa de que pudiera exigir satisfacción. Y, en este sentido, aun todos los consejos particulares se reducen a los tres generales y perfectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Estos consejos, de suyo, son útiles a todos, pero ocurre que, por indisposición de algunos, a esos no les conviene, no sintiendo su afecto inclinado a ellos. Y por eso el Señor, al proponer los consejos evangélicos, siempre hace mención de la aptitud de los hombres para cumplirlos. Por ejemplo, al dar el consejo de perpetua pobreza en Mt 19,21, dice antes: *Si quieres ser perfecto,* y luego añade: *Vende todo lo que tienes,* etc. Lo mismo al dar el consejo de perpetua castidad dijo (ib., 12): *Hay eunucos que se castraron a sí mismos por el reino de los cielos;* y luego añade: *El que pueda practicarlo, hágalo.* Y lo mismo San Pablo, en 1 Cor 7,35, después de dar el consejo de virginidad, dice: *Lo digo para provecho vuestro, no para tenderos un lazo*[f].

2. *A la segunda hay que decir:* Los bienes mejores están indeterminados en los particulares; pero lo que es en absoluto

e Los *consejos* son algo específico y propio de la ley evangélica, en cuanto que es ley de libertad. Se justifican porque ayudan a conseguir la unión con Dios de una manera casi directa. Las leyes y los consejos son presentados por el autor como medios prácticos concretos para llegar a la unión con Dios y con Él alcanzar la plenitud del ser personal. La mera obligatoriedad queda así suplantada por el amor a Dios, que es el motivo trascendental de todo el correcto obrar humano.

f Los consejos evangélicos, según Santo Tomás, no son para todos. De hecho hay personas mal dispuestas para abrazar libre y generosamente los consejos evangélicos. Hay otras que son incapaces de asumir las responsabilidades que los consejos llevan consigo. La experiencia enseña que la aceptación libre y responsable de los consejos requiere, además de buena disposición espiritual, algún golpe de gracia actual primero, y habitual después. En cualquier caso, esa aceptación ha de ser siempre una opción libre y responsable.

mejor en general, está determinado. A ello se reducen también todos aquellos consejos particulares, como ya se dijo (sol).

3. *A la tercera hay que decir:* Aún podemos entender que Cristo dio el consejo de obediencia cuando dijo: *Y sígame* (Mt 16,24). Y a Cristo le seguimos no sólo imitando sus obras, sino también obedeciendo sus mandatos, como consta en Jn 10,27 al decir: *Mis ovejas oyen mi voz y me siguen.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo que el Señor dice en Mt 5 y Lc 6 del verdadero amor a los enemigos y otras cosas parecidas, en lo que toca a la preparación del ánimo son del todo necesarias para salvarse. Por ejemplo, que debemos estar preparados para hacer el bien a nuestros enemigos y otras cosas por el estilo cuando lo exija la necesidad; y por eso el Evangelio los pone entre los preceptos. Pero hacer esto con los enemigos con prontitud, cuando no se presenta especial necesidad, pertenece a los consejos particulares, como acabamos de decir (sol.). Lo que se dice en Mt 10 y en Lc 9 y 10 son ciertos preceptos disciplinarios, útiles en aquel tiempo, o, más bien, ciertas permisiones, como hemos dicho (q.2 ad 3), y por eso no se cuentan entre los consejos.

TRATADO DE LA GRACIA

Introducción a las cuestiones 109 a 114

Por RAMÓN HERNÁNDEZ MARTÍN, O.P.

1. **Lugar del tratado en la «Suma de Teología»**

Para conseguir su fin último, que es la bienaventuranza sobrenatural, el hombre cuenta con dos ayudas que le vienen de fuera: la ley y la gracia. Por la ley se nos muestra el camino, y por la gracia se nos ayuda en ese recorrido. A la ley le ha dedicado Santo Tomás el tratado anterior, diecinueve cuestiones. El tratado que ahora comienza, de la gracia, es muy breve; tiene seis cuestiones, pero muy densas: encierran lo esencial sobre esta materia y nos ofrecen unos principios que serán la base de ulteriores desarrollos; piénsese en su exposición de las clases de gracia y su contribución al desarrollo espiritual del hombre ya justificado, o en amistad con Dios.

El esquema que el mismo Santo Tomás nos ofrece aquí sobre la gracia es el siguiente:

1. La gracia en sí misma:
    1.1. Su necesidad y existencia (q.109).
    1.2. Su esencia o constitutivo íntimo (q.110).
    1.3. División o clases de gracia (q.111).
2. La causa de la gracia: ¿Dios o el hombre? (q.112).
3. Efectos de la gracia:
    3.1. La justificación o santificación (q.113).
    3.2. El mérito (q. 114).

Debemos advertir que este conjunto de cuestiones tratan de la gracia en general, como un don otorgado por Dios al hombre para ayudarle a conseguir su fin. Hay otras cuestiones especiales sobre la gracia que Santo Tomás expone en sus correspondientes tratados de la *Suma de Teología.* En la *primera parte* nos habla de la gracia en cuanto poseída por los ángeles (I q.52 a.2-6) y por el primer hombre (I q.95 a.1). En la *segunda parte* nos habla de las virtudes infusas, de los dones del Espíritu Santo, de las bienaventuranzas y de los frutos, que tienen como base y raíz la gracia, y de los cuales trata a lo largo de esa extensa parte de la *Suma.* En la *tercera parte* nos habla de la gracia de Cristo, de la cual deriva la gracia comunicada a los hombres, pero la trata solamente en cuanto se halla en Jesucristo (III q.7 y 8); versa también de la santificación o justificación de Santa María Virgen (III q.27), y trata, finalmente, de la gracia como efecto de los sacramentos, al hablarnos de éstos en general y de cada uno en particular.

2. Paralelos más importantes

Cuatro veces desarrolló Santo Tomás en sus obras el tratado de la gracia, y cada una de las cuatro exposiciones tiene sus características especiales. El *Comentario a las Sentencias* tiene que seguir la dinámica de la obra comentada, que no es una obra muy perfecta desde el punto de vista sistemático. Trata en el libro II sobre la esencia y división de la gracia (d.26), sobre el mérito (d.27), sobre la necesidad de la gracia (d.28) y sobre la gracia en el primer hombre (d.29); en el libro IV versa sobre la justificación (d.17). Queda sin tratar directamente la cuestión de la causa de la gracia; lo hará en la *Cuestión disputada sobre la verdad* y en la *Suma de Teología.*

La *Suma contra los Gentiles,* por ser una obra apologética, no se para tanto como la *Suma de Teología* en las cuestiones especulativas sobre la esencia, división y causa de la gracia. Incluso estudia Santo Tomás aquí más detenidamente que en el tratado de la gracia de la *Suma de Teología* el amor de Dios, la fe, la esperanza y la perseverancia, como efectos de la gracia, además de la liberación del pecado y de la justificación; no estudia, en cambio, aquí otro importante efecto de la gracia, el mérito. Comprende este tratado los capítulos 147-160 del libro III.

La *Cuestión disputada sobre la verdad,* como grupo de conferencias de gran elevación intelectual, destinadas a ser desarrolladas ante todo el gremio universitario, son tratados monográficos en los que se profundiza lo más posible sobre un problema, y se estudian y resuelven gran número de objeciones. Como tratados científicos de altura, los que se refieren a la gracia se ocupan primordialmente de su necesidad (q.24 a. 12-15), de su esencia (q.27 a. 1-2), de su causa (q.27 a.3-7) y de su efecto más inmediato e importante, que es la justificación (q.28). No trata en esta obra Santo Tomás las cuestiones sobre la división de la gracia y sobre el mérito, de las cuales sólo hace esporádicas alusiones, al hablar de la unicidad de la gracia santificante en el hombre justo (q.27 a.5) y de la gracia de Cristo (q.29 a.7).

La redacción de la *Suma de Teología,* en donde el Santo se enfrenta con los problemas en completa independencia de otras finalidades que, no sean las de ofrecer un tratado sistemático y completo sobre ellos, para la formación de los teólogos, es la redacción más propiamente suya y la mejor lograda. La *Suma de Teología* refunde todo el material precedente, añade cuestiones nuevas y coloca los diversos temas en su lugar más lógico, sea aquí, sea en los tratados de Cristo o de los sacramentos. De esta forma consigue una armoniosa trabazón entre las distintas cuestiones y el riquísimo temario que se encierra en ellas.

3. Líneas antiguas y nuevas de interpretación de este tratado de Santo Tomás

Los estudios históricos del presente siglo han descubierto cambios notables en los diferentes tratados sobre la gracia del Doctor Angélico, que suponen una progresiva superación de sí mismo conforme avanza en edad y en conocimientos. Contra los esfuerzos concordistas del tomismo clásico,

que pretendían armonizar el pensamiento del Santo en sus obras de juventud y de madurez, cuando parecían divergentes, se impone la consideración historicista, que admite una evolución progresiva en su doctrina, según va conociendo nuevas fuentes y remodelando sus tratados.

1. *Concordistas antiguos del tomismo*

P. Mandonnet y M. Grabmann han escrito ampliamente sobre las concordancias aparecidas en los siglos XIII y XIV, que tenían por misión reducir a un mismo sentido los pasajes opuestos de las obras de Santo Tomás[1]. G. Meersseman publicaba en 1934 una obra muy significativa a este propósito; es su autor el canónigo holandés, profesor en la Universidad de Colonia, Gerardo del Monte; la escribió en 1456 y se titula *Decisionum s. Thomae quae ad invicem oppositae a quibusdam dicuntur concordantiae*[2]. Comienza advirtiendo que no han faltado quienes hayan creído que Santo Tomás se contradice palmariamente en muchos de sus pasajes. Él va a defender lo contrario; esas expresiones son sólo opuestas en apariencia; el Santo de Aquino ofrece elementos más que sobrados para armonizar sus sentencias.

Por lo que se refiere al tratado de la gracia, Gerardo del Monte aduce cinco pasajes del *Comentario a las Sentencias,* de Santo Tomás, aparentemente contrarios a lo afirmado en la *Suma de Teología:* uno se refiere a la intervención del libre albedrío en la preparación para recibir la gracia; dos se relacionan con la posibilidad de evitar el pecado o de cumplir los preceptos de la ley sin la ayuda de la gracia, y, finalmente, los otros dos hacen referencia al mérito de la vida eterna o del aumento de la gracia. A pesar de las divergencias del Santo en sus escritos de juventud con respecto a los de madurez, G. del Monte ve afirmada en ambas clases de obras la misma doctrina.

En 1475, el dominico Pedro de Bérgamo publicó sus *Concordantiae dictorum et conclusionum divi Thomae,* unidas desde 1478 a su otro clásico libro auxiliar en el manejo de la obra íntegra del Doctor Angélico, la llamada desde la edición de 1570 *Tabula áurea,* o índice alfabético de todas las sentencias del Aquinate[3]. Los términos que atañen a nuestro caso son tres: gracia, justificación y mérito. El bergamasco nos pone delante las dos sentencias opuestas, encontradas en los diversos escritos de Santo Tomás, y da la solución con un *respondeo dicendum,* que consiste en distinguir los varios sentidos del término en litigio e indicar que el Santo lo emplea en un lugar con una significación y en el otro con otra.

[1] P. MANDONNHT, *Premiers travaux de polémique thomiste:* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 7 (1913) 46-70 y 245-262; *Frères Prêcheurs (La Théologie dans l'Ordre des...),* en *Dictionnaire de théologie catholique...* VI 1 (París 1920) col.895s; M. GRABMANN, *Hilfsmitel des Thomasstudiums aus alter Zeit (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae). Auf Grund handsschriftlicher Forschungen darstellt:* Divus Thomas (Friburgo) 1 (1923) 13-43 y 97-122.

[2] G. DE MONTE, *Decisionum s. Thomae quae ad invicem oppositae a quibusdam dicuntur concordantiae... Ad codicum fidem nunc primum typis mandavit G. MEERSSEMAN, O.P.,* (Roma 1934).

[3] Ofrecemos la ficha bibliográfica de una edición en que no aparece el adjetivo de «áurea», añadido en la edición de 1570-1571: P. DE BÉRGAMO, *Tabula seu índex atque compendium, et epilogus omnium sententiarum Divi Thomae Aquinatis, per conclusiones resolutas, quae in omnibus libris, vel commentariis eiusdem, diffusius continentur...* (Venecia 1539). Añadidas a esta obra, impresas en el mismo lugar y año, aparecen las *Concordantiae dictorum et conclusionum Divi Thomae...*

Más realista en esta materia fue el cardenal Tomás de Vio Cayetano, al advertir que Santo Tomás perfeccionó su doctrina en la *Suma de Teología* o se retractó de la expuesta en el *Comentario a las Sentencias.* Habla de que «mejoró su doctrina» por lo que se refiere a la necesidad de la gracia para prepararse a la justificación; llega a decir que «retractó» su parecer a propósito de si el hombre puede evitar el pecado sin la gracia[4]. Asimismo, con respecto a la pregunta de Santo Tomás de «si el hombre sin la gracia puede evitar el pecado», el cardenal Cayetano comenta que en la *Suma de Teología* ha admitido el Doctor Angélico lo que había rechazado, y con argumentos, en el *Comentario a las Sentencias,* y dice expresamente que en esto el Santo «se contradice»[5].

2. *Críticos contemporáneos del tomismo*

Uno de los puntos en litigio en G. del Monte, en P. de Bérgamo y en Cayetano es la cuestión de la preparación a la gracia o a la justificación. Este punto, con otros vinculados con él, como son la gracia actual o la premoción divina, han sido objeto en el siglo XX de grandes polémicas. La gran ventaja de estas fuertes controversias, sobre las ya mencionadas de los siglos pretéritos, es la de haber puesto como base un estudio serio de carácter histórico y exegético acerca de los escritos del Aquinate, que han esclarecido unos puntos acerca de los cuales antes había cierta ignorancia y que son definitivos para comprender mejor al Santo y su doctrina. Esos temas son: la gracia actual, la preparación remota y próxima a la justificación, el concepto de «instinto divino» y de «sobrenatural» en el Doctor Angélico, evolución histórica del pensamiento del Aquinate y las causas de la misma, el desconocimiento del Santo con respecto al concilio Arausicano II y su tardío conocimiento de lo que luego se llamaría el «semipelagianismo».

Rompieron el fuego en estos combates los diversos estudios del jesuita J. Stufler, que culminaron en su obra *De Deo operante,* publicada en 1923[6]. Expone en tres libros el influjo de Dios en los seres no intelectuales, la moción divina en el entendimiento humano y la actuación de Dios en la voluntad del hombre. Divide el tercer libro —sobre la actuación de Dios en la voluntad humana— en dos partes; una con respecto al orden de la naturaleza, y otra con respecto al orden de la gracia. Niega la premoción física, por lo que se refiere al orden natural, y la gracia actual elevante, en el orden sobrenatural. Pretende demostrar en su obra que ésa es la mente de Santo Tomás. Algunos teólogos recibieron con entusiasmo este libro y aceptaron sus tesis (E. Neveut y P. de Vooght); otros rechazaron su pensamiento, reconociendo sus méritos histórico-exegéticos sobre los escritos del Aquinate

[4] TH. DE V. CAIETANUS, en *SANCTI THOMAE AQUINATIS Doctoris Angelid Opera Omnia... Tomus Séptimas... Cum Commentariis...* (Roma 1892) p.300a y 301ab; en la p.306a dice Cayetano: «ad dicta auctoris in II Sent., dicitur quod hic retractata sunt».

[5] Ibid., en la p.304a, dice Cayetano que Santo Tomás, en la *Suma de Teología,* con respecto al *Comentario a las Sentencias,* «determinat oppositum».

[6] J. STUFLER, *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitríi...* (Innsbruck 1923).

(A. d'Ales y F. Zigon), y no faltó quien negara a la obra de Stufler todo mérito, ya sea histórico, ya doctrinal, como lo hizo en duras críticas R. Martin[7].

Dos conclusiones aparecían ciertas en toda esta contienda. La primera era la inexistencia de la expresión «gracia actual» en toda la obra del Doctor Angélico; la segunda era que se imponía el método histórico para captar sin espejismos la mente del Santo en sus sucesivas obras. Partiendo de estos puntos, la antorcha de J. Stufler fue recogida en 1944 por otro jesuita, H. Bouillard, en su controvertido libro *Conversion etgrâce* [8]. Es presentado este trabajo como un *estudio histórico* por el autor mismo, y desde este punto de vista es de un indudable mérito. Advierte que, en la preparación remota a la gracia, Santo Tomás de Aquino en sus escritos de juventud habría sido casi semipelagiano[9], pues en su *Comentario a las Sentencias* y en la cuestión disputada *De veritate* afirma que el hombre se prepara a la justificación por sus obras buenas naturales. En sus escritos posteriores, como la *Suma contra los Gentiles* y la *Suma de Teología,* exige Santo Tomás, para que las obras buenas del hombre sean verdaderas disposiciones remotas a la gracia, una moción divina interior de la voluntad. Así cree el autor que superaría el Santo el semipelagianismo de sus primeros tiempos. Pero Bouillard, como lo hiciera Stufler, dice que esa moción divina interior de la voluntad, que prepara remotamente para la justificación, no es sobrenatural, sino la providencia ordinaria con que Dios gobierna las cosas naturales. No existe, pues, en este caso, la gracia actual elevante o entitativamente sobrenatural.

Por lo que se refiere a la preparación próxima o inmediata a la justificación, tampoco es necesaria ninguna gracia actual, en el sentido moderno, de sobrenatural ontológico; Santo Tomás no conoció este tipo de gracia-moción, prosigue Bouillard. En la preparación próxima, todo lo opera el mismo hábito sobrenatural de la gracia santificante, sin otra moción divina que no sea la puramente natural, correspondiente, como para la preparación remota, a la providencia ordinaria de Dios, creador y conservador, sobre sus criaturas. Esta sería la verdadera explicación del mérito sobrenatural, que sólo puede provenir de la gracia-hábito y no de una moción transeúnte; explicaría también el aumento de la caridad, que se opera sólo a partir de la posesión de la gracia santificante, y en el orden sacramental explicaría la insuficiencia del dolor imperfecto para la eficacia del sacramento y la necesidad de la contrición o dolor perfecto, que provendría de la misma gracia habitual.

También esta obra levantó una amplia polémica entre los teólogos. La oposición más fuerte vino del dominico L. B. Gillon, en sus artículos de «Revue Thomiste»[10]. Aparte la distinta forma de concebir el concurso divi-

[7] R.-M. MARTIN, *Pour saint Thomas et les thomistes contre le Père Stufler, S.J.:* Revue Thomiste 29 (1924) 579-595; 30 (1925) 167-186 y 567-578; 31 (1926) 73-85; *Pour s. Thomas et les thomistes et contre le R.P. Jean Stufler, S.J. Dans le débat touchant l'influx de Dieu sur les causes secondes* (Viena [Francia] 1926).

[8] H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique* (París 1944).

[9] Ibid., p.9: «dans ses oeuvres de jeunesse, saint Thomas se meut sur une ligne que le rapproche notablement des erreurs semipélagiennes».

[10] L.-B. GILLON, *Théologie de la grâce:* Revue Thomiste 46 (1946) 603-612; *Post-scriptum:* ibid., 47 (1947) 183-189.

no, o simultáneo (subyacente a toda la obra de Bouillard) o previo (defendido con el tomismo clásico por Gillon), el teólogo dominico llama la atención sobre el concepto de Santo Tomás acerca de la gracia operante, para poder entender el proceso y el acto de la justificación.

Distingue el Aquinate como gracias operantes «un don habitual infundido por Dios», cuya misión es justificar el alma y hacerla grata a Dios, y «un divino auxilio» o «moción gratuita de Dios», que opera todos los actos buenos interiores de la voluntad, desde el simple querer el bien, apartándose del mal, hasta la plena conversión o justificación. Esta «gratuita moción de Dios» operante, dice ahí Santo Tomás, «nos mueve al bien meritorio»[11]. Es difícil recusar a esa gracia-moción su carácter sobrenatural.

Lo más duradero de la obra de Bouillard son, a no dudarlo, sus análisis y precisiones históricas, que explican cabalmente la evolución del pensamiento y de las formulaciones doctrinales de Santo Tomás sobre la gracia. Una fecha clave en la historia doctrinal del Santo son —según Bouillard— los años 1259-1260, en que deja su cátedra en la Universidad de París y marcha a Nápoles. Es entonces cuando lee en sus textos originales, y no a través de Pedro Lombardo, las últimas obras de San Agustín sobre la gracia, en las que el Águila de Hipona se enfrenta con la herejía de los semipelagianos; son estas obras, en concreto, *Sobre la predestinación de los santos* y *Sobre el don de la perseverancia.* El concilio Arausicano II, que condena a los marselleses o nuevos pelagianos, como se llamó entonces a los que desde finales del siglo XVI y principios del XVII se designó con el nombre de semipelagianos, no fue conocido por la teología escolástica hasta su aparición en la colección canónica de Pedro Crabbe, en 1538[12].

Otro hallazgo de ese tiempo, que iba a inspirar a Santo Tomás en su exposición de la materia de la gracia, ayudándole a progresar en su inteligencia y en la formulación de su doctrina, fue el libro *De bona fortuna,* atribuido a Aristóteles. Contiene este libro la versión latina del capítulo 15 del libro VII de la *Ethica Eudemica* y el capítulo 8 del libro II de *Magna Moralia,* obras ambas consideradas entonces de Aristóteles. La crítica actual atribuye la primera a Eudemo de Rodas, alumno del Estagirita; y la segunda, a un anónimo de la misma escuela. Santo Tomás evoca muchas veces en sus últimas obras los citados pasajes para probar la necesidad de la moción divina con respecto al primer acto de la voluntad. Un valioso estudio sobre esto lo publicó el dominico Th. Deman en 1928[13]. Bouillard lo tiene en cuenta en su obra y orienta su valor argumentativo a la consolidación de su teoría. La primera vez que cita el Aquinate el *De bona fortuna* sería, según Bouillard, siguiendo a Deman, en los capítulos 89 y 92 del libro III de la *Suma contra los Gentiles,* que habría sido escrita poco después del 1260, coincidiendo con las fechas señaladas para los otros hallazgos anteriormente mencio-

[11] I-II q.111 a.2 c.

[12] Cf. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d' Aquin. Étude historique* (París 1944) p.120; M. JACQUIN, *À quelle date apparaît le terme «Semipélagien»?:* Revue des Sciences Phil. et Théol. 1 (1907) 506-508.

[13] T. DEMAN, *Le «Liber de Bona Fortuna» dans la théologie de s. Thomas d' Aquin:* Rev. Se. Phil. Théol. 17 (1928) 38-58.

nados, y que indicarían el momento de cambio en la doctrina de Santo Tomás[14].

Para acabar esta relación histórico-doctrinal sobre el tratado acerca de la gracia, recordemos que, en 1962, M. Seckler renovaba las tesis de Stufler y de Bouillard y añadía, contra la sobrenaturalidad de la gracia actual, nuevos argumentos[15]. En las obras de madurez del Doctor Angélico, la palabra «instinto» aparece relacionada con el acto de fe y adquiere un valor nuevo, hasta entonces no tenido en cuenta en sus escritos: moción divina interior que impulsa a la voluntad. Este «instinto» parece ejercer una función similar en dos documentos descubiertos por los escolásticos en los comienzos de la segunda mitad del siglo XIII: el libro *De bona fortuna* y el *Indiculus gratiae,* atribuido al papa Celestino I, pero elaborado por Próspero de Aquitania[16]. Estos textos le habrían servido a Santo Tomás de base para rechazar la doctrina semipelagiana, según la cual el comienzo de la fe es obra del hombre y no de una moción divina. Y aquí Seckler vuelve a engancharse con la teoría elaborada por Stufler y seguida por Bouillard: ese instinto o moción divina no tiene nada de sobrenatural, sino que es una tendencia natural impresa por Dios en los hombres y que los polariza hacia Dios mismo como a su fin.

Los reparos que se han puesto a M. Seckler son, en general, del mismo orden que los esgrimidos en torno a H. Bouillard. En el *Indiculus gratiae,* de Próspero de Aquitania, tanto el «instinto de Dios» como su «adyutorio» y su «auxilio» están ordenados a la «inteligencia de los divinos mandatos», a la «filtración divina» y al «mérito de los santos», como a su término; todo ello es incompatible con un impulso meramente natural. E. Schillebeeckx, en su obra *Revelación y Teología,* reconoce los valores empíricos del libro de Seckler, pero desconfía de la teoría o de la «inégesis» levantada sobre tales datos. Advierte asimismo que el análisis de la palabra «lumen» habría dado a Seckler elementos suficientes para superar el plano de la naturaleza y encontrarse de lleno con el carácter transcendente de la divina moción[17].

[14] Sobre nuevas cronologías de las obras de Santo Tomás interesa ver: P. MARC - C. PERA - P. CARAMELO, *S. THOMAE AQUINATIS Doctoris Angelici Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contra Gentiles. Vol.I. Introductio. Cura et studio...* (Turín-París 1967); C. VANSTEENKISTE, en la recensión de la obra anterior en «Rassegna di Letteratura Tomistica» 2 (1967, pero editado en 1970) 51-56.

[15] M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin* (Maguncia 1962).

[16] M. CAPPUYNS, *L'origine des «Capitula» d'Orange 529:* Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 6 (1934) 121-142.

[17] E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología* (Salamanca ³1969) p.333 y 359. Nuevos análisis histórico-doctrinales pueden verse en: J. M. LECEA, *Fe y justificación en Tomás de Aquino. Un estudio histórico-teológico sobre la Suma teológica* (Madrid 1976); M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino* (Salamanca 1979).

B I B L I O G R A F Í A

AUER, J., *El Evangelio de la gracia* (Barcelona 1973).
BAUMGARTNER, C., *La Grâce de Christ* (Tournai 1963).
BOUILLARD, H., *Saint Thomas et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique* (París 1944).
FLICK, M., *L'attimo della giustificazione secondo san Tommaso* (Roma 1947).
FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Fondamenti di una antropologia teologica* (Florencia 1975) p.281-388.
GALLI, A., *Il trattato teologico della gracia in San Tommaso e nella storia:* Sacra Doctrina 32 (1987) 233-469.
GILLON, L.-B., *Théologie de la grâce:* Rev. Thom. 46 (1946) 603-612.
HERÍS, C. V., *La grâce...,* en *S. Thomas d'Aquin. Somme Théologique* t.12 (París-Tournai-Roma 1961).
LADRILLE, G., *Grâce et motion divine chez s. Thomas d'Aquin:* Salesianum 12 (1950) 37-84.
LECEA, J. M., *Fe y justificación en Tomás de Aquino. Un estudio histórico-teológico sobre la Suma Teológica* (Madrid 1976).
LETTER, P. DE, *De ratione meriti secundum sanctum Thomam* (Roma 1939).
LUMBRERAS, A., *El mérito teológico y sus divisiones:* Cienc. Tom. 26 (julio-diciembre 1922) 224-240.
MIRALLES, A., *El gobierno divino en la teología del mérito en santo Tomás de Aquino:* Teresianum 35 (1984) 73-97.
MUHLEN, H., *L,a doctrina de la gracia,* en *La teología en el siglo XX...* Ed. dirigida por H. Vorgrimler y R. Van der Gucht III (último)... (Madrid 1974) p.122-162.
MUÑIZ, F., *Tratado de la gracia,* en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino...* Trad. y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos... VI (Madrid 1956) p.579-923.
PHILIPS, G., *L'union personnelle avec Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce crée...* (Gembloux 1974).
RAMÍREZ, S. M., *El mérito y la vida mística:* La Vida Sobrenatural 2 (julio-diciembre 1921) 94-103 y 271-280.
SÁNCHEZ SORONDO, M., *La gracia como participación de la naturaleza divina según santo Tomás de Aquino* (Salamanca 1979).
VARIOS, *Mysterium salutis. Manual de Teología como historia de la salvación,* vol.IV t.II: *Culto. Sacramentos. Gracia...* (Madrid 1975) p.575-872.
WHEELER, M. C., *Actual grace according to St. Thomas:* The Thom. 16 (1953) 334-360.

CUESTIÓN 109

De la necesidad de la gracia[a]

Seguidamente debemos tratar del principio exterior de los actos humanos, que es Dios en cuanto que nos ayuda con su gracia a obrar rectamente (cf. q.90 introd.). Y ante todo debemos hablar de la gracia divina; luego, de su causa (q.112), y, finalmente, de sus efectos (q.113).

El primer punto comprende tres cuestiones: de la necesidad de la gracia; de la gracia misma en su esencia (q.110); de su división (q.111).

Sobre la necesidad de la gracia se plantean estos diez interrogantes:

1. ¿Puede el hombre conocer alguna verdad sin la gracia?—2. ¿Puede hacer o querer el bien sin la gracia?—3. ¿Puede sin la gracia amar a Dios sobre todas las cosas?—4. ¿Puede cumplir los preceptos de la ley sin la gracia?—5. ¿Puede merecer la vida eterna sin la gracia?—6. ¿Puede prepararse a la gracia sin la ayuda de la gracia?—7. ¿Puede salir del pecado sin la gracia?—8. ¿Puede evitar el pecado sin la gracia?—9. ¿Puede el hombre en gracia obrar el bien y evitar el pecado sin un nuevo auxilio divino?—10. ¿Puede perseverar en el bien por sí mismo?

ARTÍCULO 1

¿Puede el hombre conocer alguna verdad sin la gracia?

In Sent. 2 d.38 a.5; *In 1 Cor.* 12 lect.2.

Objeciones por las que parece que, sin la gracia, no puede el hombre conocer ninguna verdad.

1. Sobre aquello de 1 Cor 12,3: *Nadie puede decir Señor Jesús más que por el Espíritu Santo,* dice la *Glosa* de San Ambrosio[1]: *Toda verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo.* Pero el Espíritu Santo habita en nosotros por la gracia. Luego sin la gracia no podemos conocer la verdad.

2. Dice San Agustín en I *Soliloq.*[2]

1. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1651; cf. *Glossa ord.* (VI 52 A). Cf. AMBROSIASTER, *In 1 Cor.* 12,3: ML 17,258. 2. C.6: ML 32,875.

---

a La cuestión se plantea por sí misma, por ser la primera dentro de un orden lógico; lo primero a tratar sobre una cosa es su existencia, o la necesidad que postula su existencia. Siguiendo una ordenación razonable, Santo Tomás da sus pasos progresivamente; examina la necesidad de la gracia empezando por lo menos y acabando por lo más. Empieza preguntando si la gracia es necesaria para conocer alguna verdad o hacer algún bien, y termina examinando si, una vez conseguida la gracia, puede el hombre permanecer y perseverar en ella por sí mismo, sin la necesidad de nuevas gracias.

Los dos grandes errores antiguos sobre la necesidad de la gracia fueron el pelagianismo y el semipelagianismo. Contra ambos escribió San Agustín, y sus libros los tiene en cuenta Santo Tomás, que los cita, exponiendo escolásticamente su doctrina. Para los pelagianos, el hombre no había sufrido merma alguna por el pecado original, y su entendimiento, sin la gracia, podía conocer todas las verdades; la voluntad podía sin dificultad amar el bien, incluso el supremo, Dios; el hombre podía cumplir por sí mismo todos los preceptos y merecer la vida eterna. Es lo opuesto a lo defendido por el Doctor Angélico en los cinco primeros artículos de esta cuestión.

Para los semipelagianos, lo aseverado por los herejes anteriores no era admisible, pues el pecado y sus consecuencias eran una realidad con la que había que contar. Defendían, sin embargo, que no es necesaria la gracia para que el hombre se prepare para ella; que el hombre puede obtener el principio de la fe, evitar el pecado, hacer el bien y perseverar hasta el fin por sus solas fuerzas. Es lo opuesto a lo defendido por el Santo en los cinco últimos artículos de la presente cuestión.

que *los principios de las ciencias son como las cosas que ilumina el sol para que puedan ser vistas. Y Dios es el sol que las ilumina. Por otra parte, la razón es para la mente como la mirada de los ojos, y las potencias del alma son como los ojos de la mente.* Ahora bien, los ojos corporales, por agudos que sean, no pueden ver un objeto si éste no está iluminado por la luz solar. Luego tampoco la mente humana, por perfecta que sea, puede alcanzar la verdad con sus razonamientos sin la iluminación divina y, por tanto, sin el auxilio de la gracia.

3. La mente humana, según pone de manifiesto San Agustín en XIV *De Trin.*[3] no puede entender la verdad sino por el pensamiento. Pero dice el Apóstol en 2 Cor 3,5 que *nada somos capaces de pensar nosotros como por nosotros mismos.* Luego nuestra mente no puede entender la verdad sin el auxilio de la gracia.

En cambio está lo que dice San Agustín en I *Retract.*[4]: *No apruebo lo que dije en una oración: «¡Oh Dios, que no quisiste que conocieran la verdad sino los puros!», pues se puede replicar que también los impuros conocen muchas verdades.* Pero lo que hace puro al hombre es la gracia, según aquello del salmo 50,12: *Crea en mí, ¡oh Dios!, un corazón puro y renueva en mis entrañas un espíritu recto.* Luego puede el hombre por sí mismo y sin el auxilio de la gracia conocer la verdad.

Solución. *Hay que decir:* Conocer la verdad es un ejercicio o acto de la luz intelectual, puesto que, según dice el Apóstol en Ef 5,3, *todo lo que se manifiesta es luz.* Pero cualquier ejercicio de una facultad implica movimiento, si tomamos esta palabra en su sentido amplio, de modo que también el entender y el querer puedan llamarse movimientos, como lo hace el Filósofo en el libro II *De anima*[5]. Ahora bien, en las cosas corporales vemos que, para obtener un movimiento, no basta la forma que es principio del movimiento o acción, sino que se requiere además el impulso del primer motor. En el orden físico, este primer motor es el cuerpo celeste; de modo que, por más cálido que sea el fuego, no calentará sin ser movido por el cuerpo celeste. Pues bien, de la misma manera que todos los movimientos corporales se reducen al movimiento del cuerpo celeste como a su primer motor en este orden, así todos los movimientos, tanto corporales como espirituales, se reducen al primer motor universal, que es Dios. De modo que, por perfecta que se suponga una naturaleza corporal o espiritual, no logrará producir su acto si no es movida por Dios; aunque esta moción responde a los designios providenciales de Dios y no a la necesidad natural, como la moción del cuerpo celeste. Por otra parte, no sólo proviene de Dios toda moción por ser él el primer motor, sino también toda perfección formal, porque él es el acto primero. De donde se sigue que la acción del entendimiento, como la de cualquier otra criatura, depende de Dios doblemente: porque recibe de él la forma por la que obra, y porque de él recibe además el impulso para obrar.

Sin embargo, cada forma comunicada por Dios a las criaturas tiene eficacia respecto de un acto determinado, del que es capaz por su propia naturaleza; pero su acción no puede ir más allá a no ser en virtud de una forma sobreañadida, como el agua no puede comunicar calor si no ha sido previamente calentada por el fuego. Así, pues, el entendimiento humano tiene una forma determinada, que es su misma luz intelectual, de por sí suficiente para conocer algunas cosas inteligibles, aquellas que alcanzamos a través de lo sensible. Pero otras cosas inteligibles más altas no las puede conocer más que si es perfeccionado por una luz superior, como la de la fe o de la profecía, que se llama *luz de gracia,* porque es algo sobreañadido a la naturaleza.

Debemos, pues, concluir que, para conocer una verdad, de cualquier orden que sea, el hombre necesita de un auxilio divino mediante el cual el entendimiento sea impulsado a su propio acto. Pero no se requiere una nueva ilustración añadida a la luz natural para conocer cualquier verdad, sino únicamente para aquellas que sobrepasan el conocimiento natural. Lo que no impide que a veces Dios instruya milagrosamente a algunos con su gracia acerca de verdades

3. C.7: ML 42,1034. 4. C.4: ML 32,589. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 429b25): S. TH., lect.9; c.7 n.1 (BK 431a4): S. TH., lect.1.

que son del dominio de la razón natural, como también a veces realiza milagrosamente cosas que puede producir la naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Toda verdad, quienquiera que la diga, procede del Espíritu Santo en cuanto infunde en nosotros la luz natural y nos mueve a entender y expresar la verdad. Pero no toda verdad procede de él en cuanto habita en el alma por la gracia santificante o nos otorga algún don habitual sobreañadido a la naturaleza. Esto sucede solamente en orden al conocimiento y expresión de algunas verdades, sobre todo de las que se refieren a la fe. Y es a éstas a las que se refería el Apóstol[b].

2. *A la segunda hay que decir:* El sol corporal ilumina por fuera, pero el sol inteligible, que es Dios, ilumina internamente. Por eso la misma luz natural inherente al alma es una iluminación de Dios, por la que nos ilustra en el conocimiento de las verdades de orden natural. Y en este orden no necesitamos una nueva iluminación, sino sólo en el de las verdades que exceden el conocimiento natural.

3. *A la tercera hay que decir:* Siempre necesitamos el auxilio divino para pensar, puesto que Dios es quien impulsa el entendimiento a su acto y, como dice San Agustín en XIV *De Trinit.*[6], entender algo en acto es pensar.

ARTÍCULO 2

¿Puede el hombre querer y hacer el bien sin la gracia?

Supra q.99 a.2 ad 2; *In Sent.* 2 d.28 a.1; d.39 expos. litt.; 4 d.17 q.1 a.2 q.ª2 ad 3; *De verit.* q.24 a.1 ad 26; a.14; *In 2 Cor.* 3 lect.1.

Objeciones por las que parece que el hombre no puede querer y hacer el bien sin la gracia.

1. El hombre tiene poder sobre todo aquello de que es dueño. Pero, como ya queda dicho (q.1 a.1; q.13 a.6), el hombre es dueño de sus actos, y sobre todo del acto de querer. Luego puede querer y hacer el bien por sí mismo sin el auxilio de la gracia.

2. Cualquier agente realiza con más facilidad aquello que es conforme a su naturaleza que aquello que no lo es. Pero el pecado es contrario a la naturaleza, según dice el Damasceno en el libro II[7], mientras que la virtud es lo que conviene al hombre según su naturaleza, como se dijo arriba (q.71 a.1). Luego, como el hombre por sí mismo puede pecar, parece que con mayor razón puede querer y hacer el bien por sí mismo.

3. El bien del entendimiento es la verdad, como dice Aristóteles en VI *Ethic.*[8] Pero el entendimiento puede conocer la verdad por sí mismo, al igual que cualquier otro agente puede realizar por sí mismo su operación natural. Luego con mucha más razón puede el hombre querer y obrar el bien por sí mismo.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 9,16: *No es del que quiere, el querer, ni del que corre, el correr, sino de Dios, que tiene misericordia.* Y San Agustín, en el libro *De corrept. et gratia*[9]: *Sin la gracia ningún bien en absoluto hacen los hombres, ni al pensar, ni al querer y amar, ni al obrar.*

Solución. *Hay que decir:* La naturaleza del hombre puede ser considerada en un doble estado: el de integridad, que es el de nuestro primer padre antes del pecado, y el de corrupción, que es el nuestro después del pecado original. Pues bien, en ambos estados, la naturaleza humana necesita para hacer o querer el bien, de cualquier orden que sea, el auxilio de Dios como primer motor, según acabamos de exponer (a.1). En el estado de

6. C.7: ML 42,1043. 7. *De fide orth.* c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976; cf. 1.4 c.20: MG 94,1196. 8. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1139a27): S. TH., lect.3. 9. C.2: ML 44,917.

b Ya desde el artículo primero aparece una distinción clave en el campo de la gracia: la gracia-hábito y la gracia-moción. Con esta división de la gracia, Santo Tomás supera y perfecciona al gran Doctor de la gracia, San Agustín. Este, obligado por las urgencias de la controversia pelagiana, que se ocupaba directamente de la gracia actual, nunca hizo una exposición clara sobre la gracia habitual; sólo puede entresacarse algo sobre ella a través de sus efectos, que revisten carácter de permanencia: la caridad, la filiación divina, la participación del Espíritu Santo.

integridad, la capacidad de la virtud operativa del hombre era suficiente para que con sus solas fuerzas naturales pudiese querer y hacer el bien proporcionado a su naturaleza, cual es el bien de las virtudes adquiridas; pero no el bien que sobrepasa la naturaleza, cual es el de las virtudes infusas. En el estado de corrupción, el hombre ya no está a la altura de lo que comporta su propia naturaleza, y por eso no puede con sus solas fuerzas naturales realizar todo el bien que le corresponde. Sin embargo, la naturaleza humana no fue corrompida totalmente por el pecado hasta el punto de quedar despojada de todo el bien natural; por eso, aun en este estado de degradación, puede el hombre con sus propias fuerzas naturales realizar algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas y otras cosas así; pero no puede llevar a cabo todo el bien que le es connatural sin incurrir en alguna deficiencia. Es como un enfermo, que puede ejecutar por sí mismo algunos movimientos, pero no logra la perfecta soltura del hombre sano mientras no sea curado con la ayuda de la medicina.

Así, pues, en el estado de naturaleza íntegra el hombre sólo necesita una fuerza sobreañadida gratuitamente a sus fuerzas naturales para obrar y querer el bien sobrenatural. En el estado de naturaleza caída, la necesita a doble título: primero, para ser curado, y luego, para obrar el bien de la virtud sobrenatural, que es el bien meritorio. Además, en ambos estados necesita el hombre un auxilio divino que le impulse al bien obrar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre es dueño de sus actos, tanto de querer como de no querer, debido a la deliberación de la razón, que puede inclinarse a una u otra parte. Por eso, si es dueño también de deliberar o no deliberar, esto se deberá, a su vez, a una deliberación anterior. Pero como no se puede continuar así hasta el infinito, hay que llegar finalmente a un término en que el libre albedrío es movido por un principio exterior que está por encima de la mente humana, y que es Dios, como también prueba el Filósofo en el capítulo *De bona fortuna*[10]. Por tanto, la mente humana, aun en estado de integridad, no tiene tal dominio de su acto que no necesite ser movida por Dios. Y mucho más necesita esta moción el libre albedrío del hombre después del pecado, debilitado como está para el bien por la corrupción de la naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Pecar no es sino faltar al bien que a cada uno conviene por su naturaleza. Pero las cosas creadas, dado que no tienen el ser sino por otro y consideradas en sí mismas no son nada, también necesitan ser conservadas por otro en el bien conveniente a su naturaleza. En cambio pueden por sí mismas apartarse del bien, al igual que, dejadas a sí mismas, caerían en el no ser si no fueran conservadas por Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Tampoco puede el hombre conocer la verdad sin el auxilio divino, como ya dijimos (a.1). Sin embargo, la corrupción del pecado afectó más a la naturaleza humana en su apetito del bien que en su conocimiento de la verdad.

ARTÍCULO 3

¿Puede el hombre amar a Dios sobre todas las cosas con sus meras fuerzas naturales sin la gracia?

1 q.60 a.5; 2-2 q.26 a.3; *In Sent.* 3 d.29 a.3; *De corr. frat.* a.2 ad 16; *De spe* a.1 ad 9; *Quodl.* 1 q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que el hombre no puede amar a Dios sobre todas las cosas con sus solas fuerzas naturales sin la gracia.

1. Amar a Dios sobre todas las cosas es el acto propio y principal de la caridad. Pero el hombre no puede tener la caridad por sí mismo, ya que, según se dice en Rom 5,5, la *caridad ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado.* Luego el hombre con sus solas fuerzas naturales no puede amar a Dios sobre todas las cosas.

2. Ninguna naturaleza puede nada por encima de sí misma. Pero amar algo más que a sí mismo es tender a algo que sobrepasa los propios límites. Luego ninguna naturaleza creada puede amar a Dios más que a sí misma sin el auxilio de la gracia.

10. ARISTÓTELES, cf. *Ethic. Eudem.* 1.7 c.14 n.20 (BK 1284a14).

3. Siendo Dios el sumo bien, se le debe el amor sumo, que consiste en amarle sobre todas las cosas. Pero para tributar a Dios el amor sumo que le debemos, el hombre no se basta sin la gracia, o ésta carecería de razón de ser. Luego el hombre no puede sin la gracia y por sus meras fuerzas naturales amar a Dios sobre todas las cosas.

En cambio, si se supone, como hacen algunos (cf. 1 q.95 a.1), que el hombre fue constituido primero en un estado puramente natural, es indudable que amó a Dios de alguna manera. Pero no amó a Dios igual o menos que a sí mismo, porque de este modo habría pecado. Luego amó a Dios más que a sí mismo. Por consiguiente, el hombre con sus solas fuerzas naturales puede amar a Dios más que a sí mismo y sobre todas las cosas.

Solución. *Hay que decir:* Según dijimos en la primera parte (q.60 a.5), donde expusimos también las diversas opiniones acerca del amor natural de los ángeles, el hombre en su estado de integridad podía con sus solas fuerzas naturales realizar el bien que le es connatural, sin ningún don gratuito sobreañadido, salvo el impulso de Dios primer motor (cf. a.2). Ahora bien, amar a Dios por encima de todo es algo connatural al hombre, como lo es a cualquier creatura, racional o irracional, y aun inanimada, según el modo de amar que compete a cada una de ellas. Y la razón está en que cada uno apetece y ama por naturaleza aquello que corresponde a la disposición natural de su ser, pues, como dice el Filósofo en II *Physic.* [11], *cada cosa obra según lo que es.* Pero es evidente que el bien de la parte se ordena al bien del todo. De ahí que cada cosa particular ama su propio bien, incluso con apetito y amor natural, en orden al bien de todo el universo, y este bien es Dios. Por eso dice Dionisio en el libro *De div. nom.* [12] que *Dios dirige todas las cosas al amor de él mismo.* Por consiguiente, el hombre en estado de integridad ordenaba el amor de sí mismo al amor de Dios como a su fin, y hacía otro tanto con el amor que tenía a las demás cosas. Y así amaba a Dios más que a sí mismo y por encima de todo. Mas en el estado de naturaleza caída el hombre flaquea en este terreno, porque el apetito de la voluntad racional, debido a la corrupción de la naturaleza, se inclina al bien privado, mientras no sea curado por la gracia divina. Debemos, pues, concluir que el hombre, en estado de integridad, no necesitaba un don gratuito añadido a los bienes de su naturaleza para amar a Dios sobre todas las cosas, aunque sí necesitaba el impulso de la moción divina. Pero en el estado de corrupción necesita el hombre, incluso para lograr este amor, el auxilio de la gracia que cure su naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La caridad ama a Dios sobre todas las cosas de manera más eminente que la naturaleza. Porque la naturaleza ama a Dios por encima de todo en cuanto es principio y fin del bien natural; la caridad, en cuanto es objeto de la bienaventuranza y en cuanto el hombre mantiene cierta sociedad espiritual con Dios. La caridad añade además al amor natural de Dios cierta prontitud y deleite, pues esto es lo que el hábito de la virtud añade siempre al acto bueno de la razón natural carente del hábito virtuoso.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice que una naturaleza no puede elevarse por encima de ella misma, no se ha de entender que no pueda dirigirse a algún objeto superior, pues es manifiesto que nuestro entendimiento puede conocer naturalmente algunas cosas superiores a él, como sucede con nuestro conocimiento natural de Dios. Lo que se afirma es que una naturaleza no puede poner un acto tan superior a ella misma que no guarde proporción con su capacidad de obrar. Pero no ocurre esto con el acto de amar a Dios sobre todas las cosas, que es connatural a toda naturaleza creada, según queda dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El amor puede llamarse supremo no sólo por el grado, sino también por el motivo y por el modo de amar. Y en este sentido el amor más alto es el de la caridad, que ama a Dios como objeto de bienaventuranza, como ya se dijo (ad 1).

11. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 199a10): S. TH., lect.4.

12. C.4 § 10: MG 3,708.

ARTÍCULO 4

¿Puede el hombre cumplir los preceptos de la ley sin la gracia y con solas sus fuerzas naturales?

In Sent. 2 d.28 q.1 a.2.3; *De verit.* q.24 a.12; a.14 ad 1.2.7; *In Rom. 2* lect.3.

Objeciones por las que parece que el hombre puede cumplir los preceptos de la ley sin la gracia, por sus solas fuerzas naturales.

1. Según dice San Pablo en Rom 2,14, *los gentiles, que no tienen ley, guiados por la razón natural, cumplen los preceptos de la ley.* Mas lo que el nombre hace naturalmente lo puede hacer por sí mismo. Luego puede cumplir los mandatos de la ley sin la gracia.

2. En su *Expositio catholicae fidei* [13] dice San Jerónimo que *deben ser maldecidos quienes pretenden que Dios ha impuesto al hombre algo imposible de cumplir.* Pero para el hombre es imposible lo que no puede hacer por sí mismo. Luego puede por sí mismo cumplir los preceptos de la ley.

3. Entre todos los preceptos de la ley, el mayor es el que dice: *Amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón,* según consta por Mt 22,37. Pero este mandamiento lo puede cumplir el hombre con sus solas fuerzas naturales, amando a Dios sobre todas las cosas, según se dijo arriba (a.3). Luego puede el hombre cumplir todos los preceptos de la ley sin la gracia.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De haeresibus* [14] de que pertenece a la herejía de los pelagianos *creer que el hombre puede cumplir todos los preceptos divinos sin la gracia.*

Solución. *Hay que decir:* Los mandatos de la ley pueden ser cumplidos de dos modos. Uno, en cuanto a la sustancia de las obras, es decir, realizando actos de justicia, de fortaleza y de las demás virtudes. Y en este sentido, en el estado de integridad, podía el hombre cumplir todos los mandatos de la ley. De lo contrario, en aquel estado tendría que pecar por necesidad, ya que el pecado no consiste sino en incumplir los mandatos divinos. Pero en el estado de naturaleza caída no puede el hombre guardar todos los preceptos divinos sin ser previamente curado por la gracia.

El otro modo consiste en cumplir los preceptos de la ley no sólo en cuanto a la sustancia de las obras, sino además según un modo conveniente, es decir, por caridad. Y de esta forma no puede el hombre observar los preceptos legales ni en el estado de naturaleza íntegra ni en el de naturaleza corrupta. De aquí que San Agustín, habiendo dicho en el libro *De corrept. et gratia* [15] que *sin la gracia no hacen los hombres absolutamente ningún bien,* añade: *porque necesitan de ella no sólo para que, bajo su dirección, sepan lo que deben obrar, sino también para que, con su ayuda, cumplan por amor lo que saben.* En ambos estados, para observar los mandamientos, necesitan además el impulso motor de Dios, como ya queda dicho (a.2.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* San Agustín dice en el libro *De spir. et litt.*[16]: *No os inquiete haberme oído decir que los gentiles cumplen naturalmente lo prescrito por la ley; porque es el Espíritu de la gracia quien obra esto, para restaurar en nosotros la imagen de Dios conforme a la cual fue creada nuestra naturaleza.*

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que podemos con el auxilio divino no nos es del todo imposible, si tenemos en cuenta aquello del Filósofo en III *Ethic.* [17]: *Lo que podemos gracias a los amigos lo podemos en cierto modo por nosotros mismos.* Y San Jerónimo[18], afirma en el mismo pasaje de la objeción: *Somos libres, pero de tal manera que debemos reconocer nuestra necesidad constante del auxilio divino.*

3. *A la tercera hay que decir:* Para cumplir el precepto del amor de Dios, si ha de hacerse por caridad, no bastan las solas fuerzas naturales, como consta por lo ya dicho (a.3).

ARTÍCULO 5

¿Puede el hombre merecer la vida eterna sin la gracia?

Infra q.1 14 a.2; *In Sent. 2* d.28 a.1; d.29 a.1; *De verit.* q.24 a.1 ad 2; a. 14; *Cont. Gent.* 3,147; *Quodl.* 1 q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que el hombre puede merecer la vida eterna sin la gracia.

13. Cf. PELAGIO, epist. I *ad Demetr.* c.16: ML 30,32. 14. § 88: ML 42,47. 15. C.2: ML 44,917. 16. C.27: ML 44,229. 17. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 1112b27): S. TH., lect.13. 18. Cf. PELAGIO, *Libellus fidei ad Innocentium:* ML 45,1718.

1. Según Mt 19,17, dice el Señor: *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos,* lo que parece indicar que el entrar en la vida eterna depende de nuestra voluntad. Pero lo que depende de nosotros podemos hacerlo por nosotros mismos. Luego parece que el hombre puede merecer por sí mismo la vida eterna.

2. La vida eterna es el premio o la recompensa que Dios da a los hombres, según aquello de Mt 5,12: *Vuestra recompensa será grande en el cielo.* Pero la recompensa o premio lo da Dios a los hombres según sus obras, tal como se dice en Sal 61,13: *Darás a los hombres según sus obras.* Luego, siendo el hombre dueño de sus obras, parece que está en su poder alcanzar la vida eterna.

3. La vida eterna es el último fin de la vida humana. Pero cualquier ser de la naturaleza puede conseguir su fin con sus propios recursos naturales. Luego con mucha más razón puede el hombre, que es de una naturaleza superior, alcanzar la vida eterna con sus medios naturales sin la gracia.

En cambio está lo que afirma el Apóstol en Rom 6,2: *La gracia de Dios es la vida eterna;* lo cual, según la *Glosa*[19], se dice *para que comprendamos que Dios nos llevará a la vida eterna por su misericordia.*

Solución. *Hay que decir:* Para que nuestros actos nos conduzcan a un fin tienen que ser proporcionados a este fin. Por otra parte, ningún acto sobrepasa la medida de su principio activo. Y así vemos en las cosas naturales que ninguna alcanza a producir con su propia operación un efecto superior a su capacidad activa, sino únicamente efectos proporcionados a esta capacidad. Ahora bien, la vida eterna es un fin que sobrepasa la naturaleza humana y que no guarda proporción con ella, como consta por lo ya dicho (q.5 a.5). Luego el hombre, con sus recursos naturales, no puede producir obras meritorias proporcionadas a la vida eterna. Para esto necesita una fuerza superior, que es la fuerza de la gracia. Sin la gracia, pues, no puede el hombre merecer la vida eterna; aunque sí puede realizar acciones que le conduzcan a algún bien connatural suyo, como *trabajar en el campo, beber, comer, cultivar la amistad,* y cosas semejantes, según dice San Agustín en la tercera respuesta contra los pelagianos[20].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre realiza por su voluntad obras que merecen la vida eterna. Pero, como dice San Agustín en el mismo libro[21], esto requiere que la voluntad del hombre sea dispuesta para ello por la gracia de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre las palabras de Rom 6,23, *la gracia de Dios es la vida eterna,* dice la *Glosa*[22]: *Es cierto que la vida eterna se consigue con buenas obras, pero estas obras se deben, a su vez, a la gracia de Dios,* ya que, como queda dicho (a.4), para cumplir los mandatos de la ley según el modo que se requiere para que sea meritorio, se necesita la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* Esta objeción sería eficaz si se tratara del fin connatural al hombre. Pero la naturaleza humana, precisamente por su superior nobleza, puede ser conducida, al menos con el auxilio de la gracia, a un fin más elevado, al que no pueden llegar en modo alguno las naturalezas inferiores. También el enfermo que responde a la acción de la medicina, según señala el Filósofo en II *De caelo*[23], se encuentra en mejores condiciones para alcanzar la salud que el que no es susceptible de tratamiento médico.

19. *Glossa ordin.* (VI 15 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1412. Cf. SAN AGUSTÍN, *Enchirid.* c.107: ML 40,282. 20. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Hypognost.* l.3 c.4: ML 45,1624. 21. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, *Hypognost.* l.3 c.4: ML 45,1624. 22. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1412; cf. *Glossa ordin.* (VI 15 F). Cf. SAN AGUSTÍN, *Enchir.* c.107: ML 40,282. 23. ARISTÓTELES, c.12 n.5 (BK 292b13): S. TH., lect.5.

ARTÍCULO 6

¿Puede el hombre prepararse per sí mismo para la gracia sin el auxilio exterior de la gracia?[c]

1 q.62 a.2; *In Sent.* 2 d.5 q.2 a. 1; d-28 a.4; 4 d.17 q.1 a.2 q.ª2 ad 2; *De verit.* q.24 a.15; *In Hebr.* 12 lect.3; *Cont. Gent.* 3,149; *Quodl.* 1 q.4 a.2; *In Io.* 1 lect.6.

Objeciones por las que parece que el hombre puede prepararse él mismo para la gracia sin el auxilio exterior de la gracia.

1. Nada manda Dios al hombre que sea imposible, como ya dijimos (a.4 arg.2). Pero en Zac 1,3 se dice: *Volveos a mí, y yo me volveré a vosotros.* Y como volverse a Dios no es otra cosa que prepararse para la gracia, parece que el hombre puede prepararse para la gracia por sí mismo sin la ayuda de la gracia.

2. El hombre se prepara para la gracia haciendo lo que está en su mano, ya que a quien hace lo que está en él, Dios no le niega la gracia, según aquello de Mt 7,11: *Dios da la gracia a quien se la pide.* Pero la expresión «está en él» equivale a decir que está en su poder. Luego parece que está en nuestro poder el prepararnos para la gracia.

3. Si para prepararse a la gracia el hombre necesita otra gracia, con la misma razón para prepararse a ésta necesitará otra anterior, y así indefinidamente, lo cual no puede admitirse. Parece, pues, que debemos atenernos a la primera proposición: que el hombre puede prepararse para la gracia sin la ayuda de la gracia.

4. Según se lee en Prov 16,1, *del hombre es el preparar su ánimo.* Pero se dice que es del nombre lo que está en su poder. Luego parece que el hombre puede por sí mismo prepararse a la gracia.

En cambio está lo que el Señor dice en Jn 6,44: *Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no lo trae.* Pero si el hombre pudiera prepararse por sí mismo no necesitaría ser traído. Luego el hombre no puede prepararse a la gracia sin la ayuda de la gracia.

Solución. *Hay que decir:* Hay una doble preparación de la voluntad humana para el bien. La primera consiste en prepararse a obrar rectamente y a gozar de Dios. Y esto no puede hacerse sin el don habitual de la gracia, principio de la obra meritoria, como ya dijimos (a.5). La segunda es aquella en que la voluntad humana se prepara precisamente para conseguir el don de la gracia habitual. Ahora bien, para disponerse a recibir esta gracia no se debe presuponer otro don habitual en el alma, porque esto nos llevaría a un proceso indefinido; pero sí ha de presuponerse otro auxilio gratuito de Dios que mueva interiormente al alma o le inspire el buen propósito. Ya dijimos antes (a.2.3) que de ambas maneras necesita el hombre el auxilio divino.

Y es indudable que necesitamos esta moción divina para prepararnos al don habitual. Porque, como todo agente obra por un fin, toda causa ha de orientar sus efectos con vistas a su fin. Por otra parte, el orden de los agentes o motores corresponde al orden de los fines. Por tanto, para que el hombre se dirija al fin último debe ser movido por el primer motor; para orientarse, en cambio, hacia un fin intermedio, el impulso lo recibe de un motor inferior. Es como en un ejército, donde el orientar el esfuerzo del soldado a la victoria final corresponde al general en jefe, mientras que el conducirlo tras la enseña de su escuadrón compete al mando subalterno. Así, pues, como Dios es el primer motor absoluto, todas las cosas se ordenan a Él bajo la tendencia común que tienen hacia el bien, por la que todas tratan de asemejarse a Dios, cada una a su manera. Y en este sentido dice Dionisio en *De div. nom.*[24] que *Dios convierte todas las*

24. C.4 § 10: MG 3,708.

c En el artículo sexto se nos habla de la necesidad de la misma gracia para prepararse a la gracia. La pregunta parecería a simple vista envolver una contradicción o un círculo sin fin: si para recibir una gracia necesitas siempre otra anterior, nunca acabas de recibir ninguna. Aquí aparece otra vez clara la distinción entre el «don habitual de la gracia» y el «auxilio gratuito que mueve», es decir, la gracia habitual y la gracia actual. Se pregunta, pues, si es necesaria una gracia actual que nos prepare para recibir la habitual, o es el hombre quien se prepara por sí solo. Esto último lo defendía el semipelagianismo; los protestantes, en cambio, irán al otro extremo: ni con la gracia actual el hombre se prepara para la justificación, pues ésta es gratuita por entero.

cosas hacia sí. Con la particularidad de que a los hombres justos los Convierte hacia sí como a un fin especial, hacia el cual tienden y al que tratan de unirse como a su propio bien, según aquello de Sal 72,28: *Mi bien consiste en adherirme a Dios.* Por eso, que el hombre se convierta a Dios no puede ocurrir sino bajo el impulso del mismo Dios que lo convierte. Teniendo en cuenta que prepararse para la gracia consiste precisamente en convertirse a Dios, lo mismo que el que está de espaldas al sol se prepara para ver su luz volviendo sus ojos hacía él. Es, pues, manifiesto que el hombre no puede disponerse para recibir la luz de la gracia sino mediante el auxilio de un don gratuito de Dios que le mueva interiormente [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La conversión del hombre a Dios es, ciertamente, obra del libre albedrío. Por eso precisamente se le manda que se convierta. Pero el libre albedrío no puede volverse a Dios si Dios mismo no lo convierte a sí, de acuerdo con aquello de Jer 31,18: *Conviérteme y quedaré convertido, porque Tú eres mi Dios y Señor;* y en las Lamentaciones 5,21: *Conviértenos, Señor, a Ti, y nos convertiremos.*

2. *A la segunda hay que decir:* El hom-

d Si de San Agustín sabemos por las *Retractaciones* que fue semipelagiano antes que apareciera el semipelagianismo, al defender en su juventud que el hombre podía merecer la gracia con sus solas fuerzas, de Santo Tomás podemos hablar también de un cierto semipelagianismo en sus primeras obras teológicas. En el *Comentario a las Sentencias* no veía la necesidad de la gracia para prepararse a la gracia. Se hace en esta obra la misma pregunta que en el artículo que comentamos; las respuestas son contrarias. Santo Tomás evoca en el *Comentario a las Sentencias,* como argumento para defender la no necesidad de la gracia para la gracia, el proceso sin fin inevitable. Por otro lado, no le satisfacen las razones de otros teólogos, recurriendo a la gracia gratis dada. Concluye con estas palabras: «decimos que el hombre se puede preparar por sí mismo para la gracia santificante, pises, haciendo lo que pueda de su parte, consigue de Dios la gracia» *(In Sent. 2* d.28 q.1 a.4: ed. MANDONNET, II [París 1929] 729).

Empleé en el párrafo anterior la expresión «un cierto», porque me resisto a creer en un verdadero semipelagianismo de juventud en el Santo, ni siquiera en los textos que más favorecen esa hipótesis. En el mismo lugar del *Comentario a las Sentencias* habla de una actuación de Dios sobre el hombre no sólo exteriormente, sino también en el interior de su voluntad: «Dios no sólo nos ayuda a obrar bien por el hábito de la gracia, sino también interiormente actuando en la misma voluntad, como actúa en cualquier otra cosa, y exteriormente concediendo ocasiones y auxilios para obrar bien» (ibid, a.1 ad 3 p.729). Más adelante escribe: «el hombre no se puede preparar a la gracia ni hacer algún bien sin el auxilio de Dios. Por eso es necesario rogarle que nos convierta hacia sí y también a los otros. Sin embargo, no es necesario que ese auxilio se efectúe por un hábito infuso; puede efectuarse por muchas cosas que son exteriormente ocasiones para la santificación y por el mismo acto interior que Dios produce en nosotros» (ibid., a.4 ad 2 p.729). Como advertía Cayetano, sobre este problema de la preparación a la gracia, Santo Tomás, reestudiando y reelaborando su doctrina, va logrando cada vez mayor coherencia (S. TOMÁS, *Opera omnia* VII [Roma 1892] p.310a).

Un paso adelante en este proceso de perfeccionamiento de la doctrina de la gracia lo significa la *Cuestión disputada sobre la verdad.* Expone el problema de la preparación a la gracia en la cuestión 24, que trata del libre albedrío, en su artículo 15, en que se pregunta: «si el hombre sin la gracia se puede preparar a la gracia». Aquí elimina el argumento del proceso al infinito, distinguiendo gracia habitual y una moción que actúa exterior e interiormente *(interiori instinctu)* y que procede de la divina misericordia. En cuanto a la solución dada por San Buenaventura, aludido aquí con la palabra *quidam,* y que defiende que «el hombre no se prepara para conseguir la gracia sino por cierta gracia gratis dada», Santo Tomás sólo lo admite «si se entiende por gracia gratis dada la divina providencia, que dirige misericordiosamente al hombre hacia su fin». No obstante, para Santo Tomás, en esta obra no basta cualquier movimiento de la voluntad para prepararse a la gracia; es necesario un movimiento especial o «un modo determinado que nosotros ignoramos, por exceder el don de la gracia a todos nuestros conocimientos».

Se diría que en el *Comentario a las Sentencias* se fija primordialmente en el elemento humano, aunque sin pasar por alto el divino; en la *Cuest. disp. sobre la verdad* atiende por igual a ambos elementos en la preparación a la gracia, y en las obras posteriores, con los nuevos descubrimientos de fuentes de que hablamos en la introducción general, el elemento divino pasa a primer plano, pero sin olvidarse del libre albedrío. La *Suma contra los Gentiles* y la *Suma de teología* superan las argumentaciones de la *Cuest. disp. sobre la verdad.* En ambas se arguye la necesidad de «un auxilio gratuito de Dios que mueve interiormente al alma», que es sobrenatural como el hábito al que mueve esa fuerza divina.

bre no puede hacer nada si no es movido por Dios, tal como se dice en Jn 15,5: *Sin mí nada podéis hacer.* Por eso, cuando se dice que el hombre hace lo que en él está, se entiende que hace lo que puede supuesta la moción de Dios.

2. *A la tercera hay que decir:* La objeción hay que entenderla refiriéndola a la gracia habitual, que requiere preparación, porque toda forma exige un sujeto dispuesto. Pero para que el hombre sea movido por Dios no se requiere otra moción anterior, ya que Dios es el motor primero. Y tampoco cabe un proceso indefinido.

4. *A la cuarta hay que decir:* Compete al hombre disponer su ánimo, porque lo hace por su libre albedrío. Pero no lo hace sin la ayuda de Dios, que mueve y atrae hacia sí, como ya dijimos (sol.).

ARTÍCULO 7

¿Puede el hombre levantarse del pecado sin el auxilio de la gracia?

Infra q.113 a.2; *In Sent.* 2 d.28 a.2; *De verit.* q.24 a.12 ad 34; q.28 a.2; *In Eph.* 5 lect.5; *Cont. Gentes* 3,157; 4,72.

Objeciones por las que parece que el hombre puede levantarse del pecado sin el auxilio de la gracia.

1. Lo que se presupone a la gracia se hace sin la gracia. Pero levantarse del pecado es requisito previo a la iluminación de la gracia, según aquello de Ef 5,14: *Levántate de entre los muertos y Cristo te iluminará.* Luego el hombre puede levantarse del pecado sin la gracia.

2. El pecado se opone a la virtud como la enfermedad a la salud, según ya dijimos (q.71 a.1 ad 3). Pero el hombre puede por su vigor natural pasar de la enfermedad a la salud sin la ayuda exterior de la medicina, gracias al principio vital interior del que brota la operación natural. Luego, por la misma razón, parece que el hombre puede restablecerse por sí mismo pasando del estado de pecado al estado de justicia sin ayuda de la gracia exterior.

3. Las cosas naturales pueden siempre recuperar el estado propio de su naturaleza. Así, el agua calentada vuelve por sí misma a su natural frialdad, y la piedra arrojada hacia arriba recupera por sí misma el movimiento que le es connatural. Pero el pecado es un acto contrario a la naturaleza, como consta por el Damasceno en el libro II[25]. Luego parece que el hombre puede volver por sí mismo del pecado al estado de justicia.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Gál 2,21: *Si la justificación se puede conseguir por la ley, Cristo murió en vano,* es decir, sin necesidad. Parejamente, si el hombre tiene una naturaleza que por sí misma puede alcanzar la justicia, también Cristo «murió en vano» o innecesariamente. Pero esta conclusión es inadmisible. Luego el hombre no puede justificarse por sí mismo, es decir, no puede volver del estado de culpa al estado de justicia.

Solución. *Hay que decir:* El hombre no puede en modo alguno levantarse por sí mismo del pecado sin el auxilio de la gracia. Porque, aunque el pecado es un acto transitorio, deja la huella permanente del reato, como vimos arriba (q.87 a.6), y por eso, para levantarse del pecado, no basta cesar en el acto de pecar, sino que se ha de reponer en el hombre aquello que perdió pecando. Ahora bien, por el pecado incurre el hombre en un triple detrimento, como consta por lo dicho arriba (q.85 a.1; q.86 a.1; q.87 a.1), a saber, la mancha, el deterioro de la bondad natural y el reato de pena. En efecto, incurre en la mancha, porque es privado de la belleza de la gracia por la deformidad del pecado. Se deteriora la bondad de su naturaleza, porque ésta cae en el desorden al no someterse su voluntad a la de Dios, ya que, si falta esta sumisión, toda la naturaleza del hombre que peca queda desordenada. Finalmente, el reato de pena sobreviene porque el hombre, al pecar mortalmente, se hace merecedor de la condenación eterna.

Ahora bien, es manifiesto que cada uno de estos tres males no puede ser reparado sino por la acción de Dios. En primer lugar, la belleza de la gracia proviene de la luz de la iluminación divina, y no puede recuperarse más que si Dios ilumina de nuevo el alma. Se requiere, por tanto, un don habitual, que es la luz de la gracia. A su vez, el orden natural

25. *De fide orth.* c.4: MG 94,876; c.30: MG 94,976; cf. l.4 c.20: MG 94,1196.

por el que el hombre se somete a Dios no puede restablecerse más que atrayendo Dios hacia sí la voluntad del hombre, como ya dijimos (a.6). En tercer lugar, el reato de la pena eterna no puede ser perdonado sino por Dios, ya que contra El se cometió la ofensa y Él es el juez de los hombres. Por consiguiente, para que el hombre resurja del pecado se requiere el auxilio de la gracia, como don habitual y como moción interior divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que se le pide al hombre es que haga lo que depende de su libre albedrío para levantarse del pecado. Por eso la expresión *levántate y Cristo te iluminará* no significa que el salir del pecado preceda por completo a la iluminación de la gracia, sino que la gracia santificante la recibe el hombre después que, bajo el impulso de la moción divina, se ha esforzado con su libre albedrío por salir del pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón natural no es el principio suficiente de este estado de salud que se da en el hombre merced a la gracia santificante. El principio de este estado es la gracia, que se pierde por el pecado. Por eso no puede el hombre recuperarse por sí mismo; necesita que se le infunda de nuevo la gracia, como si para resucitar un cuerpo muerto se le infundiera de nuevo el alma.

3. *A la tercera hay que decir:* Es verdad que, cuando la naturaleza está intacta, puede recuperar por sí misma un estado que le es connatural y proporcionado; pero no puede sin un auxilio exterior recuperar un estado que sobrepasa su condición natural. Ahora bien, la naturaleza humana después del pecado ya no está intacta, sino corrompida, como dijimos arriba (sol.), y no puede reponerse por sí misma ni siquiera en cuanto al bien connatural; mucho menos en cuanto al bien de la justicia sobrenatural.

ARTÍCULO 8

¿Puede el hombre evitar el pecado sin la gracia?

Supra q.63 a.2 ad 2; q.74 a.3 ad 2; *In Sent. 2* d.20 q.2 a.3 ad 5; d.24 q.1 a.4; d.28 a.2; *De verit.* q.22 a.5 ad 7; q.24 a.1 ad 10.12; a.12.13; *In 1 Cor.* 12 lect.1; *In Hebr.* 10 lect.3; *Cont. Gentes* 3,160; *De malo* q.3 a.1 ad 9.

Objeciones por las que parece que el hombre puede evitar el pecado sin la gracia.

1. Según dice San Agustín en los libros *De duab. animab.*[26] y *De lib. arb.*[27], *nadie peca en aquello que no puede evitar.* Ahora bien, si el hombre que está en pecado mortal no pudiera evitar un nuevo pecado, parece que no pecaría al pecar. Lo cual es contradictorio.

2. Se corrige al hombre para que no peque. Pero si el hombre en estado de pecado mortal no puede no pecar, parece que toda corrección es inútil. Lo cual es inadmisible.

3. En un pasaje de Eclo 15,18 se dice: *Ante el hombre están la vida y la muerte, el bien y el mal; lo que escoja eso se le dará.* Pero el que peca no deja de ser hombre, por lo que aún está en su mano elegir el bien o el mal. Luego puede el hombre sin la gracia evitar el pecado.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De perfect. iust.*[28]: *A quien niega que necesitemos orar para no caer en la tentación (y lo niega quien sostiene que no se necesita la ayuda de la gracia de Dios para no pecar, sino que, supuesto el conocimiento de la ley, basta la voluntad humana), no dudo en afirmar que nadie debe prestarle oídos y que debe ser anatematizado por todos.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre puede ser considerado, bien en el estado de naturaleza íntegra, bien en el estado de naturaleza corrupta. En el primero de estos estados podía el hombre, aun sin la gracia, evitar el pecado, tanto mortal como venial, puesto que pecar consiste en apartarse de lo que es conforme a la

26. C.10: ML 42,103; c.11: ML 42,105. 27. L.3 c.18: ML 32,1295. 28. C.21: ML 44,317.

naturaleza, y esto podía el hombre evitarlo cuando su naturaleza estaba intacta. Necesitaba, sin embargo, el auxilio de Dios, que le conservara en el bien, puesto que sin este auxilio la naturaleza misma caería en la nada.

Mas en el estado de naturaleza corrupta, para evitar todo pecado, necesita el nombre la gracia habitual, que venga a restaurar la naturaleza. Sin embargo esta restauración, durante la vida presente, se realiza ante todo en la mente, sin que el apetito carnal sea rectificado por completo. De aquí que San Pablo, asumiendo la representación del hombre reparado, diga en Rom 7,25: *Yo mismo, con el espíritu, sirvo a la ley de Dios, pero con la carne, a la ley del pecado.* Por lo demás, en este estado, el nombre puede evitar el pecado mortal, que radica en la razón, como se expuso arriba (q.74 a.4); pero no puede eludir todo pecado venial, debido a la corrupción del apetito inferior de la sensualidad, cuyos movimientos pueden ser reprimidos por la razón uno a uno (de aquí su condición de pecado y acto voluntario), pero no todos ellos, porque mientras atiende a uno se le desmanda otro, y tampoco puede la razón mantenerse siempre vigilante para someterlos todos, como ya hemos dicho (q.74 a.3 ad 2).

De igual manera, antes de que la razón humana en estado de pecado mortal sea reparada por la gracia santificante puede evitar los pecados mortales uno a uno y por algún tiempo, pues no es necesario que esté siempre pecando en acto. Pero es imposible que permanezca mucho tiempo sin pecar mortalmente. De aquí esta advertencia de San Gregorio en *Super Ezech.* [29]: *El pecado que no es borrado en seguida mediante la penitencia, por su propio peso conduce a otro pecado.* La causa de esto es que, así como el apetito inferior debe estar sometido a la razón, la razón, a su vez, debe estar sometida a Dios, en quien ha de poner el fin de sus apetencias. Pues los actos humanos deben ser regulados por el fin, al igual que los movimientos del apetito inferior tienen que ser guiados por el juicio de la razón. Ahora bien, lo mismo que en el apetito inferior no sometido plenamente a la razón es inevitable que surjan de vez en cuando movimientos desarreglados, así también tienen que aparecer movimientos desordenados en la razón natural que se encuentra en estado de insubordinación a Dios. Porque cuando el hombre no tiene su corazón de tal manera fijo en Dios que ni por conseguir provecho ni por evitar daño consienta en apartarse de Él, le salen al encuentro multitud de cosas que, por alcanzarlas o por rehuirlas, le inducen a apartarse de Dios por la infracción de sus mandatos, y así cae en el pecado mortal. Sobre todo, porque cuando tiene que actuar de improviso, el hombre obra de acuerdo con fines prefijados y con hábitos previamente adquiridos, según observa el Filósofo en III *Ethic.*[30] Mediante la premeditación puede, sin duda, eludir en alguno de sus actos el condicionamiento de los fines preconcebidos y de las inclinaciones habituales. Pero, como no puede mantenerse siempre en estado de premeditación, es imposible que permanezca mucho tiempo sin obrar a impulsos de la voluntad insubordinada a Dios, a no ser que sea prontamente reintegrada por la gracia a su debida subordinación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre puede evitar cada uno de los pecados en particular; pero para evitarlos todos necesita la gracia, como acabamos de decir (sol.). Sin embargo, si no se dispone para recibir la gracia, es por culpa suya. Por eso no queda exento de pecado por el hecho de que no pueda evitar el pecado sin la gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* Según dice San Agustín en el libro *De corrept. et grat.*[31], la corrección es provechosa *para que del dolor de la corrección brote el deseo de la regeneración, siempre que el corregido sea hijo de la promesa; de modo que, mientras el ruido de la corrección restalla y flagela exteriormente, Dios, por una secreta inspiración, opere en su interior el propósito.* La corrección es, pues, necesaria porque la voluntad del hombre es indispensable para que se abstenga de pecar. Pero la corrección no basta sin el auxilio de Dios. Por eso se dice en Eclo 7,14: *Considera la obra de Dios. Porque nadie puede corregir a aquel a quien él despreció.*

29. L.1 hom.2: ML 76,915. 30. ARISTÓTELES, c.8 n.15 (BK 1117a18): S. TH., lect.15. 31. C.1: ML 44,921.

3. *A la tercera hay que decir:* Según dice San Agustín en su tratado *Hypognost.*[32], aquellas palabras se refieren al hombre en estado de naturaleza íntegra, en el que no era todavía siervo del pecado, de modo que podía pecar o no pecar. En el presente estado también se le da al hombre cualquier bien que pida. Pero el deseo de este bien lo debe al auxilio de la gracia[e].

ARTÍCULO 9

El que ya posee la gracia, ¿puede obrar el bien y evitar el pecado por sí mismo sin otro auxilio de la gracia?

In Sent. 2 d.29 expos.litt.; *De verit.* q.24 a.13.14; q.27 a.5 ad 3; *In Psalm.* 31.

Objeciones por las que parece que el que ya posee la gracia puede obrar el

32. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, l.3 c.2: ML 45,1621.

e Cayetano acusó ya la diversa forma de pensar del Santo en el *Comentario a las Sentencias* y en la *Suma de teología.* Advierte el célebre tomista que el Aquinate admite en la *Suma* una doctrina que había rechazado, y dando razones para ese rechazo, en el *Com. a las Sent.* (S. TOMÁS, *Opera omnia* VII [Roma 1892] p.304a). Algo más adelante dice Cayetano que el Santo en esta materia «se retractó» (ibid., p.306a). Muchos teólogos de los siglos XII y XIII —Guillermo Altisidorense, Felipe el Canciller, Odón de Rigaud, Rolando de Cremona...— no habían logrado superar el semipelagianismo, cuya existencia entonces desconocían.

En el *Com. a las Sentencias* se enfrenta Santo Tomás con las opiniones pesimistas, es decir, que o consideran la naturaleza humana esencialmente mala, o la consideran irremisiblemente herida en su sustancia. El Santo sale del atolladero arrojando una lanza por las fuerzas de la naturaleza, particularmente del libre albedrío. El pecado no destruye los bienes naturales del hombre, como es la libertad. Esta ha quedado debilitada, pero no destruida. Combate aquí la opinión de San Buenaventura, para quien el hombre puede evitar este o aquel pecado (venial o mortal), pero no todos, y llega a escribir: «si puede evitar este y aquel pecado, puede evitarlos todos. No cabe decir que puede evitarlos durante algún tiempo y no durante mucho tiempo, porque el libre albedrío, mientras resiste al mal, no se debilita para seguir evitándolo, sino que se robustece y puede, por lo mismo, evitar el pecado más fácilmente que antes» *(In Sent. 2* d.28 c.1 a.2: ed. MANDONNET, II [París 1929] p.722s). Afirma esto por lo que se refiere al pecado mortal. Con relación al pecado venial admite que el hombre puede evitar algunos, pero no todos, pues los movimientos que facilitan el pecado venial son instantáneos y no siempre el hombre está a punto para dominarlos.

Este problema lo estudia de nuevo el Santo, y con gran amplitud en la *Cuest. disp. sobre la verdad,* principalmente en el artículo 12 de la cuestión 24. Tiene en cuenta las dos posiciones extremas: la de los maniqueos, para quienes el hombre peca necesariamente, y la de los pelagianos, para quienes el hombre puede sin la gracia evitar todos los pecados. La solución está en el medio: el hombre no peca necesariamente, pero necesita de la gracia para no hacerlo. Al precisar esta doctrina, expone las dos interpretaciones —la de San Buenaventura y la adoptada por él en el *Com. a las Sent.*— considerando ambas como válidas. El hombre, según esto, podía evitar sin la gracia habitual este o aquel pecado, pero no todos *propter fomitis corruptionem,* que impide estar atento a todos los movimientos repentinos. Puede asimismo sin la gracia justificante evitar este o aquel pecado mortal, pero no todos, «por la inclinación del hábito malo». En todo caso es imprescindible el «auxilio de Dios, que por su providencia gobierna al hombre para obrar el bien y evitar el mal» (S. TOMÁS, *Opera omnia* XXVII vol.III [Roma 1976] p.717b).

Un avance extraordinario sobre la *Cuest. disp. sobre la verdad* lo encontramos en la *Suma contra los Gentiles.* Defiende aquí la doctrina de San Buenaventura, rechazada en el *Com. a las Sentencias.* Advierte incluso que «los que están en pecado no pueden evitar poner impedimentos a la gracia si no son prevenidos con el auxilio de la gracia». Este «auxilio de la gracia» es anterior a la gracia santificante, ya que es para quitar los impedimentos, y debe ser objeto de oración para que se otorgue (S. TOMÁS, *Suma contra los Gentiles* l.3 c.160 [ed. Turín-Roma 1961] vol.III p.238).

El texto de la *Suma de teología,* que defiende como la *Suma contra los Gentiles* lo rechazado en el *Com. a las Sent.,* añade nuevos detalles sobre esa moción divina necesaria para evitar todos los pecados. Dice que la corrección es útil porque produce el dolor de los pecados, y del dolor nace el deseo de la regeneración, pues opera entonces en el hombre «intrínsecamente mediante una oculta inspiración». No basta, pues, la corrección para que se produzca ese dolor y ese deseo de regeneración, que son sobrenaturales, como lo es la regeneración a que se ordenan. Es necesario «el auxilio de Dios», que es sobrenatural, como son sus efectos (1-2 q.109 a.8 ad 2).

bien y evitar el pecado por sí mismo, sin otro auxilio de la gracia.

1. Lo que no consigue su finalidad, o es inútil o es imperfecto. Pero la gracia se nos da para que podamos hacer el bien y evitar el mal. Luego, si con ella el hombre no puede hacer esto, parece que la gracia o se le dio inútilmente o es imperfecta.

2. Por la gracia habita en nosotros el Espíritu Santo, según aquello de 1 Cor 3,16: *¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?* Pero el Espíritu Santo, que es omnipotente, basta para inducirnos a obrar el bien y para defendernos del pecado. Luego el hombre en gracia puede ambas cosas sin otro auxilio de la gracia.

3. Si el hombre en gracia necesita todavía otro auxilio de la gracia para vivir rectamente y abstenerse del pecado, con igual motivo necesita un tercer auxilio cuando haya obtenido aquel segundo. Pero esto nos llevaría a un proceso indefinido, que no puede admitirse. Luego el que está en gracia no necesita otro auxilio de la gracia para obrar el bien y evitar el mal.

En cambio está lo que dice San Agustín, en el libro *De natura et gratia*[33], que, *así como el ojo corporal, aunque esté perfectamente sano, no es capaz de ver sin el concurso del brillo de la luz, así tampoco el hombre, aunque se halle plenamente justificado, puede vivir rectamente si no es ayudado divinamente por la eterna luz de la justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.2.3.6), el hombre para vivir rectamente necesita un doble auxilio de la gracia de Dios. El primero es el de un don habitual por el cual la naturaleza caída sea curada y, una vez curada, sea además elevada, de modo que pueda realizar obras meritorias para la vida eterna, superiores a las facultades de la naturaleza. El segundo es un auxilio de gracia por el cual Dios mueve a la acción. Ahora bien, el hombre que está en gracia no necesita otro auxilio de la gracia, en el sentido de un nuevo hábito infuso. Pero sí necesita un nuevo auxilio en el segundo sentido, es decir, necesita ser movido por Dios a obrar rectamente.

Y lo necesita por dos razones. La primera, de orden general, es que, como ya dijimos (a.1), ninguna cosa creada puede producir acto alguno a no ser en virtud de la moción divina. La segunda es una razón específica, basada en la condición presente de la naturaleza humana. Porque, si bien esta naturaleza ha sido restaurada por la gracia en cuanto a la mente, aún queda en nosotros la corrupción y la infección de la carne, la cual *sirve a la ley del pecado,* según se dice en Rom 7,25. Queda además cierta oscuridad de ignorancia en el entendimiento, debido a la cual *no sabemos lo que nos conviene pedir,* como dice también San Pablo en Rom 8,26. Pues por la complejidad de los acontecimientos y por la imperfección del conocimiento que tenemos de nosotros mismos, no podemos saber plenamente qué es lo que nos conviene, y así se dice en Sab 9,14: *Los pensamientos de los hombres son indecisos y nuestras previsiones son inciertas.* Por eso tenemos necesidad de que nos dirija y nos proteja Dios, que lo conoce y lo puede todo. De aquí que, incluso los renacidos por la gracia como hijos de Dios, tenemos que pedir: *No nos dejes caer en la tentación* y *hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo,* y todo lo demás que se contiene a este respecto en la oración dominical.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El don de la gracia habitual no se nos concede para que no necesitemos más del auxilio divino, pues toda creatura necesita ser conservada por Dios en el bien que de él recibió. Por consiguiente, si después de haber recibido la gracia, el hombre sigue necesitando el auxilio divino, no se sigue de ahí que la gracia se le haya dado inútilmente o que sea imperfecta. Porque aun en el estado de gloria, cuando la gracia habrá alcanzado su total perfección, el hombre seguirá necesitando el auxilio divino. Aquí, sin embargo, es cierto que la gracia entraña cierta imperfección, en cuanto no sana perfectamente al hombre, como se acaba de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La acción por la que el Espíritu Santo nos mueve y nos protege no se circunscribe al efecto del don habitual que causa en nosotros, sino que nos mueve y protege también al margen de este don, junto con el Padre y el Hijo.

33. C.26: ML 44,261.

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento propuesto muestra simplemente que el hombre en estado de gracia habitual no necesita otra gracia habitual.

ARTÍCULO 10

El hombre que está en gracia, ¿necesita el auxilio de la gracia para perseverar?

2-2 q.137 a.4; *In Sent.* 2 d.29 expos.litt.; *De verit.* q.24 a.13; *Cont. Gentes* 3,155.

Objeciones por las que no parece que el hombre en estado de gracia necesite el auxilio de la gracia para perseverar.

1. La perseverancia no alcanza el rango de virtud, como tampoco la continencia, según muestra el Filósofo en VII *Ethic.*[34] Pero el hombre, una vez que ha sido justificado por la gracia, no necesita otro auxilio de la gracia para adquirir las virtudes. Luego mucho menos para obtener la perseverancia.

2. Las virtudes se infunden todas a la vez. Mas la perseverancia es considerada como una virtud. Luego parece que se da al ser infundidas las otras virtudes junto con la gracia.

3. Según dice el Apóstol en Rom 5,15, *al hombre le fue restituido por el don de Cristo más de lo que había perdido por el pecado de Adán.* Pero Adán había recibido lo necesario para perseverar. Luego en mayor grado se nos devolvió por la gracia de Cristo lo que se requiere para la perseverancia. Y así el hombre no necesita de la gracia para perseverar.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De la perseverancia*[35]: *¿Por qué pedir a Dios la perseverancia si no es Dios quien la da? ¿No es irrisoria una oración en la que pedimos obtener de Él lo que sabemos que Él no concede, sino que está en manos del hombre sin que Él lo dé?* Ahora bien, la perseverancia la piden incluso los que están santificados por la gracia, pues tal es el sentido de la petición *Santificado sea tu nombre,* como ratifica el mismo San Agustín[36] con palabras de San Cipriano. Luego el hombre, aunque esté ya en gracia, necesita que Dios le conceda la perseverancia.

Solución. *Hay que decir:* La palabra perseverancia se toma en un triple sentido. A veces significa el hábito del alma por el cual el hombre permanece firmemente adherido a la virtud frente a las pruebas que le asaltan. En este sentido, la perseverancia es con respecto a estas pruebas lo que es la continencia respecto de las concupiscencias y deleites, según señala el Filósofo en VII *Ethic.*[37] En segundo lugar puede llamarse perseverancia a un hábito por el cual el hombre tiene el propósito de perseverar en el bien hasta el fin. Tomada en estos dos sentidos, la perseverancia se infunde a la vez que la gracia, lo mismo que la continencia y las demás virtudes.

En un tercer sentido se llama perseverancia a la continuidad en el bien hasta el fin de la vida. Y para conseguir tal perseverancia el hombre, en estado de gracia, no necesita ciertamente otra gracia habitual, sino solamente un auxilio divino que lo dirija y proteja contra los impulsos de las tentaciones, según se ha visto en el artículo precedente. Por eso, cuando uno ha recibido la gracia santificante, necesita todavía pedir este don de la perseverancia, que le permita guardarse del mal hasta el fin de la vida. Porque a muchos se da la gracia a quienes no se concede perseverar en ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta objeción se refiere a la perseverancia en el primer sentido, como la objeción segunda a la perseverancia en el segundo sentido.

Queda, pues, resuelto el segundo argumento.

3. *A la tercera hay que decir:* Según dice San Agustín en el libro *De natura et gratia*[38], *el hombre en el primer estado recibió el don que le permitía perseverar, pero no recibió el perseverar de hecho. Ahora, en cambio, mediante la gracia de Cristo, son muchos los que reciben el don por el que pueden perseverar y además se les concede el perseverar de hecho.* Y en este sentido el don de Cristo es más grande que el pecado de Adán.

34. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1145b1): S. TH., lect.6. 35. C.2: ML 45,996. 36. *De dono persev.* c.2: ML 45,996. Cf. también *De corrept. et grat.* c.6: ML 44,992. 37. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 1150a13): S. TH., lect.1. 38. *De corrept. et grat.* c.12: ML 44,937.

Sin embargo, en el estado de inocencia, merced al don de la gracia, era más fácil perseverar que hoy bajo la restauración de la gracia de Cristo. Porque en aquel estado no existía la rebelión de la carne contra el espíritu, mientras que ahora, si bien la reparación se inició en cuanto a la mente, no se consumó aún en cuanto a la carne. Se consumará en la patria celestial, donde el hombre no sólo podrá perseverar, sino que incluso ya no podrá pecar.

CUESTIÓN 110

De la esencia de la gracia de Dios[a]

Seguidamente debemos tratar de la gracia de Dios en cuanto a su esencia (cf. q.109 introd.). Sobre esto hay que solventar cuatro interrogantes:

1. ¿Pone la gracia algo en el alma?—2. ¿Esta realidad es una cualidad?—3. ¿Es algo distinto de la virtud infusa?—4. ¿Cuál es el sujeto de la gracia?

ARTÍCULO 1

¿Pone la gracia algo en el alma?[b]

In Sent. 2 d.26 a.1; *De verit.* q.27 a.1; *Cont. Gentes* 3,150.

Objeciones por las que parece que la gracia no pone nada en el alma.

1. Se dice que el hombre posee la gracia de Dios; pero también se dice que tiene la gracia de otro hombre, como se ve por la expresión de Gén 39,21: *El Señor concedió a José gracia a los ojos del jefe de la prisión.* Ahora bien, el hecho de que un hombre tenga la gracia de otro no supone nada en el primero, sino más bien cierta complacencia en quien le otorga su gracia. Luego cuando **se** dice que el hombre tiene la gracia de Dios no se entiende que esto ponga algo en su alma, sino sólo que Dios se complace en él.

2. Como el alma vivifica el cuerpo así Dios vivifica el alma, por lo que se dice en Dt 30,20: *Dios es tu vida.* Pero el alma vivifica el cuerpo de manera inmediata. Luego tampoco hay nada intermedio entre Dios y el alma, ni la gracia

a Santo Tomás ha demostrado, haciendo la última superación de sí misino, la necesidad, y también la existencia, de una gracia-don-permanente y de una gracia-moción, que en unos casos parece confundirse con la providencia general divina, pero cuya interna conexión con el orden sobrenatural postula su sobrenaturalidad. La cuestión 110, en principio, se plantea sólo con respecto a la primera de las dos gracias, la gracia-don-permanente. Dice Santo Tomás que, «comúnmente hablando, usamos el nombre de gracia para designar un don habitual justificante» (S. TOMÁS, *Opera omnia* XIII v.III [Roma 1976] p.723b). Por lo que se refiere a este don santificador, supera aquí y en la cuestión siguiente los análisis agustinianos, consiguiendo un avance notable en el conocimiento de esta realidad sobrenatural. En efecto, San Agustín para mientes más en consideraciones psicológicas y morales sobre la gracia, primordialmente sobre la gracia actual. El Doctor Angélico recoge las conclusiones agustinianas y se lanza a un análisis ontológico, metafísico-sapiencial, fijándose sobre todo en la gracia santificante habitual, pero sin olvidar la moción divina de carácter transitorio.

En la cuestión 110 trata de buscar la esencia de la gracia santificante: cuál es su causa formal y cuál es su causa material o sujeto receptor. Aquí, como en la cuestión 109, sus artículos van graduados. En el primero se pregunta si la gracia es algo real físico, distinto de Dios y del hombre, y no sólo algo moral o jurídico. En el segundo examina en cuál de las realidades físicas o predicamentales puede encuadrarse la gracia. Probado que se trata de una cualidad, analiza en el artículo tercero su distinción o conveniencia con las otras cualidades, como son las virtudes, y particularmente con la caridad. Por fin, determinada en los tres primeros artículos la causa formal o constitutiva de la gracia, indaga en el artículo cuarto dónde reside ésta como en su sujeto o cuál es su causa material receptiva.

b Los grandes sistematizadores del Medievo han visto la necesidad de preguntarse si la gracia es algo real en el hombre, y han respondido que sí. Los protestantes no verán esa necesidad, porque para ellos no es más que una imputación extrínseca de los méritos de Cristo; Dios puede amar a los hombres sin necesidad de poner en ellos nada. Esta posibilidad ya se la cuestionó Santo Tomás al comenzar el comentario a Pedro Lombardo sobre esta materia y vio la necesidad de poner algo real y creado, no el Espíritu Santo, como decía el Maestro de las Sentencias *(In Sent. 2* d.26 q.1 a.1 obj.1 y 2; ed. MANDONNET, II [París 1929] p.667 y 669). Santo Tomás rechaza que la gracia sea una simple imputación, sin contenido ontológico, en la respuesta a la objeción 3 de este artículo y en 1-2 q.113 a.2 ad 2.

pone realidad alguna creada en el alma.

3. Comentando las palabras de Rom 1,7: *La gracia y la paz sean con vosotros,* dice la *Glosa*[1] que *la gracia es la remisión de los pecados.* Pero la remisión de los pecados no pone nada real en el alma, sino únicamente en Dios, que no imputa el pecado, de acuerdo con aquello del Sal 31,2: *Dichoso el varón a quien Dios no le imputa el pecado.* Luego la gracia no induce realidad alguna en el alma.

En cambio está el hecho de que la luz pone algo real en el sujeto iluminado. Mas la gracia es como la luz del alma, y así dice San Agustín en el libro *De natura et gratia*[2]: *Merecidamente la luz de la verdad abandona a los prevaricadores de la ley, con lo cual se vuelven ciegos.* Luego la gracia pone algo en el alma.

Solución. *Hay que decir:* El lenguaje usual nos ofrece tres acepciones de la gracia. En primer lugar significa el amor que se siente hacia alguien. Y así se dice que un soldado tiene la gracia del rey, esto es, que el rey lo encuentra grato. En segundo lugar designa un don concedido gratuitamente. De aquí la expresión: «Te concedo esta gracia». Finalmente, se toma por el reconocimiento con que se corresponde a un beneficio gratuito, y así se habla de dar gracias por los beneficios recibidos. Mas la segunda de estas acepciones depende de la primera; pues es el amor que se siente hacia alguno lo que impulsa a concederle algo gratuitamente. Y, a su vez, de la segunda acepción se deriva la tercera, pues cuando se recibe un beneficio gratuitamente es cuando se dan gracias por él. Ahora bien, en las dos últimas acepciones es manifiesto que la gracia supone algo real en quien la recibe, ya sea el don gratuito, ya sea el reconocimiento por este don. Pero en la primera acepción hay que tener en cuenta la diferencia entre la gracia de Dios y la del hombre. Pues, como el bien de la criatura proviene de la voluntad divina, cuando el amor de Dios quiere el bien de la criatura se produce en ésta un bien real. En cambio, la voluntad humana es movida por el bien que preexiste en las cosas, y por eso el amor del hombre no causa totalmente el bien de las cosas, sino que lo presupone, al menos en parte. Es, pues, manifiesto que cualquier acto del amor divino induce en la criatura un bien, que se produce en un momento del tiempo, aunque el amor divino es eterno. Y así, según las diferencias de este bien, podemos inferir la existencia de un doble amor de Dios a la criatura. Uno común, en cuanto *ama todas las cosas que existen,* según se dice en Sab 11,25, por el que otorga a las cosas creadas su ser natural. Otro especial, por el que eleva la criatura racional sobre su condición natural haciéndola partícipe del bien divino. Y éste es el amor con el que se puede decir que Dios ama a alguien absolutamente, porque en este caso Dios quiere absolutamente para la criatura el bien eterno, que es él mismo.

Así, pues, cuando se dice que el hombre tiene la gracia divina se entiende que en él hay una realidad sobrenatural que proviene de Dios. A veces, sin embargo, se da también el nombre de gracia al mismo amor eterno que hay en Dios, que por eso es llamado gracia de predestinación, por el cual Dios predestina o elige a algunos gratuitamente y no en virtud de sus méritos, según aquello de Ef 1,5: *Nos predestinó a ser hijos adoptivos suyos para la glorificación de su gracia*[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como en el caso de la gracia de Dios, también cuando se habla de la gracia del hombre se entiende que en el agraciado hay algo que lo hace grato. Pero con una diferencia. Porque lo que el hombre encuentra grato en

1. *Glossa interl.* (VI, 4r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1316. 2. C.22: ML 44,258.

c La determinación de que la gracia es, por una parte, algo creado, y por otra, algo sobrenatural es insoslayable para todo el sistema ontológico-psicológico-moral de la gracia. Se trata, pues, de una supernaturaleza instalada sobre la naturaleza humana, es decir, sobre el alma del hombre, que hace de receptor, paciente y coagente con respecto a ese don que se le ha confiado. La nueva realidad venida sobre el alma se adapta plenamente a la naturaleza humana y actúa en conformidad con ella, pero según unos principios y unas normas superiores, sobrenaturales.

otro se presupone a su amor; en cambio, lo que hace al hombre grato a Dios es causado por el amor divino, como ya dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Dios es vida del alma como causa eficiente; en cambio, el alma es vida del cuerpo como causa formal. Ahora bien, entre la forma y la materia no hay nada intermedio, pues la forma informa por sí misma; pero el agente no informa la materia por sí mismo, sino mediante la forma que causa en ella.

3. *A la tercera hay que decir:* San Agustín declara en el libro *Retract.*[3]: *Cuando dije que la gracia consiste en la remisión de los pecados, y la paz en la reconciliación con Dios, no se ha de entender como si la paz y la reconciliación no pertenecieran a la gracia general, sino en el sentido de que el término «gracia» significa especialmente la remisión de los pecados.* Por tanto, a la gracia no pertenece solamente la remisión de los pecados, sino también otros muchos dones, divinos. E incluso la misma remisión de los pecados no se produce sino mediante algún efecto causado por Dios en nosotros, como veremos luego (q.113 a.2)

ARTÍCULO 2

¿Es la gracia una cualidad del alma?

In Sent. 2 d.26 a.2; a.4 ad 1; 4 d.49 q.1 a.2 q.ª1 ad 5; *De verit.* q.27 a.2 ad 7; *Cont. Gentes* 3,150.

Objeciones por las que parece que la gracia no es una cualidad del alma.

1. Las cualidades no obran sobre su propio sujeto, pues, como no obran sino en virtud de la acción del sujeto, se seguiría que el sujeto obra sobre sí mismo. Ahora bien, la gracia obra sobre el alma, justificándola. Luego no es una cualidad.

2. La sustancia es más noble que la cualidad. Pero la gracia es, a su vez, más noble que la naturaleza del alma, puesto que, como hemos visto (q.109), nos capacita para muchas cosas para las que no se basta la naturaleza. Luego la gracia no es una cualidad.

3. Ninguna cualidad permanece en cuanto deja de existir en su sujeto. La gracia, en cambio, permanece, pues de desaparecer tendría que ser reducida a la nada, ya que de la nada fue creada según el Apóstol, que en Gál 6,15, le llama «nueva criatura». Luego la gracia no es cualidad.

En cambio está lo que, a propósito del pasaje de Sal 103,15: *para que el óleo alegre su rostro,* dice la *Glosa*[4]: *Es la gracia la que comunica al alma el esplendor que nos hace acreedores al amor divino.* Pero el esplendor del alma, al igual que la belleza del cuerpo, es una cualidad. Luego la gracia es una cualidad.

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (a.1), decir que alguien tiene la gracia divina equivale a decir que hay en él un efecto producido gratuitamente por la voluntad de Dios. Pero también habíamos visto antes (q.109 a.1.2.5) que el hombre recibe la ayuda gratuita de Dios de dos maneras. En primer lugar, por cuanto el alma del hombre es movida por Dios a conocer, querer u obrar algo. Y en este caso el efecto gratuito inducido en el hombre no es una cualidad, sino un movimiento del alma, puesto que, según dice el Filósofo en III *Physic.*[5], *la acción del motor sobre el móvil es un movimiento.*

En segundo lugar, la voluntad divina ayuda gratuitamente al hombre infundiendo en su alma un don habitual. Y tiene que ser así, porque no es congruente que el amor de Dios provea menos a quienes llama a la posesión del bien sobrenatural que a quienes promueve a la posesión del bien natural. Mas en el orden natural provee a las creaturas no sólo moviéndolas a sus actos naturales, sino también comunicándoles determinadas formas y virtudes, que son principio de estos actos, y merced a las cuales se ven inclinadas por sí mismas a sus propios movimientos; y así estos movimientos recibidos de Dios se les hacen connaturales y fáciles, según aquello de Sab 8,5: *Dispone todo con suavidad.* Por consiguiente, con mucha más razón infunde en aquellos a quienes mueve a conseguir el bien sobrenatural eterno ciertas formas o cualidades sobrenaturales, mediante las cuales pueden ser movidos por Él con suavidad y prontitud a

3. C.25: ML 32,624. 4. *Glossa ordin.* (III, 240 E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,936. SAN AGUSTÍN, *In Psalm.* ps.103, serm.3 super vers.15: ML 37,1369. 5. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 202a13): S. TH., lect.4.

la consecución de aquel bien. Y así resulta que el don de la gracia es una cualidad[d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La gracia, como cualidad, se dice que obra en el alma no a manera de causa eficiente, sino de causa formal; de la misma manera que la blancura es causa de lo blanco y la justicia de lo justo.

2. *A la segunda hay que decir:* La sustancia o es la naturaleza misma de aquello de lo que es sustancia, o bien una de sus partes, en el sentido en que la materia o la forma se dicen sustancia. Por eso, como la gracia está por encima de la naturaleza humana, no puede ser ni sustancia ni forma sustancial de la misma, sino que es una forma accidental del alma. Pues lo que existe sustancialmente en Dios se realiza accidentalmente en el alma que participa de la bondad divina, como se ve claramente en el caso de la ciencia. Así, pues, dado que el alma participa de la bondad divina de manera imperfecta, la participación como tal, que es la gracia, tiene su existencia en el alma de un modo menos perfecto que el del alma subsistente por sí misma. En cuanto expresión o participación de la bondad divina es más noble que el alma; pero no en cuanto al modo de ser[e].

3. *A la tercera hay que decir:* Según la fórmula de Boecio[6] *el ser del accidente es estar en algo.* De aquí que el accidente no se llama ente porque tenga ser, sino porque algo tiene ser por él, y según dice el Filósofo en VIII *Metaphys.*[7], más bien se le llama «del ente» que «ente». Ahora bien, dado que el ente se genera o se corrompe en la medida en que tiene ser, ningún accidente se genera o se corrompe en sentido estricto, sino que se dice que se genera o corrompe porque el sujeto comienza o termina de estar en acto en cuanto a ese accidente. De acuerdo con esto, también se dice que la gracia es creada, porque los hombres son creados según la gracia, es decir, constituidos en un nuevo ser; y de la nada, esto es, no por mérito, según aquello de Ef 2,9: *Creados en Cristo Jesús, para hacer buenas obras.*

ARTÍCULO 3

¿La gracia es lo mismo que la virtud?[f]

In Sent. 2 d.26 a.4; *De verit.* q.27 a.2.

Objeciones por las que parece que la gracia es lo mismo que la virtud.

1. Según dice San Agustín en el libro *De spiritu et littera*[8], *cuando obra la*

6. Pseudo-BEDA, *Sent.*, sect.1 litt. A: ML 90,969. 7. ARISTÓTELES, l.6 c.1 n.3 (BK 1028a18): S. TH., lect.1. 8. C.14: ML 44,217; c.32: ML 44,237. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 dist.26 c.4: QR I 440.

d Como, en el orden natural, Dios no sólo mueve, sino que pone en el hombre formas y virtudes que son los principios de los actos humanos, también en el orden sobrenatural infunde formas o cualidades sobrenaturales. Esta argumentación tan consumada es propia de la *Suma de teología.* En las otras obras no se plantea el problema con esa fuerza metafísica. En el *Com. a las Sent.* se pregunta sólo si la gracia es accidente o sustancia. Ya en esa obra defiende que es una forma accidental que sobreviene al alma, ya perfectamente constituida en su naturaleza. Esto, advierte, no desdice de la gracia en relación con el alma, pues, a pesar de ser un accidente, es más noble que ella *(In Sent. 2* d.26 q.1 a.2 cuerpo y ad 3; ed. MANDONNET, II [París 1929] p.671s).

e Santo Tomás ha logrado unir en perfecta síntesis teológica los datos bíblicos de la «participación de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4) y de la «nueva criatura» (Gál 6,15), textos ambos citados en los artículos 2 y 3 de esta cuestión, con la idea filosófica de participación, heredada de los griegos, y con la metafísica del acto creador. La gracia es un ser creado sobrenatural; como la criatura natural participa en su ser y en sus operaciones del ser de Dios, también la criatura sobrenatural participa en su ser y en su obrar de la misma divinidad. Cf. M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina según Santo Tomás de Aquino* (Salamanca 1979).

f Ya se había planteado este mismo interrogante en el *Com. a las Sent.* Tenía entonces a la vista dos opiniones: primera, la seguida por Pedro Lombardo, defendida en tiempos de Santo Tomás por Enrique de Gante; para éstos, la gracia y la virtud son una misma realidad y sólo se distinguen según la razón; si se la considera como aquello que nos hace gratos a Dios, se llama gracia, y, si se la considera como principio de las obras buenas, se llama virtud. La se-

gracia es la fe la que obra por el amor. Pero la fe que obra por el amor es una virtud. Luego la gracia es virtud.

2. Las cosas que convienen en la definición convienen en lo definido. Ahora bien, las definiciones de la virtud dadas por santos y filósofos valen también para la gracia. Pues la gracia *hace bueno a quien la tiene y hace que sean buenas sus obras*[9]; y también es *una cualidad buena de la mente que inclina a vivir rectamente*[10], etc. Luego la gracia es una virtud.

3. La gracia es una cualidad. Pero es claro que no pertenece a la cuarta especie de cualidad, «la forma y la figura», puesto que la gracia no es corporal. Tampoco cabe en la tercera especie, «la pasión y la cualidad pasible», porque ésta, según prueba el Filósofo en VII *Physic.*[11] reside en la parte sensitiva del alma, mientras que la gracia está principalmente en la parte intelectiva. Ni pertenece tampoco a la segunda especie, «la potencia e impotencia naturales», porque la gracia está por encima de la naturaleza y no es indiferente al bien y al mal, como la potencia natural. No puede, por tanto, ser incluida más que en la primera especie, que es «el hábito y la disposición». Ahora bien, los hábitos de la mente son virtudes, según vimos arriba (q.56 a.3; q.57 a.1.2). Luego la gracia es lo mismo que la virtud.

En cambio está el que, de ser una virtud, la gracia sería en todo caso alguna de las tres virtudes teologales. Pero no es ni la fe ni la esperanza, puesto que éstas pueden darse sin la gracia santificante. Tampoco es la caridad, porque, como dice San Agustín en el libro *De praedestinatione sanctorum*[12], *la gracia precede a la caridad.* Luego la gracia no es virtud.

Solución. *Hay que decir:* Algunos dijeron que la gracia y la virtud son esencialmente la misma cosa, con una mera distinción de razón: se llamaría gracia porque hace al hombre grato a Dios o porque se concede gratuitamente, y se llamaría virtud porque perfecciona al hombre en orden al bien obrar. Y tal parece ser el pensamiento de Pedro Lombardo en II *Sent.*[13]

Pero si se tiene en cuenta la noción exacta de virtud, esta opinión no puede admitirse. Porque, según dice el Filósofo en VII *Physic.*[14], *la virtud es una disposición de lo perfecto, entendiendo por perfecto lo que está dispuesto en consonancia con la naturaleza.* De donde se infiere que no se puede hablar de virtud sino en función de una naturaleza preexistente, de modo que hay virtud cuando todo está dispuesto de acuerdo con lo que es propio de esa naturaleza. Ahora bien, las virtudes adquiridas mediante los actos humanos, de las que ya hemos hablado (q.55s), son disposiciones por las que el hombre queda convenientemente dispuesto de acuerdo con su propia naturaleza. En cambio, las virtudes infusas disponen al hombre de una manera más elevada y en orden a un fin más alto; luego lo disponen también en función de una naturaleza de orden superior. Lo hacen, en efecto, en función de la naturaleza divina participada, por lo cual se dice en 2 Pe 1,4: *Nos puso en posesión de las más grandes y precio-*

9. ARISTÓTELES, *Eth.,* 1.2 c.6 n.2 (BK 1106a15): S. TH., lect.6. 10. Cf. supra, c.55 a.4. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.,* 1.2 dist.27. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 245b3): S. TH., lect.5.6. 12. Cf. *De dono persev.,* c.16: ML 45,1018. 13. Dist.27 c.6: QR I 447. Sobre la formulación que aquí se hace de esta doctrina v. SAN BUENAVENTURA, *In Sent.,* 1.2 dist.27 a.1 q.2 (QR, II 657). 14. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 246a13): S. TH., lect.5.

---

gunda opinión era mantenida por la escuela franciscana contemporánea del Doctor Angélico y representada por Alejandro de Hales y San Buenaventura; para éstos, la distinción entre gracia y virtud era real, pero inadecuada; es una distinción esencial, pero formando un ser como la forma y su sujeto, o como el color y la luz que lo manifiesta *(In Sent. 2* d.26 q.1 a.4; ed. MANDONNET, II [París 1929] p.677s).

La escuela dominicana, formada por Pedro de Tarantasia, San Alberto Magno y Santo Tomás, defiende la distinción esencial entre gracia y virtud. El argumento se basa en el paralelismo entre el orden sobrenatural y el natural, establecido en el artículo 2. La virtud supone una naturaleza preexistente: las virtudes naturales suponen la naturaleza humana; las virtudes sobrenaturales suponen la sobrenaturaleza, es decir, la gracia. Las virtudes naturales se distinguen realmente del alma humana, y las virtudes sobrenaturales se distinguen, realmente también, de la gracia.

sas promesas, para hacernos por ellas partícipes de la naturaleza divina. Y merced a la recepción de esta naturaleza se dice que somos reengendrados como hijos de Dios.

Por tanto, así como la luz natural de la razón es cosa distinta de las virtudes adquiridas, que se desarrollan en función de esa luz natural, así también la misma luz de la gracia, por la que participamos de la naturaleza divina, es cosa distinta de las virtudes infusas, que se derivan de esa luz y a ella se ordenan. Por eso dice el Apóstol en Ef 5,8: *Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz del Señor; andad, pues, como hijos de la luz.* Porque, así como las virtudes adquiridas perfeccionan al hombre para que ande en consonancia con la luz natural de la razón, así las virtudes infusas lo perfeccionan para que marche de acuerdo con la luz de la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si San Agustín llama «gracia» a la fe que obra por amor, es porque este acto de fe que obra a impulsos de la caridad es el primer acto en que se manifiesta la gracia santificante.

2. *A la segunda hay que decir:* El «bien» de que se habla en la definición de la virtud ha de entenderse en función de una naturaleza preexistente, ya esencial, ya participada. En cambio, el ser buena no se atribuye a la gracia de esta manera, sino en cuanto es raíz de la bondad en el hombre, según ya dijimos (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La gracia se reduce a la primera especie de cualidad [g]. Sin embargo, no se identifica con la virtud, sino que es una disposición que se presupone a las virtudes infusas como principio y raíz de las mismas.

ARTÍCULO 4

¿La gracia tiene por sujeto la esencia del alma o bien alguna de sus potencias?

In Sent. 2 d.26 a.3; 4 d.4 q.1 a.3 q.ª3 ad 1; *De verit.* q.27 a.6.

Objeciones por las que parece que la gracia no tiene por sujeto la esencia del alma, sino alguna de sus potencias.

1. Según dice San Agustín en *Hypognost.*[15], la gracia es a la voluntad o libre albedrío *lo que el jinete al caballo.* Pero la voluntad o libre albedrío es una potencia, como dijimos en la *Parte I* (q.83 a.2). Luego tiene por sujeto una potencia del alma.

2. *El mérito del hombre se deriva de la gracia,* como dice San Agustín[16]. Pero el mérito es propio de los actos, y todo acto procede de una potencia. Luego parece que la gracia es una perfección de alguna de las potencias del alma.

3. Si la esencia del alma es sujeto de la gracia, síguese que el alma es capaz de la gracia por el mero hecho de tener esencia. Pero esto es falso, porque equivale a decir que toda alma es capaz de la gracia. Luego la esencia del alma no es el sujeto propio de la gracia.

4. La esencia del alma es anterior a sus potencias. Mas lo anterior puede ser concebido sin lo posterior. Luego podríamos concebir la gracia en el alma

15. Entre las obras de SAN AGUSTÍN, 1.3 c.2: ML 45,1632. 16. *De lib. arb.,* c.6: ML 44,889.

---

g En la *Cuest. disp. sobre la verdad* dice que «la gracia pertenece a la primera especie de cualidad; no se puede decir propiamente hábito, porque no dice orden inmediato a la operación... Es como cierta disposición que dice orden a la gloria, que es la gracia consumada». No acierta a darle su nombre propio, aunque dice todo lo que es necesario decir. «Nada semejante a la gracia se encuentra entre los accidentes del alma conocidos por los filósofos, pues éstos no conocieron sino aquellos accidentes que se ordenan a los actos proporcionados de la naturaleza humana» (S. TOMÁS, *Opera omnia* XXIII vol.III [Roma 1976] p.795a).

En la *Suma de teología* dice lo mismo, precisando más: «la gracia se reduce a la primera especie de cualidad. Sin embargo, no es lo mismo que virtud, sino *habitudo quaedam,* que se presupone a las virtudes infusas». La gracia es, pues, un hábito, no operativo, como las virtudes, sino entitativo, «principio y raíz» de las virtudes infusas (1-2 q.1 10 a.3 ad 3; *In Sent.* 2 d.26 q.1 a.4 ad 1; ed. MANDONNET, II [París 1929] p.678).

Por ser hábito entitativo, no tiene por sujeto la gracia ningún otro hábito ni ninguna potencia, que dicen relación inmediata a la operación, sino la esencia del alma, que es también el principio y la raíz de todas las potencias y hábitos naturales (1-2 q.110 a.4).

abstrayendo de cualquiera de sus partes o potencias, es decir, de la voluntad, del entendimiento, etc. Pero esto entraña graves inconvenientes.

En cambio está el hecho de que por la gracia somos regenerados como hijos de Dios. Pero la generación tiene por término la esencia con prioridad sobre las potencias. Luego la gracia reside en la esencia del alma antes que en las potencias.

Solución. *Hay que decir:* Esta cuestión depende de la precedente. Porque si la gracia se identifica con la virtud, necesariamente tendría su sujeto en las potencias, ya que el sujeto propio de las virtudes son las potencias del alma, como se dijo arriba (q.56 a.1). Pero si se distingue de la virtud, no se puede decir que tenga por sujeto las potencias, porque toda perfección de las potencias del alma tiene razón de virtud, como también queda dicho (q.55 a.1). Síguese, pues, que, siendo la gracia anterior a la virtud, debe tener también un sujeto anterior a las potencias, y este sujeto debe ser la esencia del alma. Pues, así como en la potencia intelectiva participa el hombre del conocimiento divino por la virtud de la fe, y en la facultad volitiva participa del amor divino por la virtud de la caridad, así en la esencia del alma participa, según cierta semejanza, de la naturaleza divina mediante una suerte de generación o de creación nuevas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De la esencia del alma brotan sus potencias, que son los principios de sus operaciones; y de manera semejante, de la gracia misma fluyen sobre las potencias del alma las virtudes, que mueven estas potencias a sus actos. Por eso la relación que hay entre la gracia y la voluntad es la que se da entre el motor y el móvil, y en este sentido hay que entender el ejemplo del jinete y el caballo; no la que existe entre el accidente y su sujeto.

2. *A la segunda hay que decir:* Con lo cual queda también resuelto el segundo argumento en contra. Pues la gracia es principio de la obra meritoria mediante sus virtudes, lo mismo que la esencia del alma es principio de las operaciones vitales mediante las potencias.

3. *A la tercera hay que decir:* Sólo el alma que pertenece a la especie intelectual o naturaleza racional es sujeto de la gracia. Pero el alma no se constituye en su especie por las potencias, ya que estas son propiedades naturales del alma consiguientes a su especie; sino que es por su esencia por lo que difiere específicamente de las demás almas, las de los animales brutos y de las plantas. Por eso, de que el sujeto de la gracia sea la esencia del alma no se sigue que cualquier alma pueda ser sujeto de la gracia, pues esto es propio de la esencia del alma en cuanto pertenece a una determinada especie.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las potencias del alma son propiedades naturales consiguientes a la especie; el alma no puede, por tanto, existir sin ellas. Pero aun en el supuesto de que existiera sin ellas, el alma sería específicamente intelectual o racional no ya por tener en acto estas potencias, sino por razón de su esencia específica, que está naturalmente ordenada a tenerlas.

CUESTIÓN 111

De la división de la gracia[a]

Corresponde ahora tratar de la división de la gracia (cf. q.109 introd.); y a este propósito tenemos que examinar los siguientes puntos:

1. Si es buena la división en gracia gratisdata[1] y gracia que nos hace gratos[2].—2. Sobre la división de esta última en operante y cooperante.—3. De la división de la misma en preveniente y subsiguiente.—4. De la división de la gracia gratisdata.—5. Comparación entre la gracia gratisdata y la gracia que nos hace gratos.

ARTÍCULO 1

¿Es buena la división en gracia que nos hace gratos y gracia gratisdata?

3 q.7 a.7 ad 1; *In Eph.* 1 lect.2; *Cont. Gentes* 3,154; *In Rom.* 1 lect.3; *Compend. Theol.* 214.

Objeciones por las que parece que esta división de la gracia no es correcta.

1. La gracia es un don de Dios, como consta por lo ya dicho (q.110 a.1). Pero el hombre no es grato a Dios porque haya recibido algo de Él, sino que, más bien a la inversa, Dios le concede gratuitamente un don porque lo encuentra grato. Luego no existe la gracia que nos hace gratos.

2. Se da gratuitamente lo que se otorga sin mérito previo. Pero el bien mismo de la naturaleza se da al hombre sin que le preceda mérito alguno, puesto que la naturaleza se presupone al mérito. Luego la naturaleza es también dada gratuitamente por Dios. Ahora bien, naturaleza y gracia son contrapuestas. Si, pues, la nota de gratuidad se encuentra también fuera del género de la gracia, no es correcto considerarla como diferencia de la gracia.

3. Toda división debe hacerse por vía de oposición. Pero la misma gracia que nos hace gratos, por la que somos justificados, también nos la concede Dios gratuitamente, según las palabras del Apóstol en Rom 3,24: *Somos justificados gratuitamente por su gracia.* Luego, en la división de la gracia, la que nos hace gratos no debe contraponerse a la que se da gratuitamente.

En cambio está que el Apóstol atribuye a la gracia estas dos notas: que nos hace gratos a Dios y que se nos da gratuitamente. Sobre la primera de ellas dice en Ef 1,6: *Nos hizo gratos en su amado Hijo.* Y sobre la segunda se expresa así en Rom 11,6: *Pero si por la gracia, ya no es por las obras, que entonces la gracia ya no sería gracia.* Cabe, por tanto, distinguir entre sí la gracia que tiene una sola de las notas y la que tiene las dos.

Solución. *Hay que decir:* Según dice el Apóstol en Rom 13,1, *las cosas que proceden de Dios son ordenadas.* Pero este orden de las cosas consiste en que unas son conducidas a Dios mediante otras, como precisa Dionisio en *De cael. hier.*[3] Así

1. Adoptamos este término, reconocido por el Diccionario de la Real Academia, como la mejor traducción del calificativo latino «gratis data», aplicado a uno de los géneros de la gracia. 2. Mantenemos esta traducción literal a propósito de la gracia «gratum faciens» en contextos de contraposición a la gracia gratisdata. En otros contextos la llamamos también gracia «santificante». 3. C.4 § 3: MG 3,181.

---

a La cuestión anterior se refería a la gracia habitual; en ésta tiene en cuenta también la actual, particularmente en los artículos 2 y 3, y la gratis dada. No pretende ofrecernos aquí una enumeración exhaustiva, pero sí nos presenta las fundamentales y nos ofrece la razón de ser o el principio-raíz de esas divisiones, que son los diversos efectos que esas gracias producen en el alma. Los nombres de «sanante y elevante» ya han aparecido en las dos cuestiones anteriores, sobre todo en la 109; los de «suficiente y eficaz» son muy posteriores a Santo Tomás.

pues, como la gracia tiene por objeto conducir los hombres a Dios, ha de hacerlo de acuerdo con ese orden, de modo que unos sean conducidos a Dios mediante otros. En consecuencia, hay que distinguir dos suertes de gracia: aquella por la cual el hombre se une a Dios, que es la que nos hace gratos; y aquella merced a la cual un hombre coopera con otro para que se convierta a Dios. Esta segunda es la que se dice «gratisdata», porque sobrepasa la capacidad natural y los méritos personales de quien la recibe. Y como no se da para la justificación del propio depositario, sino más bien para que éste coopere a la justificación de otro, por eso no recibe el nombre de gracia que hace grato. De ella dice el Apóstol en 1 Cor 12,7: *A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para que sea útil,* es decir, para que ayude a los demás[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La gracia no nos hace gratos por vía de causa eficiente, sino de causa formal; porque por ella el hombre es justificado y se hace digno de ser llamado agradable a Dios. Es lo que dice el Apóstol en Col 1,12: *Nos ha hecho dignos de participar de la herencia de los santos en el reino de la luz.*

2. *A la segunda hay que decir:* Al ser dada gratuitamente, la gracia excluye la razón de débito. Pero se puede hablar de un doble débito. Uno es el que se deriva del mérito y, como tal, se refiere a la persona, pues sólo la persona hace obras meritorias, según aquello del Apóstol en Rom 4,4: *Al que trabaja no se le computa el salario como gracia, sino como deuda.* El otro es consiguiente a la condición propia de cada naturaleza, y así decimos que al hombre le es debida la facultad racional y todo aquello que compete a la naturaleza humana. Y en ninguno de estos dos casos se habla de débito porque Dios tenga obligación alguna respecto de la criatura, sino más bien porque la criatura debe someterse a Dios para que se cumpla en ella la ordenación divina, la cual establece que tal naturaleza tenga tales condiciones o propiedades y que la que obra tales cosas consiga tales otras. Así pues, los dones naturales no responden a un débito en el primer sentido, sino sólo en el segundo; pero los sobrenaturales, ni en un sentido ni en otro, y por eso el nombre de gracia les conviene a éstos con especial propiedad.

3. *A la tercera hay que decir:* La gracia que nos hace gratos añade a la razón de gracia gratisdata algo que también pertenece al concepto de gracia: el hacer al hombre grato a Dios. Por eso, la gracia gratisdata, aunque carece de esta nota, conserva el nombre común de gracia, como sucede en otras muchas clasificaciones. Y así, se da la requerida oposición entre las dos partes de la división, pues una de las gracias *nos hace gratos* y la otra *no nos hace gratos.*

ARTÍCULO 2

¿Se divide correctamente la gracia en operante y cooperante?

In Sent. 2 d.26 q.1 a.5; a.6 ad 2; *De verit.* q.27 a.5 ad 1; *In 2 Cor.* 6 lect.1.

Objeciones por las que parece que la división de la gracia en operante y cooperante no es correcta.

1. La gracia es un accidente, como ya queda dicho (q.110 a.2 ad 2). Pero el accidente no puede obrar en su sujeto. Luego ninguna gracia debe llamarse operante.

2. Si la gracia obra algo en nosotros es sobre todo nuestra justificación. Pero la justificación no es obra exclusivamente de la gracia, pues a propósito de las palabras de Jn 14,12, *las obras que yo hago también él las hará,* comenta San Agus-

b En el *Com. a las Sent.* y en la *Cuest. disp. sobre la verdad* se había preguntado Santo Tomás si la gracia era una o múltiple. La cuestión 111 de la *Suma de teología* da por resuelto ese problema. Como en el organismo humano una es el alma, de la cual proceden multitud de hábitos y operaciones, también en el orden sobrenatural una es la gracia, de la que proceden todas las virtudes infusas y sus actos. Este paralelismo, evocado tan a menudo por el Aquinate, le servirá de base para resolver muchos problemas del plano sobrenatural. Si la gracia habitual es una, entitativamente hablando, no cabe pensar en su división desde este punto de vista, sino bajo su aspecto santificador o su efecto inmediato y principal en el alma. La gracia santificante se distingue de la gracia gratis dada, porque la primera se dirige a santificar al sujeto que la posee, mientras que la segunda se dirige al bien o santificación de los otros.

tín[4]: *El que te creó sin ti no te salvará sin ti.* Luego ninguna gracia puede llamarse operante en sentido absoluto.

3. Cooperar con otro parece ser propio del agente inferior, no del principal. Pero en su concurso con el libre albedrío la gracia obra como agente principal, según aquello de Rom 9,16: *No es del que quiere ni del que corre, sino de Dios, que tiene misericordia.* Luego la gracia no puede llamarse cooperante.

4. La división debe hacerse por miembros opuestos. Pero obrar y cooperar no son opuestos, pues un mismo agente puede obrar y cooperar. Luego la división de la gracia en operante y cooperante no es correcta.

En cambio está lo que dice San Agustín en el libro *De grat. et lib. arb.*[5]: *Dios perfecciona con su cooperación lo que inició en nosotros con su acción. Porque él es quien comienza obrando para que queramos, y acaba cooperando cuando ya queremos.* Mas las operaciones con que Dios nos mueve al bien pertenecen a la gracia. Luego con razón la gracia se divide en operante y cooperante.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (q.109 a.2.3.6..9; q.110 a.2), la gracia puede entenderse de dos maneras. O es un auxilio divino que nos mueve a querer y obrar el bien, o es un don habitual que Dios infunde en nosotros. Y en ambos sentidos la gracia puede ser dividida en operante y cooperante. La operación, en efecto, no debe ser atribuida al móvil, sino al motor. Por consiguiente, cuando se trata de un efecto en orden al cual nuestra mente no mueve, sino sólo es movida, la operación se atribuye a Dios, que es el único motor, y así tenemos la «gracia operante». Si, en cambio, se trata de un efecto respecto del cual la mente mueve y es movida, la operación se atribuye no sólo a Dios, sino también al alma. Y en este caso tenemos la «gracia cooperante».

Ahora bien, en nosotros hay un doble acto. El primero es el interior de la voluntad. En él la voluntad es movida y Dios es quien mueve, sobre todo cuando la voluntad comienza a querer el bien después de haber querido el mal. Y puesto que Dios es quien mueve la mente humana para impulsarla a este acto, la gracia se llama en este caso operante. El otro acto es el exterior. Como éste se debe al imperio de la voluntad, según expusimos arriba (q.17 a.9), es claro que en este caso la operación debe atribuirse a la voluntad. Pero, como aun aquí Dios nos ayuda, ya interiormente, confirmando la voluntad para que pase al acto, ya exteriormente, asegurando su poder de ejecución, la gracia en cuestión se llama cooperante. Por eso San Agustín, tras sus palabras arriba citadas (En camb.), añade: *Obra para que queramos; y cuando ya queremos, coopera para que acabemos la obra.* Por consiguiente, si se toma la gracia como una moción gratuita de Dios, por la que nos impulsa a realizar un bien meritorio, con razón se la divide en operante y cooperante.

Por su parte, la gracia considerada como un don habitual tiene también, al igual que cualquier otra forma, un doble efecto: primero da el ser y, consiguientemente, da la operación. El calor, por ejemplo, confiere a su sujeto el estar caliente y, en consecuencia, el poder calentar su entorno. Así, pues, la gracia habitual, en cuanto sana o justificada el alma haciéndola grata a Dios, se llama gracia operante; en cuanto es principio de la obra meritoria, a la que concurre también el libre albedrío, se llama gracia cooperante.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siendo la gracia una cualidad accidental, no obra en el alma como causa eficiente, sino como causa formal, a la manera de la blancura por la que se hace blanca una superficie.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no nos justifica sin nosotros, porque con un movimiento del libre albedrío, al ser justificados nos adherimos a la justicia que Él nos infunde. Sin embargo, ese movimiento no es causa de la gracia, sino su efecto. Toda la operación pertenece, pues, a la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* Se puede hablar de cooperación no sólo cuando un agente secundario colabora con el agente principal, sino también cuando se le ayuda a otro a alcanzar un fin que se ha propuesto. Mas con la gracia operante Dios ayuda al hombre a querer el bien. Y una vez adoptado este fin es

4. *Serm. ad popul.*, sermo 169 c.2: ML 38,923. 5. C. 17: ML 44,901.

cuando la gracia coopera con nosotros.

4. *A la cuarta hay que decir:* Gracia operante y gracia cooperante son la misma gracia, pero distinta en cuanto a sus efectos, como acabamos de exponer (sol.).

ARTÍCULO 3

¿Se puede dividir la gracia en preveniente y subsiguiente?

In Sent. 2 d.26 a.5; a.6 ad 2; *De verit.* q.27 a.5 ad 6; *In 2 Cor.* 6 lect.1; *In Psalm.* ps.22.

Objeciones por las que parece que la gracia no se puede dividir en preveniente y subsiguiente.

1. La gracia es efecto del amor divino. Pero el amor de Dios nunca es subsiguiente, sino preveniente, según aquello de 1 Jn 4,10: *No es que nosotros hayamos amado a Dios, sino que es Él quien nos amó primero.* Luego no se puede dividir la gracia en preveniente y subsiguiente.

2. La gracia santificante es en el hombre una sola, puesto que una es suficiente, según aquello de 2 Cor 12,9: *Te basta mi gracia.* Pero una misma cosa no puede ser anterior y posterior. Luego la gracia no se puede dividir en preveniente y subsiguiente.

3. La gracia la conocemos por sus efectos. Pero hay una infinidad de efectos de la gracia, de los cuales unos preceden a los otros. Luego, si por esto la gracia se dividiera en preveniente y subsiguiente, habría infinitas especies de gracia. Pero el infinito no es objeto de ciencia. Luego no podemos dividir la gracia en preveniente y subsiguiente.

En cambio está el que la gracia de Dios procede de su misericordia, y en los *Salmos* se leen estas dos cosas: *Su misericordia me preservará* (Sal 58,11), y también: *Su misericordia irá en pos de mí* (Sal 22,6). Luego con razón se divide la gracia en preveniente y subsiguiente.

Solución. *Hay que decir:* Si por sus diversos efectos se divide la gracia en operante y cooperante, el mismo fundamento permite también dividirla, como quiera que se la tome, en preveniente y subsiguiente. Porque los efectos de la gracia en nosotros son cinco: primero, sanar el alma; segundo, hacerle querer el bien; tercero, ayudarle a realizarlo eficazmente; cuarto, darle la perseverancia en él; quinto, hacerle llegar a la gloria. Ahora bien, al producir en nosotros el primero de estos efectos, la gracia es preveniente con respecto al segundo, y al producir el segundo es subsiguiente con relación al primero. Y como un mismo efecto puede ser anterior y posterior en relación a otros, la gracia que lo produce puede ser considerada a la vez como preveniente y subsiguiente, aunque bajo distinto respecto. Y esto es lo que dice San Agustín en su obra *De nat. et grat.*[6]: *Nos previene curándonos, y nos sigue para que, ya sanos, nos mantengamos robustos; nos previene llamándonos, y nos sigue para que alcancemos la gloria.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor de Dios hacia nosotros es eterno; por eso no puede ser más que preveniente. Pero la gracia es un efecto temporal que puede preceder a una cosa y seguir a otra. Y, en consecuencia, puede ser preveniente y subsiguiente.

2. *A la segunda hay que decir:* La gracia no es preveniente o subsiguiente por su misma esencia, sino sólo por sus efectos, como ya dijimos de la gracia operante y cooperante (a.2 ad 4). Ni siquiera la gracia subsiguiente que nos introduce en la gloria es numéricamente distinta de la preveniente que nos justifica. Porque así como la caridad de nuestra etapa terrena no desaparece, sino que alcanza su plenitud en la patria celeste, otro tanto hay que decir de la luz de la gracia, pues ni una ni otra entrañan imperfección.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque los efectos de la gracia pueden ser infinitos en número, como lo son los actos humanos, todos ellos se reducen a determinadas especies. Y además todos coinciden en precederse unos a otros.

ARTÍCULO 4

¿Es apropiada la división que hace San Pablo de la gracia gratisdata?

In 1 Cor. 12 lect.2; *Cont. Gent.* 3,154.

Objeciones por las que parece que la división que hace San Pablo de la gracia gratisdata no es apropiada.

6. C.31: ML 44,264.

1. Cualquier don que Dios nos concede gratuitamente puede ser llamado gracia gratisdata. Mas los dones gratuitos, corporales y espirituales, que Dios nos concede y que no pertenecen a la gracia que nos hace gratos, son infinitos. Luego las gracias gratisdatas no son objeto de ninguna división determinada.

2. La gracia gratisdata se contrapone a la gracia que nos hace gratos. Mas la fe pertenece a este segundo orden, puesto que por ella somos justificados, según aquello de Rom 5,1: *justificados por la fe*. Luego no se puede incluir la fe entre las gracias gratisdatas, sobre todo si no se incluyen también otras virtudes, como la esperanza y la caridad.

3. Obrar curaciones y hablar diversas lenguas son acciones milagrosas. Interpretar discursos, a su vez, pertenece a la sabiduría o ciencia, según aquello de Dan 1,17: *Otorgó Dios a estos jóvenes sabiduría y entendimiento en todas las letras y ciencias*. Luego no es correcta una división en la que el don de curaciones y el don de lenguas se distinguen del poder de hacer milagros y la interpretación de lenguas se contrapone a los dones de sabiduría y de ciencia.

4. Al igual que la sabiduría y la ciencia, también el entendimiento y el consejo, la piedad, la fortaleza y el temor de Dios son dones del Espíritu Santo, según vimos arriba (q.68 a.4). Luego también estos últimos deberían ser incluidos entre las gracias gratisdatas.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 12,8-10: *A uno le es dada por el Espíritu la palabra de sabiduría; a otro, la palabra de ciencia, según el mismo Espíritu; a otro, fe en el mismo Espíritu; a otro, don de curación en el mismo Espíritu; a otro, operación de milagros; a otro, profecía; a otro, discreción de espíritus; a otro, diversidad de lenguas; a otro, interpretación de lenguas* [c].

Solución. *Hay que decir:* La gracia gratuitamente dada, como ya dijimos (a.1), tiene por objeto hacer que quien la recibe ayude a otros a encaminarse a Dios. Esta ayuda no la puede prestar el hombre mediante mociones interiores, que son exclusivas de Dios, sino sólo mediante la acción exterior de la enseñanza y la persuasión. De aquí que, bajo el concepto de gracia gratisdata, se comprende todo aquello que el hombre necesita para instruir a otros en las verdades divinas que sobrepasan la razón. Ahora bien, tres son las condiciones que para esto ha menester: Primera, un conocimiento adecuado de estas verdades divinas, que le permita enseñarlas a los demás; segunda, la posibilidad de confirmar o probar lo que dice, sin lo cual su enseñanza sería ineficaz; tercera, la capacidad de expresar apropiadamente su pensamiento a los oyentes.

Para lo primero se requieren, a su vez, tres cualidades, al igual que para el magisterio humano. Porque quien ha de instruir a otro en una ciencia debe ante todo tener plena certeza de los principios de esa ciencia. Y para esto pone el Apóstol la «fe», o certeza de las verdades invisibles, que son los principios sobre los que descansa la doctrina católica. Debe, en segundo lugar, inferir correctamente las principales conclusiones de su ciencia. Y a esto responde el «hablar con sabiduría», donde por sabiduría se entiende el conocimiento de las cosas divinas. Necesita, finalmente, buen acopio de ejemplos y conocimiento de los efectos que sirven a veces para esclarecer las causas. Y a esto se ordena el «hablar con ciencia», es decir, con conocimiento de las cosas humanas, pues *lo que es invisible en Dios se hace visible por las criaturas* (Rom 1,20).

Para confirmar lo que se enseña, si se trata de verdades racionales, se recurre a los argumentos; pero cuando se trata de verdades superiores a la razón y reveladas por Dios, hay que confirmarlas mediante manifestaciones del poder divino. Lo cual puede ocurrir de dos maneras: o haciendo lo que sólo Dios puede hacer, mediante obras milagrosas que se proponen, ya sea la reparación de los cuerpos, y a esto se ordena la «gracia de las cura-

c La importancia de las gracias gratis dadas en los escritos neotestamentarios y en la Iglesia primitiva obliga al Santo, siempre pendiente de la Sagrada Escritura, a tratar con calma sobre esos dones divinos y dar alguna explicación racional sobre ellos. Se pregunta si la división escriturística es conveniente. El solo hecho de haber sido enumeradas así por San Pablo es un argumento en pro de la conveniente enumeración. Santo Tomás se ve obligado a dar unas explicaciones, que no pasan de ser congruencias teológicas; muy finas, desde luego, porque atienden a la psicología humana, pero siempre congruencias.

ciones»; ya sea la simple manifestación del poder divino, como cuando se detiene o se oscurece el sol o se dividen las aguas del mar, y para esto está el «poder de obrar prodigios». O bien, revelando lo que sólo Dios puede conocer, ya sean los futuros contingentes, y para esto se pone la «profecía»; ya sean los secretos de las conciencias, y para esto está el «discernimiento de espíritus».

Finalmente, la facultad de expresarse requiere ante todo hablar un idioma que pueda ser entendido, y para esto está el «don de lenguas»; y exige además aclarar el sentido de lo que se dice, y a esto se ordena la «interpretación de lenguas».

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La denominación de gracia gratisdata, como ya dijimos (a.1), no se extiende a todos los beneficios que Dios nos concede, sino sólo a aquellos que están por encima de nuestras facultades naturales, como que un simple pescador abunde en palabras de ciencia y sabiduría, y cosas semejantes. Y esto es lo que aquí consideramos como gracias gratuitas.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe que se incluye aquí entre las gracias gratuitas no es simplemente la virtud que justifica al hombre en sí mismo, sino aquella que, alcanzando un grado eminente de certidumbre, hace al sujeto particularmente idóneo para instruir a los demás en las cosas de la fe. Por lo demás, la esperanza y la caridad pertenecen a la parte apetitiva, a través de la cual ordenan el hombre a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La gracia de las curaciones queda distinguida del poder general de hacer milagros, porque entraña una eficacia especial para conducir a la fe, ya que quien recibe el beneficio de la salud corporal en virtud de la fe se siente particularmente inclinado a abrazarla. Igualmente, hablar diversas lenguas e interpretarlas revisten a este respecto una fuerza de persuasión particular, y ésta es la razón de que tengan un puesto especial entre las gracias gratisdatas.

4. *A la cuarta hay que decir:* La sabiduría y la ciencia aparecen enumeradas entre las gracias gratisdatas y entre los dones del Espíritu Santo. En el segundo caso, su razón de ser es la de tornar la mente del hombre dócil a los impulsos del Espíritu Santo en todo lo referente a la sabiduría y a la ciencia, de acuerdo con la noción de los dones del Espíritu Santo que expusimos anteriormente (q.68 a.1.4). En cambio, como gracias gratisdatas, comportan un grado particularmente elevado de ciencia y sabiduría, merced al cual su depositario se encuentra capacitado no sólo para juzgar con rectitud por sí mismo de las cosas divinas, sino también para instruir a otros y refutar a los contradictores. Por eso entre las gracias gratisdatas se enumera expresamente el «hablar con ciencia» y «con sabiduría», porque, como dice San Agustín en XIV *De Trinit.*[7] *una cosa es saber simplemente lo que se ha de creer para alcanzar la vida eterna, y otra saber servirse de estas mismas luces para ayudar a las almas piadosas y para defenderlas de los impíos.*

ARTÍCULO 5

¿La gracia gratisdata es superior en dignidad a la gracia santificante?

Objeciones por las que parece que la gracia gratisdata es superior en dignidad a la gracia que nos hace gratos.

1. *El bien de la comunidad es superior al bien del individuo,* según dice el Filósofo en I *Ethic.*[8] Pero la gracia santificante se ordena exclusivamente al bien del individuo, mientras que la gracia gratisdata se ordena al bien común de toda la Iglesia, según dijimos arriba (a.1.4). Luego la gracia gratuita es superior a la gracia santificante.

2. Se requiere más virtud para obrar sobre otro que para actuarse sólo a sí mismo, como también ha de tener más claridad el cuerpo que ilumina a otros que el que solamente luce sin iluminar a ninguno. De aquí que también *la justicia es la más excelente de las virtudes,* según dice el Filósofo en V *Ethic.*[9], debido a que rectifica al hombre incluso en relación con sus semejantes. Ahora bien, la gracia santificante se limita a perfeccionar al hombre en sí mismo, mientras que por la gracia gratisdata el hombre coopera a la perfección de los demás. Luego esta última es superior en dignidad.

3. Lo que es propio de los mejores

7. C.1: ML 42,1037. 8. ARISTÓTELES, c.2 n.8 (BK 1094b8): S. TH., lect.2. 9. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 1129b27): S. TH., lect.2.

es superior a lo que es común a todos. Razonar, por ejemplo, que es propio del hombre, es más excelente que sentir, común a todos los animales. Mas la gracia santificante es común a todos los miembros de la Iglesia, mientras que la gracia gratuita es un don propio de los miembros más dignos de la misma. Luego la gracia gratisdata es superior a la gracia santificante.

En cambio está que el Apóstol, después de enumerar las gracias gratisdatas, añade en 1 Cor 12,31: *Os voy a mostrar un camino todavía más perfecto.* Y comienza a hablar de la caridad, que pertenece a la gracia que nos hace gratos. Luego ésta es una gracia más excelente que la gracia gratisdata.

Solución. *Hay que decir:* Una virtud es tanto más excelente cuanto mira a un bien más alto. Por otra parte, el fin es siempre más noble que los medios que a él conducen. Ahora bien, la gracia santificante lleva inmediatamente al hombre a la unión con el último fin. La gracia gratisdata, en cambio, le proporciona cierta preparación para el fin último; pues la profecía, el milagro y otras gracias de este género no hacen más que inducirnos a que nos unamos al último fin. En consecuencia, la gracia santificante es mucho más excelente que la gracia gratisdata.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según dice el Filósofo en XII *Metaphys.*[10], en toda multitud, como, por ejemplo, en un ejército, se da un doble bien. Uno que se encuentra en la multitud misma, como es el buen orden del ejército, y otro que está por encima de la multitud, como es el bien del jefe. Y este segundo es el más importante, porque incluso el primero se ordena a él. Pues bien, la gracia gratisdata se ordena al bien común de la Iglesia, que es el orden eclesial; pero la gracia santificante se ordena al bien común trascendente, que es el mismo Dios. Por eso es más noble la gracia santificante.

2. *A la segunda hay que decir:* Si mediante la gracia gratisdata se pudiera realizar en otro lo que se alcanza con la gracia santificante, entonces aquélla sería, ciertamente, más noble, como es más excelente la claridad iluminadora del sol que la de los cuerpos iluminados. Pero por la gracia gratisdata el hombre no puede producir en otro la unión con Dios, que él alcanza por la gracia santificante, sino sólo ciertas disposiciones para esta unión. Por eso, no se sigue que la gracia gratisdata sea más excelente. Porque tampoco en el fuego es más noble el calor, por el que se manifiesta su esencia, que su misma forma sustancial.

3. *A la tercera hay que decir:* La sensación se ordena al conocimiento racional como a su fin, y por eso el razonamiento es más noble. Pero en el presente caso sucede a la inversa: lo particular se ordena a lo común como a su fin. No hay, pues, paridad[d].

10. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 1075a11): S. TH., lect.12.

d Aprovechan los teólogos la cuestión 111 para hablar de otras clases de gracia, nacidas después de Santo Tomás. Se refieren todas ellas a la gracia actual o moción divina de carácter transitorio. Surgieron para explicar más fácilmente, y con términos antiguos, los nuevos problemas que iban apareciendo en torno a la gracia. El concilio de Trento consagró la división en gracia «excitante y adyuvante», palabras que encuentran su origen en la Escritura. La primera suscita imprevistamente en el entendimiento o en la voluntad un pensamiento o un deseo del bien; la segunda ayuda a una y a otra potencia a poner libremente en acto ese pensamiento y ese deseo.

Más famosa será la división de la gracia actual en «suficiente y eficaz». Los términos se fueron introduciendo en el siglo XIV como aplicados a la gracia, y en el siglo XVI se consagraron definitivamente al estallar la polémica sobre los divinos auxilios. La controversia en torno a estas gracias dividió la teología católica a finales de ese siglo en dos mitades, dando lugar al molinismo, que se apartó en esta materia del tomismo y creó una nueva escuela teológica dentro de la escolástica. Estas discusiones quedaron plasmadas en las llamadas *Congregaciones sobre los Auxilios,* habidas en la curia romana y delante de los papas Clemente VIII y Paulo V entre 1597 y 1606.

El texto de Santo Tomás que habla más claramente de esto es el del *Comentario a la Carta Primera a Timoteo:* «Él mismo es propiciación por nuestros pecados, para algunos *eficazmente,* pero para todos *suficientemente,* porque el precio de su sangre es *suficiente* para la salvación de todos. Sin embargo, no tiene *eficacia* sino sólo en los elegidos, por razón de los impedimentos» (S. TOMÁS, *Super Epistolas s. Pauli...* II [Turín-Roma 1953] p.225b).

CUESTIÓN 112

La causa de la gracia

Corresponde ahora tratar de la causa de la gracia (q.109 introd.), y a este propósito nos preguntamos:

1. ¿Solamente Dios es causa de la gracia?—2. ¿La gracia requiere en el que la recibe una disposición debida a un acto de su libre albedrío?—3. ¿Esta disposición comporta necesariamente la gracia?—4. ¿La gracia es igual en todos?—5. ¿Se puede saber que se posee la gracia?

ARTÍCULO 1

¿Solamente Dios es causa de la gracia?[a]

3 q.62 a.1; q.64 a.1; *In Sent.* 1 d.14 q.3; d.40 q.4 a.2 ad.3; 2 d.26 a.2; 4 d.5 q.1 a.3 q.ª1; *De verit.* q.27 a.3 *In Rom.* 5 lect.1.

Objeciones por las que no parece que la gracia sea causada únicamente por Dios.

1. Según se dice en Jn 1,17, *la gracia y la verdad fueron dadas por Jesucristo.* Pero con el nombre de Jesucristo no se designa únicamente la naturaleza divina, sino también la naturaleza creada asumida por aquélla. Luego alguna criatura puede ser causa de la gracia.

2. La diferencia que se señala entre los sacramentos de la antigua ley y los de la nueva es que éstos causan la gracia, mientras que aquellos solamente la significan. Mas los sacramentos de la nueva ley son elementos visibles. Luego no sólo Dios es causa de la gracia.

3. Dionisio dice en su obra *De cael. hier.*[1] que los ángeles superiores purifican, iluminan y perfeccionan a los ángeles inferiores y también a los hombres. Pero la criatura racional no puede ser purificada, iluminada y perfeccionada sino por la gracia. Luego no sólo Dios es causa de la gracia.

En cambio está lo que se dice en Sal 83,12: *Es el Señor quien os dará la gracia y la gloria.*

Solución. *Hay que decir:* Ningún agente puede obrar más allá de los límites de su especie, porque la causa es siempre superior al efecto. Ahora bien, el don de la gracia sobrepasa todas las facultades de la naturaleza creada, porque es una participación de la naturaleza divina, y ésta pertenece a un orden superior al de toda otra naturaleza. Por tanto, es imposible que una criatura cause la gracia. Sólo Dios puede deificar, comunicando un consorcio con la naturaleza divina mediante cierta participación de semejanza, al igual que sólo el fuego puede quemar[b].

1. C.3 § 2: MG 3,165; c.4 § 2: MG 3,180; c.7 § 3: MG 3,165; c.8 § 2: MG 3,240.

---

a En la *Cuest. disputada sobre la verdad* explica extensamente la causalidad eficiente de la gracia por parte de Dios y la causalidad instrumental por parte de la humanidad de Jesucristo y de los sacramentos con respecto a la gracia (S. TOMÁS, *Opera omnia* XXII vol.III [Roma 1976] p.795a-807b y 815a-816b). Todo ello viene sintetizado en el artículo 1 de esta cuestión 112. En el libro II del *Com. a las Sentencias* se expone esto de modo indirecto al preguntarse si la gracia es algo creado y si es accidente (S. TOMÁS, *In Sent.* 2 d.26 q.1 a.1 y 2; ed. MANDONNET, II [París 1929] p.667-673).

b La *Cuest. disputada sobre la verdad* se plantea un problema que ya supone resuelto Santo Tomás en este tratado de la gracia en la *Suma de teología.* Se objetaba el Santo en la cuestión disputada: «la gracia no puede ser producida por ninguna criatura, porque, al no ser educida de la potencia de la materia, solamente puede ser producida por creación», y, por lo tanto, sólo Dios, sin ninguna mediación (ni siquiera instrumental o sacramental), puede ser causa de la misma». La respuesta que da a esta dificultad es la siguiente: «las formas no subsistentes, sean sustanciales o accidentales, propiamente no son creadas, sino concreadas; como tampoco tienen

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según la expresión de San Juan Damasceno en el libro III de su obra[2], la humanidad de Cristo es *como un órgano de su divinidad.* Ahora bien, cuando el instrumento realiza la acción del agente principal, no lo hace por su propia virtud, sino por la de éste. Luego la humanidad de Cristo no causa la gracia por su propia virtud, sino por la de la divinidad que le está unida y que otorga a las acciones de la humanidad de Cristo su poder salvífico.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como en la persona de Cristo la humanidad causa nuestra salud por la gracia merced a la acción divina que opera como agente principal, así también los sacramentos de la nueva ley, derivados de Cristo, son por sí mismos causa instrumental de la gracia, pero la causa principal es la virtud del Espíritu Santo, que obra en ellos, según aquello de Jn 3,15: *Quien no renace del agua y del Espíritu Santo,* etc.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel purifica, ilumina y perfecciona a otro ángel y al hombre por medio de ciertas instrucciones, pero no comunicándoles la justificación de la gracia. Por eso Dionisio dice también en el capítulo VII del *De div. nom.*[3] que *purificación, iluminación y perfeccionamiento no son más que una comunicación de la ciencia divina.*

ARTÍCULO 2

¿Se requiere por parte del hombre una preparación o disposición para la gracia?[c]

Infra q.113 a.3; *In Sent.* 4 d.17 a.2 q.ª1.2; *In Hebr.* 12 lect.3; *In Io.* 4 lect.2.

Objeciones por las que no parece que se requiera preparación o disposición alguna para la gracia por parte del hombre.

2. *De fide orth.,* c.19: MG 94,1080.

3. *De cael, hier.,* c.7 § 3: MG 3,209.

el ser por sí mismas, sino en otros seres. Por eso, aunque no tengan materia de la que sean educidas y que sea parte de ellas, tienen, sin embargo, materia en la que son recibidas y de la cual dependen, y por inmutación de la cual son educidas a la existencia» (S. TOMÁS, *Opera omnia* XXII vol.III [Roma 1976] p.796a y 799ab).

Algunos comentaristas de Santo Tomás, como F. Muñiz, creen que todavía el Santo no había visto claro el problema. Otros, como D. de Soto y J. Martínez de Prado, se fijan en la palabra «concreación», usada por el Doctor Angélico, y ven en ese término, entendido en sentido estricto, la solución a la producción de la gracia por Dios. Pero Santo Tomás explica el valor de ese concepto y determina su sentido al añadir «por inmutación de la cual (de la materia o sujeto receptor) son educidas (esas formas no subsistentes) a la existencia». La gracia es educida de la materia o del sujeto receptor de la misma, es decir, de la potencialidad del alma. Eso mismo defiende el Aquinate en la *Cuest. disp. sobre la potencia* (q.3 a.8 ad 3 [ed. Turín-Roma 1927] p.65b). En el libro 1 del *Com. a las Sentencias* había dicho, sin embargo, que la gracia «no es una perfección educida de la potencia de la materia; y por ello sólo es conferida por Dios» *(In Sent.* 1 d.14 c.3; ed. MANDONNET, I [París 1929] p.328). Es aquí donde podemos decir que Santo Tomás no había visto aún clara la solución definitiva. Tampoco parece tenerla clara más adelante en el mismo comentario, cuando escribe: «ni la materia ni el sujeto son causa de la forma inducida, a no ser que se trate de un sujeto de cuyos principios fluye el accidente, y la gracia no es de este tipo de accidentes *(In Sent.* 1 d.40 q.4 a.2 ad 3; ibid., p.957).

Es hacia el final de la vida del Santo, en 1272, al escribir la *Cuest. disp. sobre las virtudes en común,* cuando parece darnos la formulación decisiva. Aquí, en efecto, emplea el término «potencia obediencial», para explicar la actitud del alma con respecto a los dones sobrenaturales: «en toda criatura existe una potencia obediencial, en cuanto que toda criatura obedece a Dios, para recibir en sí lo que Él determinare... También en el alma hay algo en potencia que no puede ser reducido al acto a no ser por la virtud divina; así están en potencia en el alma las virtudes infusas» *(Quaest. disp.* II [Turín-Roma 1927] p.521a).

En conclusión, en el caso de la gracia no se trataría estrictamente de una creación o producción de la nada, sino de una educción de la potencia obediencial del hombre o del ángel. Esta educción sólo análogamente se parece a la educción de las formas sustanciales de la potencialidad de la materia prima, que es una potencia puramente pasiva natural. La analogía reside en que no hay contradicción, sino conveniencia, del alma humana con respecto a esa forma divina, accidental y creada, que es la gracia.

c El hombre se encuentra en estado de potencia obediencial con respecto a la gracia. Esta supera a la naturaleza humana, pero no dice contradicción con respecto a ella. Sin embargo, esa causalidad material-receptiva no es suficiente para recibir los dones divinos; éstos necesitan

1. Según dice el Apóstol en Rom 4,4, *al que trabaja no se le computa el salario como gracia, sino como deuda.* Pero prepararse mediante una acción del libre albedrío requiere cierto trabajo personal. Luego no habría lugar a la gracia.

2. El que se mantiene en el pecado no se prepara para la gracia. Mas la gracia se dio a veces a quien se mantenía en su pecado, como en el caso de San Pablo, que recibió la gracia mientras *respiraba amenazas de muerte contra los discípulos del Señor,* según se dice en Act 9,1. Luego no se requiere ninguna preparación para la gracia por parte del hombre.

3. Un agente de poder infinito no necesita disposiciones previas en la materia de su acción, puesto que ni siquiera necesita materia, como se ve en el caso de la creación, a la que, por cierto, se compara la infusión de la gracia cuando en Gál 6,15 se le llama «nueva criatura». Ahora bien, como ya dijimos (a.1), la gracia la causa únicamente Dios, que posee un poder infinito. Luego no se requiere preparación alguna por parte del hombre para recibir la gracia.

En cambio está lo que se lee en Amos 4,12: *Prepárate, Israel, para el encuentro con tu Dios.* Y en 1 Re 7,3: *Preparad vuestros corazones para el Señor.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (q.109 a.2.3.6.9), se puede hablar de la gracia en un doble sentido: o como un don habitual de Dios, o como un auxilio divino que mueve el alma al bien. Así pues, como don habitual la gracia requiere una preparación previa, porque ninguna forma puede ser recibida sino en una materia dispuesta. Pero como moción al bien no requiere por parte del hombre ninguna preparación anterior al auxilio divino, sino que, a la inversa, cualquier preparación que se pueda dar en el hombre proviene del auxilio de Dios que mueve el alma al bien. De esta suerte, el mismo movimiento bueno del libre albedrío por el que nos preparamos para recibir la gracia como don habitual es, por una parte, un acto producido por el libre albedrío bajo la moción divina, lo que permite decir que el hombre se prepara para la gracia, según aquello de Prov 16,1: *Del hombre es preparar su ánimo.* Pero, por otra parte, es un movimiento del libre albedrío que tiene su causa principal en Dios, y esto permite decir: *Es Dios quien prepara la voluntad del hombre* (Prov 8,35); o bien: *Es el Señor quien dirige sus pasos* (Sal 36,23).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay una preparación para la gracia que se produce al mismo tiempo en que la gracia se infunde. Y tal acción es ciertamente meritoria, pero no respecto de la gracia, puesto que ya se la tiene, sino respecto de la gloria, que aún no se posee. Y hay otra preparación imperfecta, que a veces precede al don de la gracia santificante y que, sin embargo, procede de la moción divina. Pero esta preparación no puede ser meritoria, puesto que el hombre no se encuentra aún justificado por la gracia, y sin la gracia nada podemos merecer, como veremos luego (q.114 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Dado que el hombre no puede prepararse para la gracia sin que Dios le prevenga y le mueva al bien, poco importa que se llegue de repente o paulatinamente a la preparación perfecta, pues según Eclo 11,23, *es fácil para Dios enriquecer de repen-*

una preparación mayor que afecte a la libertad humana. Cuando Santo Tomás habla aquí de la causa dispositiva, no hace referencia a la potencia obediencial. La introducción de una forma en una materia exige no sólo la actitud de mera pasividad, sino también una disposición que capacite esa materia para esta determinada forma. Para la gracia habitual es necesaria la gracia actual que prepare al hombre, pues éste nada puede en el orden sobrenatural. Para recibir la primera gracia actual no es necesaria ninguna gracia, pues Dios concede a todos los hombres las gracias actuales suficientes para su justificación y salvación, que sólo por culpa del hombre quedan fallidas en su efecto.

En conformidad con esto se pregunta el Doctor Angélico si al que hace lo que está de su parte, preparándose para la gracia, Dios le tiene que dar ésta necesariamente. Ya había estudiado bajo otro aspecto este problema en el artículo sexto de la cuestión 109. Ahora se limita a decir que, por parte del libre albedrío, nunca hay preparación que exija necesariamente la gracia, pues nunca hay proporción entre naturaleza y gracia. Por parte, en cambio, de Dios, si Él confiere una moción eficaz o infalible, la gracia viene infaliblemente, aunque no «con necesidad de coacción» (1-2 q.112 a.3).

te al pobre. Sucede, pues, a veces que Dios mueve al hombre al bien, pero no al bien completo; y ésta es la preparación que precede a la gracia. Pero otras veces le mueve al bien súbitamente y en grado perfecto, de modo que de repente el hombre recibe el don de la gracia, según aquello de Jn 6,45: *Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza viene a mí.* Y así le sucedió a San Pablo, porque de pronto, mientras proseguía aún en su pecado, su corazón fue movido en grado perfecto por Dios, de modo que oyó, comprendió y obedeció, y así consiguió súbitamente la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* El agente dotado de poder infinito no requiere una materia o unas disposiciones materiales producidas previamente por otro agente. Sin embargo, en las cosas que causa, de acuerdo con la naturaleza de cada una, necesariamente ha de producir tanto la materia como las disposiciones requeridas para la forma. Y así sucede con la infusión de la gracia en el alma, donde no se requiere ninguna disposición de la que Dios mismo no sea autor.

ARTÍCULO 3

¿Se concede necesariamente la gracia a quien se prepara para recibirla o hace todo lo que está de su parte?

In Sent. 4 d.17 q.1 a.2 q.ª3.

Objeciones por las que parece que la gracia se da necesariamente a quien se prepara para ella o hace todo lo que está de su parte.

1. A propósito de aquello de Rom 5,1: *justificados por la fe, estamos en paz,* comenta la *Glosa*[4]: *Dios recibe a quien se refugia en él; de lo contrario, habría en Él iniquidad.* Pero como en Dios no puede haber iniquidad, es imposible que no reciba a quien recurre a él, el cual, por tanto, consigue necesariamente la gracia.

2. En su obra *De casu diaboli*[5] dice San Anselmo que si Dios no concedió la gracia al diablo fue porque éste no quiso recibirla ni se preparó para ello. Ahora bien, si se remueve la causa, desaparece el efecto. Luego si alguien quiere recibir la gracia, necesariamente se le ha de conceder.

3. El bien tiende a comunicarse, según expone Dionisio en el cap. 4 del *De div. nom.*[6] Mas el bien de la gracia es superior al bien de la naturaleza. Luego, dado que la forma natural adviene necesariamente cuando la materia está dispuesta, parece que con mucha más razón se concederá necesariamente la gracia a quien se prepara a recibirla.

En cambio consta que el hombre es para Dios como el barro para el alfarero, según aquello de Jer 18,6: *Sois en mi mano como barro en manos del alfarero.* Ahora bien, el barro, por muy preparado que se encuentre, no se hace necesariamente acreedor a la forma del artesano. Luego tampoco el hombre recibe necesariamente de Dios la gracia por más que se prepare.

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.2), la preparación del hombre para la gracia procede a la vez de Dios, que es el motor, y del libre albedrío, que obra movido por Dios. Puede, pues, ser considerada bajo estos dos aspectos. En cuanto procede del libre albedrío, la preparación no entraña necesidad alguna en orden a la consecución de la gracia, puesto que el don de la gracia sobrepasa el alcance de cualquier preparación humana. Por el contrario, en cuanto procede de la moción divina, alcanza necesariamente lo que Dios se propone, no con necesidad de coacción, sino de infalibilidad, porque los designios de Dios no pueden fallar, de acuerdo con aquello de San Agustín en *De praedest. sanct.*[7]: *Cuantos se salvan, por los beneficios de Dios se salvan con toda certidumbre.* Por consiguiente, si la intención de Dios al obrar sobre el corazón del hombre es que éste consiga la gracia, la conseguirá infaliblemente, según aquello de Jn 6,45: *Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza viene a mí.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *Glosa* se refiere al hombre que acude a Dios por un acto meritorio de su libre albedrío informado ya por la gracia, cuyo rechazo sería cier-

4. *Glossa ordin.* super Rom. 3,22 (cf. ML 114,480); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO, super Rom. 3,21: ML 191,1360. Cf. RÁBANO MAURO, *Enarr. in Epist. Pauli,* l.2 c.3 super Rom. 3,21: ML 111,1341. 5. C.3: ML 158,328. 6. § 20: MG 3,719; cf. § 1: MG 3,694; § 4: MG 3,698. 7. Cf. *De dono persev.,* c.14: ML 45,1014.

tamente contrario a la justicia que Dios mismo ha establecido. O bien, si se refiere a un movimiento del libre albedrío anterior a la gracia, lo entiende en cuanto obedece a la moción divina, la cual justo es que no se produzca en vano.

2. *A la segunda hay que decir:* La causa primera de la pérdida de la gracia se encuentra en nosotros; por el contrario, la causa primera de la comunicación de la gracia está en Dios. De aquí aquellas palabras de Os 13,9: *Tu perdición viene de ti, ¡oh Israel!; mas tu auxilio sólo de mí procede.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aun en las cosas naturales la disposición de la materia no comporta necesariamente la aparición de la forma, a no ser en virtud del agente mismo que causa la disposición.

ARTÍCULO 4

¿Es mayor la gracia en unos que en otros?

Supra q.66 a.2 ad 1.

Objeciones por las que no parece que la gracia sea mayor en unos que en otros.

1. La gracia es causada en nosotros por obra del amor divino, como ya dijimos (q.110 a.1). Pero se lee en Sab 6,8: *Él ha hecho al pequeño y al grande y cuida igualmente de todos.* Luego todos alcanzan su gracia por igual.

2. Lo que pertenece al orden más alto no admite más y menos. Pero la gracia pertenece al orden más alto, puesto que nos une al último fin. Luego no admite más y menos ni es mayor en unos que en otros.

3. La gracia es la vida del alma, como dijimos antes (q.110 a.1 ad 2). Pero el vivir no admite más y menos. Luego tampoco la gracia.

En cambio está lo que se lee en Ef 4,7: *A cada uno se le ha dado la gracia según la medida de la donación de Cristo.* Pero lo que se da con medida no se da por igual a todos. Luego no todos tienen la gracia en el mismo grado.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.52 a.1.2), cabe en los hábitos una doble magnitud: una por razón del fin o del objeto, y en este sentido se dice que una virtud es más grande que otra cuando se ordena a un bien mayor; otra, por razón del sujeto, en cuanto éste participa del hábito en grado mayor o menor. Pues bien, considerada en relación con su objeto, la gracia no puede ser mayor o menor, porque la gracia, por su misma naturaleza, nos une al sumo bien, que es Dios. En cambio, por razón del sujeto, la gracia puede ser mayor o menor, puesto que un hombre puede ser iluminado por la luz de la gracia más perfectamente que otro.

Esta diversidad se explica en parte por la preparación misma para la gracia, pues quien se prepara mejor para ella la recibe de manera más abundante. Pero ésta no puede ser la raíz última de la diversidad, pues la preparación para la gracia sólo se atribuye al hombre porque su libre albedrío es preparado por Dios. Por eso, la raíz última de la diversidad hay que ponerla en Dios, que reparte diversamente los dones de su gracia, a fin de que en esta variedad de grados la Iglesia alcance su belleza y perfección; como también estableció los diversos grados de los seres para que el universo fuera perfecto. De aquí que el Apóstol, tras haber dicho en Ef 4,7 que *a cada uno se le ha dado la gracia según la medida de la donación de Cristo,* y después de enumerar diversas gracias, añada (v.12): *Para la perfección consumada de los santos en la edificación del cuerpo de Cristo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cuidado que Dios tiene de nosotros puede ser considerado bajo un doble aspecto. Primero, en cuanto al acto mismo de Dios, es simple e invariable. Y así es igual para todos, porque con un acto único y simple dispensa sus dones grandes y pequeños. Segundo, en cuanto a los bienes que de tal cuidado resultan para las criaturas. Y bajo este aspecto hay desigualdad, porque para unos provee dones mayores y para otros, menores.

2. *A la segunda hay que decir:* El argumento se basa en el primer modo de entender la magnitud de la gracia. La gracia, en efecto, no puede ser más grande en el sentido de que nos ordene a un bien mayor, sino sólo porque nos ordena más o menos intensamente a ese bien, siempre el mismo, del que nosotros venimos a participar en mayor o menor medida. Y estas diferencias de intensidad

por razón del sujeto pueden darse no sólo en la gracia, sino también en la gloria final.

3. *A la tercera hay que decir:* La vida natural pertenece a la sustancia del hombre y no admite, por tanto, más y menos. Pero la vida de la gracia es participada en el hombre de manera accidental, y puede, por consiguiente, tenerla en mayor o menor grado.

ARTÍCULO 5

¿Puede el hombre saber que se encuentra en gracia?

In Sent. 1 d.17 a.4; 3 d.23 q.1 a.2 ad 1; 4 d.9 q.1 a.3 q.ª2; d.21 q.2 a.2 ad 2; *De verit.* q.10 a.10; *In I Cor.* 12 lect.1; 13 lect.2.

Objeciones por las que parece que el hombre puede saber que se encuentra en gracia.

1. La gracia está en el alma por su propia esencia. Ahora bien, según expone San Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [8], todo aquello que se encuentra en el alma por su propia esencia lo conocemos con certeza absoluta. Luego el que posee la gracia lo puede saber con toda certeza.

2. La gracia es un don de Dios al igual que la ciencia. Pero aquel a quien Dios concede la ciencia sabe que la tiene, según aquello de Sab 7,17: *El Señor me dio la ciencia verdadera de las cosas que existen.* Luego, por la misma razón, quien recibe de Dios la gracia sabe que la tiene.

3. La luz es más fácil de conocer que las tinieblas, ya que, según dice el Apóstol en Ef 5,13, *todo lo que se manifiesta es luz.* Pero el pecado, que es una tiniebla espiritual, es conocido con certeza por el que lo comete. Luego con mucha más razón se conoce la gracia, que es una luz espiritual.

4. *Hemos recibido,* dice el Apóstol en 1 Cor 2,12, *no el espíritu de este mundo, sino el espíritu de Dios, para que conozcamos los dones que Dios nos ha concedido.* Pero la gracia es el principal de estos dones de Dios. Luego el hombre que recibe la gracia por obra del Espíritu Santo sabe por el mismo Espíritu que le ha sido dada.

5. Según Gén 22,12 se le dice a Abraham en nombre del Señor: *Ahora conocí que temes al Señor,* es decir: *Te lo hice conocer.* Mas aquí se trata de un temor santo, que no se da sin la gracia. Luego el hombre puede conocer que está en gracia.

En cambio está lo que se dice en Eclo 9,1: *Nadie sabe si es digno de odio o de amor.* Pero la gracia santificante hace al hombre digno del amor divino. Luego nadie puede saber si posee la gracia santificante.

Solución. *Hay que decir:* De tres maneras podemos conocer una cosa. En primer lugar, por revelación. Y de este modo se puede saber que se tiene la gracia. Porque Dios se lo revela a veces a algunos por un especial privilegio, para que ya en esta vida empiecen a disfrutar del gozo de la seguridad, para que emprendan grandes obras con más confianza y energía y para que soporten con más valor los males de la vida presente, de acuerdo con aquello que se le dijo a San Pablo según 2 Cor 12,9: *Te basta mi gracia.*

En segundo lugar, puede conocerse una cosa por sí misma y con certeza. Y de este modo nadie puede saber que tiene la gracia. Porque para conocer algo con certeza hay que estar en condiciones de verificarlo a la luz de su principio propio. Pues es así como se obtiene un conocimiento cierto de las conclusiones demostrables partiendo de principios indemostrables, y nadie puede saber que posee la ciencia de una conclusión si ignora los principios de la misma. Ahora bien, el principio de la gracia, como también su objeto, es Dios mismo, que por su propia excelencia nos es desconocido, según aquello de Job 36,26: *Dios es tan grande que rebasa nuestra ciencia.* Y así, su presencia en nosotros, lo mismo que su ausencia, no puede ser conocida con certeza, como lo señala también Job 9,11: *Si viene a mí no le veo; si se aleja de mí no lo advierto.* De aquí que .el hombre no puede juzgar con certeza si posee la gracia, de acuerdo con aquello de 1 Cor 4,3: *Ni aun a mí mismo me juzgo; quien me juzga es el Señor.*

En tercer lugar, una cosa puede ser conocida de manera conjetural por medio de indicios. Y de esta suerte sí pue-

8. C.25: ML 34,475; c.31: ML 34,479.

de el hombre conocer que posee la gracia, porque advierte que su gozo se encuentra en Dios y menosprecia los placeres del mundo, y porque no tiene conciencia de haber cometido pecado mortal. Y en este sentido se puede interpretar aquello de Apoc 2,17: *Al que venciere le daré del maná escondido que nadie conoce sino el que lo recibe.* Quien lo recibe, en efecto, lo reconoce, porque experimenta una dulcedumbre de la que nada sabe quien no lo recibe. Sin embargo, este conocimiento es imperfecto. Por eso dice el Apóstol en 1 Cor 4,4: *De nada me arguye la conciencia, mas no por esto me creo justificado.* Porque, según se dice en Sal 18,13: *¿Quién conoce sus faltas? Límpiame, Señor, de las que se me ocultan.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que está por su propia esencia en el alma es objeto de conocimiento experimental; pero sólo en la medida en que a través de los actos se experimentan los principios intrínsecos de los mismos, como percibimos la voluntad en el acto de querer y la vida en las operaciones vitales.

2. *A la segunda hay que decir:* El tener certeza de nuestros conocimientos científicos pertenece a la naturaleza misma de la ciencia; e igualmente, el tener certeza de las verdades que conocemos por fe pertenece a la esencia misma de la fe. Y esto es así porque la certeza pertenece a la perfección del entendimiento, en el que estos dones se encuentran. Por eso el que posee la ciencia o la fe tiene la seguridad de poseerlas. Pero no sucede lo mismo con la gracia y la caridad y otros dones semejantes, que pertenecen a la perfección de las facultades apetitivas.

3. *A la tercera hay que decir:* El pecado tiene por objeto el bien transitorio, que nos es conocido. Pero el objeto o fin de la gracia nos es desconocido a causa de la inmensidad de su luz, según aquello de 1 Tim 6,16: *Habita una luz inaccesible.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El Apóstol habla en el texto aducido de los dones de la gloria, que se nos dan en esperanza, y que conocemos con toda certeza por la fe, aunque no sepamos con certeza si poseemos la gracia que nos permite merecerlos. O bien se refiere al conocimiento privilegiado que se tiene por una revelación, y por eso añade (v.10): *Dios nos lo reveló por el Espíritu Santo.*

5. *A la quinta hay que decir:* Esas palabras dirigidas a Abraham pueden referirse a un conocimiento experimental consiguiente a la obra que acababa de realizar, puesto que en ella pudo experimentar que tenía temor de Dios. O bien pueden atribuirse a una revelación.

CUESTIÓN 113

De los efectos de la gracia. Y en primer lugar de la justificación del pecador

Corresponde ahora tratar de los efectos de la gracia (cf. q.109 introd.); y, en primer lugar, de la justificación del pecador, que es efecto de la gracia operante, y luego, del mérito, que es efecto de la gracia cooperante (q.114).

Acerca del primer punto nos preguntamos:

1. ¿Qué es la justificación del pecador?—2. ¿Requiere la infusión de la gracia?—3. ¿Exige el concurso del libre albedrío?—4. ¿Requiere un acto de fe?—5. ¿Exige un movimiento del libre albedrío en contra del pecado?—6. ¿Hay que añadir a todas estas condiciones la remisión del pecado?—7. ¿La justificación del pecador se produce en el tiempo o bien instantáneamente?—8. ¿Cuál es el orden natural de los requisitos que concurren a la justificación?—9. ¿La justificación del pecador es la obra más grande de Dios?—10. ¿La justificación del pecador es un milagro?

ARTÍCULO 1

¿La justificación del pecador consiste en la remisión de los pecados?

Infra a.6 ad 1; *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.1 q.ª1; *De verit.* q.28 a.1.

Objeciones por las que no parece que la justificación del pecador consista en la remisión de los pecados.

1. El pecado no se opone solamente a la justicia, sino a todas las virtudes, como consta por lo ya dicho (q.71 a.1). Pero «justificación» quiere decir movimiento hacia la justicia. Así pues, como todo movimiento se realiza entre términos contrarios, no toda remisión de los pecados es justificación.

2. Las cosas se denominan por lo más importante de cada una, según se dice en I *De anima*[1]. Mas la remisión de los pecados se produce principalmente por la fe, según aquello de Act 15,9: *La fe purifica su corazón,* y por la caridad, de acuerdo con lo de Prov 10,12: *La caridad cubre todos los delitos.* Luego la remisión de los pecados debería denominarse por la fe o la caridad más bien que por la justicia.

3. Remisión de los pecados parece significar lo mismo que vocación o llamamiento, pues se llama a quien está distante, y lo que nos aleja de Dios es el pecado. Pero la vocación precede a la justificación, según aquello de Rom 8,30: *A los que llamó los justificó.* Luego la justificación no consiste en la remisión de los pecados.

En cambio está lo que, comentando las palabras de Rom 8,30: *A los que llamó los justificó,* dice la *Glosa*[2]: *mediante la remisión de los pecados.* Luego justificación y remisión de los pecados son lo mismo.

Solución. *Hay que decir:* La justificación, en el sentido pasivo del término, implica un movimiento hacia la justicia, como la calefacción hacia el calor. Pero la justicia encierra en su definición la idea de rectitud en el orden, y puede ser entendida de dos maneras. Ante todo, como la recta ordenación del acto humano en sí mismo. Y en este sentido la justicia es una virtud especial, ya se trate de la justicia privada, que ordena rectamente los actos de un individuo en relación a otro individuo; ya se trate de la justicia legal, que ordena rectamente los actos del hombre con respecto al bien común de la sociedad, según se expone en V *Ethic.*[3]

1. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 416b23): S. TH., lect.9. 2. *Glossa interl.* (VI 20r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1450. 3. ARISTÓTELES, c.1 n.12 (BK 1129b13); c.2 n.1 (BK 1130a14): S. TH., lect.2.3.

En segundo lugar, se puede entender la justicia como la recta ordenación de las disposiciones interiores del hombre, en el sentido de que la parte superior del hombre se somete a Dios y las facultades inferiores obedecen a la más alta de ellas, que es la razón. El mismo Filósofo en V *Ethic.*[4] llama a esta disposición justicia «en sentido metafórico».

Mas esta justicia puede ser adquirida por el hombre de dos maneras. La una, por simple generación, es decir, por un movimiento que va de la privación a la forma. Y de este modo la justificación puede darse incluso en quien no tiene pecado, si recibe tal justicia de Dios, y así es como recibió Adán la justicia original. La otra, por un movimiento entre términos contrarios. Y en este sentido la justificación entraña cierta transformación en la que se pasa del estado de injusticia al estado de la justicia indicada. Y tal es el sentido en que aquí hablamos de la justificación del pecador, de acuerdo con aquello del Apóstol en Rom 4,5: *El hombre que no hace obras, sino que cree en aquel que justifica al impío,* etc. Y puesto que el movimiento se denomina más bien por el término final que por el punto de partida, esta transformación por la que el hombre abandona el estado de injusticia mediante la remisión de los pecados, recibe su nombre del término al que conduce y se la llama justificación del pecador [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo pecado, por el hecho de que entraña el desorden de la insumisión del alma a Dios, puede considerarse como una injusticia contraria a la justicia de que venimos hablando, según aquello de Jn 3,4: *Todo el que comete pecado comete también injusticia, y el pecado es injusticia.* De aquí que la remisión de cualquier pecado recibe el nombre de justificación.

2. *A la segunda hay que decir:* La fe y la caridad implican una orientación especial de la mente humana a Dios según la inteligencia o según el afecto. Mas la justicia expresa de manera general la rectitud del orden en todos sus aspectos. Por eso la transformación de que hablamos recibe su nombre de la justicia más bien que de la fe o de la caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* La vocación hace referencia al auxilio por el que Dios mueve interiormente el alma y la estimula para que abandone el pecado. Pero esta moción no es la remisión misma del pecado, sino su causa.

ARTÍCULO 2

La remisión de la culpa, en la que consiste la justificación del pecador, ¿requiere la infusión de la gracia?

In Sent. 4 d.17 q.1 a.3 q.[a]1; *De verit.* q.28 a.2; *In Eph.* 5 lect.5.

Objeciones por las que parece que la remisión de la culpa o justificación del pecador no requiere la infusión de la gracia.

1. Siempre que no se trate de una contrariedad inmediata, se puede salir de un contrario sin incidir en el otro. Mas la contrariedad que hay entre el estado de culpa y el estado de gracia no es inmediata, puesto que admite el término medio de la inocencia sin gracia ni culpa. Luego puede darse remisión de la culpa sin recepción de la gracia.

2. La remisión de la culpa consiste simplemente en que Dios no nos imputa nuestro pecado, según las palabras de Sal 31,2: *Dichoso el hombre a quien Dios no imputa su pecado.* Pero la infusión de la gracia, como ya vimos (q.110 a.1), induce además algo positivo en el alma. Luego la infusión de la gracia no se requiere para la remisión de la culpa.

4. ARISTÓTELES, c.11 n.9 (BK 1138b5): S. TH., lect.17.

a Santo Tomás aplica aquí su tan querida doctrina del movimiento. La justificación es un movimiento hacia la justicia. La justicia puede ser exterior, la que mira a los otros hombres, o interior, la que mira hacia Dios. La interior puede ser también doble: de simple generación, cuando no hay pecado, como en el caso hipotético de Adán, antes de pecar, si no hubiera sido creado ya con la justificación; de movimiento de un contrario a otro, como en el caso de todos los hombres, que nacen en pecado, y caminan hacia la gracia. En este último sentido es en el que se toma aquí la justificación: el movimiento desde el pecado hacia la gracia. Santo Tomás exige la eliminación del pecado para que se produzca la justificación: el pecado es el desorden; al ordenarse el hombre por la gracia, desaparece dicho desorden.

3. Ningún sujeto puede estar a la vez sometido a la acción de dos contrarios. Ahora bien, hay pecados contrarios, como la prodigalidad y la avaricia. Luego el pródigo no puede ser a la vez avaro, aunque puede incurrir en uno y otro vicio sucesivamente. Mas en este caso, al pecar por prodigalidad se libera del pecado de avaricia. De donde resulta que algún pecado puede remitirse sin la gracia.

En cambio está lo que se dice en Rom 3,24: *Fueron justificados gratuitamente por su gracia.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre que peca ofende a Dios, como ya vimos (q.71 a.6; q.87 a.3). Mas para que una ofensa se perdone es necesario que el ánimo del ofendido se apacigüe con respecto al culpable. Y así decimos que nuestros pecados son perdonados cuando Dios se apacigua hacia nosotros. Pues bien, esta paz consiste en el amor que Dios nos tiene. Y este amor, en cuanto acto divino, es eterno e inmutable; pero en cuanto al efecto que produce en nosotros es susceptible de interrupción, puesto que a veces lo perdemos y luego lo recobramos de nuevo. Ahora bien, el efecto que el amor divino produce en nosotros, y que el pecado destruye, es la gracia, que nos hace dignos de la vida eterna, cuyas puertas nos cierra el pecado mortal. En consecuencia, es imposible entender la remisión de la culpa sin la infusión de la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se requiere algo más para perdonar a quien nos ofendió que para el simple no odiar a quien no nos hizo agravio alguno. Puede suceder entre nosotros que no amemos ni odiemos a alguien; pero, si alguien nos ofende y no obstante le perdonamos, esto entraña ciertamente una especial benevolencia. Pues bien, la benevolencia de Dios para con el hombre decimos que se recupera mediante el don de la gracia. Por eso, aunque antes de la caída hubiera podido encontrarse el hombre sin gracia y sin culpa, sin embargo, después del pecado no puede verse libre de culpa a no ser que tenga la gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* Puesto que el amor de Dios no consiste solamente en un acto de la voluntad divina, sino que produce además un efecto de gracia, según ya vimos (q.110 a.1), también el hecho de que Dios no impute el pecado al hombre produce en éste un efecto especial. Porque si Dios no imputa a alguien su pecado, esto se debe al amor que le tiene[b].

3. *A la tercera hay que decir:* En su obra *De nuptiis et concup.*[5] escribe San Agustín: *Si el no tener pecado consistiera simplemente en dejar de pecar, bastaría la advertencia de la Escritura que dice: Hijo, pecaste; no lo hagas más. Pero no basta esto, puesto que se añade: Ruega por lo que has hecho para que se te perdone.* El pecado, en efecto, es transitorio como acto; pero permanece como reato, según ya dijimos (q.87 a.6). Por eso, cuando uno pasa del pecado de un vicio al pecado del vicio contrario, abandona sin duda el pecado anterior, pero no su reato; y así tendrá a la vez el reato de ambos pecados. Porque el reato se debe a que el pecado nos aleja de Dios, y bajo este aspecto no hay contrariedad entre los pecados.

ARTÍCULO 3

¿La justificación del pecador requiere un acto de libre albedrío?

In Sent. 2 d.27 a.2 ad 7; 4 d.17 q.1 a.3 q.ª2; *De verit.* q.28 a.3.4; *In Eph.* 5 lect.5; *In Io.* 4 lect.2.

Objeciones por las que parece que la justificación del pecador no requiere el ejercicio del libre albedrío.

1. Es un hecho que los niños son justificados por el bautismo sin el ejercicio del libre albedrío. Y esto sucede

5. L.1 c.26: ML 44,430.

---

b Por encima de la metafísica del movimiento está la metafísica del amor divino. El Santo subraya lo que enseñara antes: la gracia es un efecto del amor de Dios en el hombre; el pecado significa su destrucción. Para que ese amor de Dios con su efecto correspondiente vuelva, es necesario que desaparezca el pecado. Lo que había dicho, al hablar de la esencia de la gracia, lo vuelve a repetir ahora, al tratar de la esencia de la justificación: no consiste ésta en la mera no imputación del pecado; se trata de una verdadera remisión, que lleva consigo el efecto del amor de Dios en el alma, la gracia.

también a veces con los adultos, pues cuenta San Agustín en IV *Confess.*[6] que un amigo suyo, invadido por la fiebre, *permaneció mucho tiempo privado de conocimiento, bañado en un sudor mortal. Desesperando por su vida, se le bautizó sin que tuviera conciencia de ello, y se restableció,* lo que se atribuyó a la justificación de la gracia. Ahora bien, Dios no ha vinculado su poder a los sacramentos. Luego también puede justificar al hombre sin los sacramentos y sin el concurso del libre albedrío.

2. Mientras duerme, el hombre carece del uso de la razón necesario para el ejercicio del libre albedrío. Sin embargo, Salomón obtuvo de Dios mientras dormía el don de la sabiduría, según consta por 1 Re 3,5s y 2 Par 1,7s. Luego también y de manera semejante concede Dios a veces el don de la gracia justificante sin el concurso del libre albedrío.

3. Una misma es la causa que produce la gracia y la que la conserva, pues, al decir de San Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[7], *el hombre debe convertirse a Dios de tal manera que siempre esté recibiendo su justicia.* Pero la gracia se conserva en el hombre sin el ejercicio del libre albedrío. Luego también se le infunde inicialmente sin este concurso.

En cambio está lo que se dice en Jn 6,45: *Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza viene a mí.* Pero no se recibe esta doctrina sin colaboración del libre albedrío, puesto que recibirla es aceptar la enseñanza del Maestro. Luego nadie viene a Dios por la gracia santificante sin el ejercicio del propio libre albedrío.

Solución. *Hay que decir:* La justificación del pecador es producida por Dios, que impulsa al hombre al estado de justicia, pues *Él es quien justifica al impío,* según se dice en Rom 4,5. Pero Dios mueve todas las cosas según la condición propia de cada una de ellas; por ejemplo, en las cosas naturales, mueve de distinta manera los cuerpos pesados y los ligeros, en razón de su distinta naturaleza. Luego también cuando mueve al hombre hacia la justicia lo hace de acuerdo con la condición propia de la naturaleza humana. Mas lo propio de la naturaleza humana es estar dotada de libre albedrío. Por consiguiente, cuando se trata de un individuo que se encuentra en uso de su voluntad, el impulso que Dios le comunica para conducirlo a la justicia no se produce sin el ejercicio del libre albedrío humano, sino que de tal manera infunde el don de la gracia justificante, que mueve a la vez el albedrío del hombre para que acepte la gracia, siempre que se trate de un sujeto susceptible de esta moción[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los niños no poseen el ejercicio del libre albedrío y, en consecuencia, Dios los mueve a la justicia informando simplemente su alma. Pero esto no ocurre sino por medio del sacramento. Pues, así como el pecado original, del que son justificados, no les sobrevino por voluntad propia, sino por la generación carnal, así también se les transmite la gracia de Cristo mediante la regeneración espiritual. Y esto vale asimismo para los dementes y los disminuidos psíquicos que nunca disfrutaron del uso de la razón. Pero el que durante un tiempo tiene el uso del libre albedrío y luego lo pierde por enfermedad o por el sueño, no recibe la gracia justificante por el hecho de que se le administre exte-

6. C.4: ML 32,696. 7. C.12: ML 34,382.

c La necesidad del movimiento del libre albedrío es afirmada por Santo Tomás en las distintas obras, y siempre aduce nuevos argumentos. En el *Comentario a las Sentencias* razona diciendo que la gracia tiene que excluir la violencia, y para esto es necesario contar con el libre albedrío *(In Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 q.ª2; ed. Moos, IV [París 1947] p.840). En la *Cuest. disp. sobre la verdad* implora, entre otros motivos, la semejanza de la forma de actuar Dios en las cosas naturales y en las sobrenaturales; si en las virtudes adquiridas es necesaria la libertad, también lo es en las infusas *(Opera omnia* XXII vol.III [Roma 1976] p.828b).

En el *Com. al evangelio de San Juan* advierte que es necesario el libre albedrío para la justificación, porque, para conseguir ésta, se precisa detestar el pecado y desear la gracia, y esto requiere la libertad (S. TOMÁS, *Super Evang. S. Ioannis...* [Turín-Roma 1952] p.110b-111a). En la *Suma de teología* arguye diciendo que Dios mueve las cosas según su naturaleza: a los seres no libres los mueve mediante leyes fijas; a los hombres, mediante su libertad. Al mismo tiempo que infunde la gracia justificante, mueve el libre albedrío para aceptarla (1-2 q.113 a.3c).

riormente el bautismo u otro sacramento a no ser que tuviera previamente la intención de recibirlo, y esto ya supone el uso del libre albedrío. Y es así como fue regenerado el joven de que habla San Agustín, que aceptó el bautismo tanto antes como después.

2. *A la segunda hay que decir:* Tampoco Salomón mereció ni recibió la sabiduría durante el sueño; sino que se le comunicó en sueños que Dios le concedería la sabiduría porque antes la había deseado. Y así se dice de él en Sab 7,7: *La deseé, y se me dio la inteligencia.* O bien, se puede decir que este sueño no fue natural, sino un sueño profético, como aquel del que se dice en Núm 12,6: *Si hay entre vosotros algún profeta del Señor, le hablaré en sueños o en visiones.* Y en este caso persiste el uso del libre albedrío.

Sin embargo, no es lo mismo a este respecto el don de sabiduría que el don de la gracia santificante. Porque el fin principal de la gracia es ordenar el hombre al bien, que es objeto de la voluntad y demanda, por tanto, un movimiento de la voluntad o del libre albedrío. La sabiduría, en cambio, es una perfección propia de la inteligencia, y como ésta precede a la voluntad, puede ser iluminada con el don de sabiduría sin que se produzca un movimiento completo del libre albedrío. Y de hecho encontramos que algunos recibieron revelaciones durante el sueño, tal como se lee en Job 33,15: *Cuando cae el sopor sobre los hombres y están durmiendo en su lecho, entonces abre sus oídos e, instruyéndolos, les comunica lo que deben saber.*

3. *A la tercera hay que decir:* La infusión de la gracia justificante comporta cierta transformación del alma, y por eso, para que ésta sea movida de acuerdo con su naturaleza, se requiere un impulso que brote de ella misma. En cambio, la conservación de la gracia no entraña transformación, y no requiere, por tanto, un movimiento procedente del alma; basta que continúe el impulso divino.

ARTÍCULO 4

¿Para la justificación del impío se requiere un movimiento de fe?

In Sent. 4 d.17 q.1 a.3 q.ª3; *De verit.* q.28 a.4; *In Eph. 2* lect.3.

Objeciones por las que parece que la justificación del pecador no requiere un movimiento de fe.

1. Si el hombre es justificado por la fe, también lo es por otras virtudes. Se justifica por el temor, del que se dice en Eclo 1,27: *El temor del Señor aleja el pecado, y quien no tiene temor no podrá alcanzar la justificación.* También por la caridad, según aquello de Lc 7,47: *Se le han perdonado muchos pecados porque amó mucho.* Se justifica asimismo por la humildad, conforme a las palabras de Sant 4,6: *Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes.* Finalmente, por la misericordia, según se dice en Prov 15,27: *Por la misericordia y la fe se borran los pecados.* Luego el ejercicio de la fe no es más necesario para la justificación que el de estas otras virtudes.

2. Si el ejercicio de la fe se requiere para la justificación se debe a que por la fe el hombre conoce a Dios. Pero a Dios también se le puede conocer de otras maneras, como por la ciencia natural o por el don de sabiduría. Luego no se requiere un acto de fe para la justificación.

3. La fe consta de diversos artículos, y si la justificación del pecador requiere un acto de fe parece que en el momento de ser justificado el hombre habría de tenerlos todos ellos en su mente. Pero esto no parece factible, pues semejante conocimiento llevaría mucho tiempo. Luego parece que el acto de fe no se requiere para la justificación.

En cambio está lo que se dice en Rom 5,1: *justificados por la fe, estamos en paz con Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.3), el ejercicio del libre albedrío es necesario para la justificación del pecador por el hecho de que en ella la mente humana es movida por Dios. Pero Dios mueve el alma del hombre atrayéndola a Sí; según reza otra versión de Sal 84,7: *Convirtiéndonos a ti, ¡oh Dios!, nos darás la vida.* Por consiguiente, para la justificación del pecador se requiere de parte de la mente humana un movimiento de conversión a Dios. Mas la primera conversión a Dios es obra de la fe, según aquello de Heb 11,6: *Quien se acerca a Dios debe creer que existe.* Luego el acto de fe es indispensable para la justificación del pecador.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El acto de fe no es

perfecto si no va informado por la caridad, y por eso en la justificación del pecador, junto con el movimiento de fe, hay también un movimiento de caridad. Pero el libre albedrío se mueve hacia Dios para someterse a Él, por lo que concurren también un acto de temor filial y un acto de humildad. Puede suceder, en efecto, que el mismo acto del libre albedrío sea obra de diversas virtudes subordinadas entre sí por el imperio de unas sobre otras o en la medida en que un acto puede ordenarse a la vez a diversos fines. A su vez, la misericordia se opone al pecado, ya sea a título de satisfacción, en cuyo caso sigue a la justificación; ya sea preparando para ella, puesto que *los misericordiosos alcanzarán misericordia;* ya sea, en fin, concurriendo a la justificación junto con las virtudes sobredichas, merced a que la misericordia va incluida en el amor del prójimo[d].

2. *A la segunda hay que decir:* Por el conocimiento natural el hombre no se vuelve a Dios como objeto de la bienaventuranza y causa de la justificación; por eso este conocimiento no basta para ser justificado. En cuanto al don de sabiduría presupone el conocimiento de fe, como se expuso en su lugar (q.32 a.2; a.4 ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* Según enseña el Apóstol en Rom 4,5, *al que cree en aquel que justifica al impío su fe le es computada como justicia, según el decreto de la gracia de Dios.* De donde se infiere que para la justificación del pecador se exige como acto de fe el creer que Dios justifica a los hombres por el misterio de Cristo.

ARTÍCULO 5

¿La justificación del impío requiere un acto del libre albedrío en contra del pecado?

3 q.86 a.2; *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 q.ª4; *De verit.* q.28 a.5; *Cont. Gentes* 3,158.

Objeciones por las que parece que la justificación del pecador no requiere un acto del libre albedrío en contra del pecado.

1. La caridad por sí sola basta para borrar el pecado, según aquello de Prov 4,5: *La caridad cubre todos los pecados.* Pero el objeto de la caridad no es el pecado. Luego no se requiere para la justificación del pecador un movimiento del libre albedrío en contra del pecado.

2. El que quiere adelantar no debe volver la vista atrás, según aquello del Apóstol en Flp 3,13ss: *Olvidando lo que queda atrás y lanzándome a lo que está delante, corro hacia la meta para alcanzar el premio al que Dios llama desde arriba.* Mas el que tiende a la justicia deja atrás los pecados pasados. Luego debe olvidarlos y no ocuparse más de ellos con su libre albedrío.

3. En la justificación del impío no cabe que le sea perdonado un pecado y otros no, pues *es impío esperar de Dios un perdón a medias.* Por eso, si la justificación exigiese un movimiento del libre albedrío contra sus pecados, habría que recordarlos todos, lo cual no parece admisible, porque este recuento llevaría demasiado tiempo y, además, quedarían sin perdonar los pecados olvidados. Luego para la justificación no se requie-

d Otro elemento necesario en la justificación es la fe. En este punto, la manera de argumentar es la misma en los lugares paralelos del Doctor Angélico. Para la justificación es necesario el movimiento de la mente hacia Dios; el entendimiento, que es primero que la voluntad, se mueve en este orden sobrenatural por la fe. El acto de fe unido a la justificación nos da a conocer a Dios como objeto de la bienaventuranza y como causa de la justificación misma.

El movimiento de la fe, que interviene en la justificación, es un movimiento perfecto, pues coincide con la misma infusión de la gracia santificante. Por eso no es un acto independiente de la caridad, sino que es infundido al mismo tiempo que ella con la gracia. Santo Tomás enumera todavía otros actos que se dan en el momento de la justificación, como el de temor y el de humildad. Se da finalmente un acto de misericordia, que encierra un doble aspecto: amor al prójimo, por una parte, y detestación o movimiento de aversión con respecto al pecado, por otra; ambas cosas las consigna en la respuesta a la objeción primera de este artículo, pero al segundo aspecto dedica incluso el artículo siguiente.

re un movimiento del libre albedrío contra el pecado.

En cambio está lo que se lee en Sal 31,5: *Dije: confesaré al Señor mi pecado; y Tú perdonaste mi iniquidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya expusimos (a.1), la justificación del pecador es un movimiento en que el alma humana es movida por Dios del estado de pecado al estado de justicia. Por ello, la mente humana, en el movimiento de su libre albedrío, debe comportarse respecto de estos dos estados opuestos como se comporta el móvil en el movimiento local respecto de los dos extremos entre los que se mueve. Ahora bien, en el movimiento local vemos que el móvil se aleja del punto de partida y se acerca al punto de llegada. Luego también el alma humana, en el proceso de su justificación, debe alejarse del pecado y aproximarse a la justicia mediante el movimiento de su libre albedrío. Pero alejamiento y aproximación, cuando se trata del libre albedrío, no son otra cosa que detestación y deseo. Así lo entiende San Agustín en su comentario a San Juan[8] al exponer las palabras «El mercenario, en cambio, huye»: *Nuestras afecciones son movimientos del ánimo: la alegría es una expansión del alma, y el temor, su huida; te acercas espiritualmente cuando deseas, te alejas cuando temes.* Síguese, pues, que en la justificación del pecador debe haber un doble movimiento del libre albedrío: uno que por el deseo tienda hacia la justicia de Dios, y otro por el que se deteste el pecado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Incumbe a la misma virtud perseguir uno de los contrarios y rehuir el otro. Por ello, dado que corresponde a la caridad amar a Dios, también le pertenece odiar los pecados, por los que el alma se separa de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Ciertamente no hay que volver con amor hacia el pasado, sino que en este sentido hay que olvidarlo para no aficionarse a él. Pero sí se lo debe recordar y considerar para detestarlo, pues es así como nos alejamos de él.

3. *A la tercera hay que decir:* En el tiempo que precede a la justificación el hombre debe detestar cada uno de los pecados que cometió y de los que tiene memoria. Este examen previo engendra en el alma un movimiento general de reprobación que engloba todos los pecados cometidos, y entre ellos también los olvidados; porque las disposiciones del pecador son entonces tales, que se arrepentiría también de los pecados olvidados si le viniesen a la memoria. Y este movimiento contribuye a la justificación.

8. Tr.46, super 10,12: ML 35,1732.

ARTÍCULO 6

¿La remisión de los pecados debe contarse entre los elementos requeridos para la justificación del pecador?

In Sent. 4 d.17 q.1 a.3 q.ª5.

Objeciones por las que parece que la remisión de los pecados no ha de contarse entre los elementos que se requieren para la justificación del pecador.

1. La sustancia de una cosa no se cuenta entre los requisitos de la misma; el hombre, por ejemplo, no se enumera al lado de su alma y su cuerpo. Mas la justificación del pecador consiste precisamente en la remisión de sus pecados, según ya vimos (a.1). Luego la remisión de los pecados no debe ser contada entre los requisitos de la justificación.

2. La infusión de la gracia y la remisión de los pecados son la misma cosa, como también lo son la difusión de la luz y la desaparición de las tinieblas. Pero un objeto no debe ser connumerado consigo mismo, pues la unidad se opone a la multiplicidad. Luego la remisión de la culpa no debe enumerarse junto con la infusión de la gracia.

3. La remisión de los pecados resulta, como el efecto de su causa, del movimiento del libre albedrío hacia Dios y en contra del pecado, pues son la fe y la caridad las que producen tal remisión. Pero el efecto no debe ser enumerado en línea con su causa, pues los elementos que se cuentan como miembros de una división han de ser naturalmente simultáneos. Luego la remisión de la culpa no debe contarse entre los requisitos de la justificación.

En cambio está que al enumerar los

requisitos de una cosa no se puede olvidar el fin, que es siempre lo más importante. Ahora bien, el fin de la justificación del impío es la remisión de los pecados, pues se dice en Is 27,9: *Este es todo el fruto: que sea quitado su pecado.* Luego la remisión de los pecados debe ser enumerada entre los elementos que se requieren para la justificación del pecador.

Solución. *Hay que decir:* Cuatro son los elementos que se enumeran[9] como necesarios para la justificación del pecador, a saber: la infusión de la gracia, el movimiento del libre albedrío hacia Dios por la fe, el movimiento del mismo libre albedrío contra el pecado y la remisión de la culpa. La razón es que, según dijimos (a.1), la justificación es un movimiento en el cual el alma es movida por Dios del estado de culpa al estado de justicia. Mas en cualquier movimiento en que un sujeto se mueve bajo un impulso exterior se requieren estos tres elementos: primero, el impulso del motor; segundo, el movimiento del sujeto móvil; tercero, la consumación del movimiento, es decir, la llegada al término. En nuestro caso, el impulso divino consiste en la infusión de la gracia; el movimiento del libre albedrío, que es doble, consiste en que se aleja del punto de partida y se aproxima al de llegada; la consumación, es decir, el acceso al término de este movimiento, se encuentra en la remisión de la culpa, pues con esto se consuma la justificación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Decimos que la justificación del impío es la remisión misma de los pecados, porque todo movimiento recibe la especie de su término. No obstante, para llegar a este término se requieren otros muchos elementos, como consta por lo ya dicho (sol. y a.2.3.4.5).

2. *A la segunda hay que decir:* La infusión de la gracia y la remisión de la culpa pueden ser consideradas de dos maneras. Primero, atendiendo a la sustancia misma del acto. Y así son una sola cosa, pues por el mismo acto Dios comunica la gracia y borra la culpa. En segundo lugar, atendiendo a su objeto. Y así, se distinguen por cuanto una cosa es la culpa que se borra y otra la gracia que se infunde. También en el orden natural la generación y la corrupción difieren entre sí, por más que la generación de una cosa es la corrupción de otra.

3. *A la tercera hay que decir:* No se trata aquí de la división de un género en sus especies, en cuyo caso los miembros de la división habrían de ser naturalmente simultáneos. Se trata de la diferencia que existe entre los varios elementos requeridos para que una cosa esté completa, y en una enumeración así un elemento puede ser anterior y otro posterior; porque entre los principios y entre las partes de una cosa unos pueden ser anteriores a otros.

ARTÍCULO 7

¿La justificación del pecador se realiza instantáneamente o de manera sucesiva?[e]

In Sent. 4 d.17 q.1 a.5 q.ª2.3; *De verit.* q.28 a.2 ad 10; a.9.

Objeciones por las que parece que la justificación del pecador no se realiza instantáneamente, sino de modo sucesivo.

1. La justificación del impío, como ya dijimos (a.3), implica un movimiento del libre albedrío. Ahora bien, el acto propio del libre albedrío es la elección,

9. Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *In Sent.,* l.4 dist.17 a.10.11: BO 29,673-679; SAN BUENAVENTURA, *In Sent.,* l.4 dist.1 p.1 a.1 q.1-4: QR, IV 418-424.

e En el *Com. a las Sent.* compara Santo Tomás la justificación al acto de la generación y corrupción, que se dan al mismo tiempo e instantáneamente *(In Sent. 4* d.17 c.1 a.5 q.ª2; ed. Moos, IV [París 1947] p.852). En la *Cuest. disp. sobre la verdad* repite esa analogía y añade la de la iluminación, que se opera al mismo tiempo que la disipación de la oscuridad *(Opera omnia* XXII vol.III [Roma 1976] p.844a-848b). En la *Suma de teología* se sirve de las dos citadas comparaciones y establece el siguiente raciocinio para demostrar la instantaneidad: la justificación no se podría hacer en un instante si el agente tuviera necesidad de tiempo para preparar al sujeto; ahora bien, el agente aquí es Dios, cuyo poder es infinito y no necesita tiempo para sus obras; luego el acto de la justificación puede ser efectuado por Dios de modo instantáneo.

que supone la previa deliberación del consejo, según se expuso arriba (q.15 a.3). Mas como, a su vez, la deliberación implica un proceso discursivo y, por tanto, sucesión temporal, parece que la justificación se realiza en forma sucesiva.

2. El movimiento del libre albedrío requiere un acto de consideración. Pero es imposible pensar en acto muchas cosas a la vez, según se expuso en la *Parte I* (q.85 a.4). Así, pues, dado que el movimiento del libre albedrío requerido para la justificación del pecador tiene diversos términos, que son Dios y el pecado, parece que la justificación no se puede realizar en un solo instante.

3. Las formas que admiten más y menos se reciben en el sujeto de manera sucesiva, como pasa con la blancura y la negrura. Pero la gracia, según ya vimos (q.112 a.4), admite más y menos. Luego no se recibe instantáneamente en el sujeto. Por tanto, como la justificación del pecador requiere la infusión de la gracia, parece que no puede realizarse de modo instantáneo.

4. El movimiento del libre albedrío que concurre a la justificación es meritorio y procede, por tanto, de la gracia, sin la cual no puede darse mérito alguno, como veremos luego (q.114 a.2). Pero hay primero que recibir la forma, antes de poder obrar en virtud de ella. Por tanto, en un primer momento se recibe la gracia, y luego el libre albedrío se mueve hacia Dios y contra el pecado. Luego la justificación no se produce toda de una vez.

5. Cuando es infundida la gracia en el alma tiene que haber un instante inicial en que la gracia ya está allí. Igualmente, al borrarse la culpa, tiene que haber un instante último en que el hombre todavía está sujeto a ella. Pero no puede ser éste el mismo instante, porque entonces dos contrarios se hallarían a la vez en el mismo sujeto. Tiene que haber, por tanto, dos instantes que se suceden, y entre ellos, según enseña Aristóteles en VI *Physic.*[10], ha de haber tiempo intermedio. Luego la justificación no se produce toda de una vez, sino sucesivamente.

En cambio está el hecho de que la justificación del pecador es producida por la gracia del Espíritu Santo justificador. Mas el Espíritu Santo adviene a la mente del hombre súbitamente, según aquello de Act 2,12: *Se produjo de repente un ruido procedente del cielo, como de un viento impetuoso que se levanta,* acerca de lo cual dice la *Glosa*[11]: *La gracia del Espíritu Santo no conoce las lentas tentativas.* Luego la justificación del pecador no es sucesiva, sino instantánea.

Solución. *Hay que decir:* La justificación del pecador, considerada en su origen, consiste toda ella en la infusión de la gracia, por la cual es movido el libre albedrío y es borrada la culpa. Mas la infusión de la gracia se produce instantáneamente y sin sucesión. Porque, si en algunos casos la forma no se imprime súbitamente en su sujeto, ello se debe a que este sujeto no presenta las disposiciones requeridas y el agente necesita tiempo para comunicárselas. Y así vemos que, en cuanto la materia queda dispuesta por la alteración precedente, recibe inmediatamente la forma sustancial, y que asimismo, en cuanto al cuerpo diáfano, que de suyo está siempre dispuesto, recibe la luz, queda súbitamente iluminado. Ahora bien, ya dijimos (q.112 a.2) que para infundir la gracia en el alma Dios no necesita otra disposición que la que él mismo produce. Y esta disposición requerida para la recepción de la gracia la produce unas veces súbitamente y otras poco a poco y de modo sucesivo, como también se dijo anteriormente (ib., ad 2). Porque si el agente natural no logra disponer la materia al instante, ello se debe a que existe alguna desproporción entre la resistencia que ofrece la materia y la virtud del agente; y así vemos que cuanto más fuerte es la virtud del agente tanto más pronto queda la materia dispuesta. Y como la virtud divina es infinita, puede disponer instantáneamente cualquier materia creada para recibir la forma, y más aún el libre albedrío del hombre, que por su misma naturaleza está capacitado para moverse de manera instantánea. Concluimos, pues, que la justificación del impío es producida por Dios instantáneamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El movimiento del

10. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 231b6): S. TH., lect.1. 11. *Glossa interl.* (VI 166v).

libre albedrío que concurre a la justificación consiste en un asentimiento para detestar el pecado y para volverse a Dios, y este asentimiento se produce instantáneamente. A veces, sin embargo, existe una deliberación previa; pero ésta no pertenece a la sustancia de la justificación, sino que conduce a ella, como el movimiento local conduce a la iluminación y la alteración lleva a la generación.

2. *A la segunda hay que decir:* Como ya expusimos en la *Parte I* (q.28 a.2; q.58 a.2), no es imposible entender en acto dos cosas a la vez en cuanto de alguna manera se reducen a una sola; y así entendemos a la vez el sujeto y el predicado en cuanto concurren a formar una sola afirmación. De esta manera puede también el libre albedrío moverse hacia dos términos a la vez en cuanto uno de ellos se ordena al otro. Ahora bien, el movimiento del libre albedrío contra el pecado se ordena al movimiento del libre albedrío hacia Dios; pues, si el hombre detesta el pecado, es porque es contrario a Dios, con quien trata de unirse. De este modo, en la justificación el libre albedrío rechaza el pecado y se vuelve hacia Dios al mismo tiempo, al igual que el móvil se acerca a un lugar a la vez que se aleja de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Si una forma no se recibe súbitamente en la materia no es porque admita el más y el menos; pues de lo contrario la luz no se recibiría de manera instantánea en el aire, que es susceptible de una iluminación mayor y menor. La razón hay que buscarla, como dijimos (sol.), en las disposiciones de la materia o del sujeto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Una cosa empieza a obrar en virtud de su forma desde el mismo instante en que la recibe; como sucede con el fuego, que nada más ser producido emprende el movimiento ascendente, y si este movimiento fuera instantáneo, en el mismo instante alcanzaría la altura. Ahora bien, el acto de querer, que es el movimiento del libre albedrío, no es sucesivo, sino instantáneo. Luego la justificación del pecador no puede ser sucesiva.

5. *A la quinta hay que decir:* La sucesión de dos estados opuestos en el mismo sujeto no puede ser considerada de la misma manera cuando se trata de una realidad sometida al tiempo y de una realidad que está por encima del tiempo. Porque en las cosas temporáneas no se puede hablar de un instante último en que la forma anterior permanece aún en el sujeto; hay solamente un tiempo que acaba y un instante primero en que la forma siguiente está ya en la materia o sujeto. La razón es que en el curso del tiempo no puede designarse un instante que sea precedido inmediatamente de otro instante, pues los instantes no son contiguos en el tiempo, como tampoco los puntos en la línea, según se muestra en VI *Physic.*[12] El tiempo acaba en un instante. Por eso, durante todo el tiempo en que un sujeto se mueve hacia una forma se encuentra bajo la forma anterior, y en el último instante de ese tiempo, que es justamente el primer instante del tiempo siguiente, posee ya la forma a la que tendía como a su término.

Pero en las cosas que están por encima del tiempo sucede de otro modo. Si hay en ellas, como, por ejemplo, en los ángeles, alguna sucesión de afectos o de concepciones intelectuales, esta sucesión no se mide por el tiempo continuo, sino por el tiempo discreto, como tampoco son continuas tales cosas, según se vio en la *Parte I* (q.53 a.3). En este caso, pues, puede designarse un instante último en que el estado anterior existía, y un instante primero en que el estado siguiente ya existe. Y esto sin que quepa hablar de un tiempo intermedio, porque no se da aquí la continuidad temporal que lo exigiría.

Ahora bien, el alma humana, sujeto de la justificación, de suyo, está sin duda por encima del tiempo, mas por accidente se encuentra sometida al tiempo, ya que en sus operaciones intelectivas depende del espacio y del tiempo inherentes a las especies sensibles en las que considera las especies inteligibles, según se expuso en la *Parte I* (q.84 a,7). Teniendo esto en cuenta, debemos juzgar de sus cambios según las reglas de los movimientos sometidos al tiempo. Y así debemos decir que no hay un último instante, sino un tiempo último, en que el alma subyace a la culpa; pero sí hay un instante primero en que ya está la

12. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 231b6): S. TH., lect.1.

gracia donde durante todo el tiempo precedente estaba la culpa.

ARTÍCULO 8

¿Es la infusión de la gracia, según el orden de naturaleza, el primero de los elementos requeridos para la justificación del pecador?[f]

In Sent. 4 d.17 q.1 a.4; *De verit.* q.28 a.7.8.

Objeciones por las que parece que la infusión de la gracia no es, según un orden de naturaleza, el primero de los elementos requeridos para la justificación del pecador.

1. Antes de acceder al bien hay que comenzar por alejarse del mal, según aquello de Sal 36,27: *Apártate del mal y haz el bien.* Pero la remisión de la culpa corresponde al alejamiento del mal, y la infusión de la gracia al acceso al bien. Luego, según el orden de naturaleza, la remisión de la culpa es anterior a la infusión de la gracia.

2. La disposición para una forma precede naturalmente a esta forma. Pero el movimiento del libre albedrío es una disposición para recibir la gracia. Luego precede naturalmente a la infusión de la misma.

3. El pecado impide al alma tender libremente a Dios. Mas remover el obstáculo que se opone al movimiento es anterior al movimiento mismo. Luego la remisión de la culpa y el movimiento del libre albedrío contra el pecado son naturalmente anteriores al movimiento del libre albedrío hacia Dios y a la infusión de la gracia.

En cambio está el hecho de que la causa es naturalmente anterior al efecto. Mas la infusión de la gracia, según ya dijimos (a.7), es causa de todos los demás requisitos de la justificación. Luego es naturalmente anterior.

Solución. *Hay que decir:* Los cuatro elementos que, según dijimos (cf. obj.3; a.6), se requieren para la justificación del pecador, se producen simultáneamente en cuanto al tiempo, puesto que la justificación no se alcanza por etapas sucesivas, según queda dicho (a.7). Pero en cuanto al orden de naturaleza son unos anteriores a otros. Y el primero en este orden es la infusión de la gracia; el segundo, el movimiento del libre albedrío hacia Dios; el tercero, el movimiento del libre albedrío contra el pecado; el cuarto, la remisión de la culpa.

Y la razón es que, en cualquier movimiento, lo primero por naturaleza es el impulso del motor; lo segundo, la disposición de la materia o el movimiento del móvil mismo; lo último, el fin o término del movimiento al cual tiende la acción del motor. Ahora bien, la moción misma de Dios considerado como motor se identifica, según ya vimos (a.6), con la infusión de la gracia; el movimiento o disposición del móvil es el doble movimiento del libre albedrío, y el término o fin del movimiento es la remisión de la culpa, como también se ha dicho (a. 1.6). Por tanto, lo primero según el orden de naturaleza en la justificación es la infusión de la gracia; lo segundo, el movimiento del libre albedrío hacia Dios; lo tercero, el movimiento del libre albedrío

f Como los teólogos de los siglos XII y XIII, venía distinguiendo diversos elementos que intervienen en la justificación. Era necesario establecer un orden, si no de tiempo, porque todo se realiza en un instante, sí de naturaleza. El primero en establecer científicamente ese orden fue Pedro de Poitiers († 1205). Según él, cuatro son los elementos de la justificación y éste es su orden de naturaleza: infusión de la gracia, movimiento del libre albedrío, la contrición y la remisión de la culpa (P. PICTAVIENSE, *Sententiarum...* III c.2: ML 211,1044-1048). Este orden es mantenido por los teólogos hasta llegar Santo Tomás.

El Doctor Angélico, en el *Com. a las Sent.,* recoge estos materiales y cambia algo su orden: infusión de la gracia, remisión de la culpa, movimiento del libre albedrío hacia Dios y movimiento del libre albedrío contra el pecado *(In Sent.* 4 d.17 q.1 a.3 q.ª5; ed. Moos, IV [París 1947] p.843). Algo más adelante advertirá que, atendiendo a la causa material, es primero la remisión de los pecados, pero, mirando a las otras tres causas (formal, eficiente y final), lo primero de todo es la infusión de la gracia (ibid., a.4 q.ª1: ibid., p.845s). Este mismo orden de naturaleza o de causalidades mantiene en la *Cuest. disp. sobre la verdad (Opera omnia* XXII vol.III [Roma 1976] p.838a-841a).

En la *Suma de teología* sigue manteniendo el orden de naturaleza establecido en el *Com. a las Sent.,* pero escogiendo otro medio de argumentación. En este comentario y en la *Cuest. disp. sobre la verdad* tomaba como base la doctrina hilemórfica de Aristóteles de la mutación sustancial; en la *Suma de teología,* en este artículo 8, prefiere razonar desde la teoría del movimiento.

contra el pecado (pues si el sujeto detesta el pecado es porque contraría a Dios y, por tanto, el movimiento del libre albedrío hacia Dios es, naturalmente, anterior al movimiento contra el pecado, ya que es su causa y razón de ser); lo cuarto y último es la remisión del pecado, a lo cual se ordena toda esta transmutación como a su fin, según ya dijimos (ib.).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El receso y el acceso en relación con dos términos contrarios pueden considerarse de dos maneras. La una, por parte del móvil, y bajo este aspecto, el alejamiento de un término precede naturalmente al acceso al otro, puesto que la forma que el sujeto móvil pierde está en él antes que la contraria que adquiere por el movimiento. La otra, por parte del agente, y bajo este aspecto sucede a la inversa. Pues el agente procede, mediante la forma que en él preexiste, a remover la forma contraria, como procede el sol con su luz a remover las tinieblas. Y así, por parte del sol, la difusión de la luz es anterior a la expulsión de las tinieblas, mientras que por parte del aire iluminado es anterior la expulsión de las tinieblas a la recepción de la luz. Esto en cuanto al orden de naturaleza, porque en cuanto al tiempo las dos cosas son simultáneas. Ahora bien, como la infusión de la gracia y la remisión de la culpa se consideran ante todo desde el punto de vista de Dios, autor de la justificación, de aquí que, según el orden de naturaleza, es antes la infusión de la gracia que la remisión de la culpa. Pero si se miran las cosas desde el lado del hombre justificado, sucede a la inversa; pues la eliminación de la culpa es naturalmente anterior a la consecución de la gracia justificante.

O bien se puede decir que los términos de la justificación son la culpa como punto de partida y la justicia como punto de llegada; la gracia, por su parte, es a la vez causa de la remisión de la culpa y de la consecución de la justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* La disposición del sujeto precede en orden de naturaleza a la recepción de la forma; sin embargo, sigue a la acción del agente, que es la causa de esta disposición. De aquí que el movimiento del libre albedrío precede, en orden de naturaleza, a la consecución de la gracia, pero es consiguiente a su infusión.

3. *A la tercera hay que decir:* Según enseña Aristóteles en II *Physic.*[13], en los movimientos del alma, los primeros son siempre los que se dirigen a los principios de la especulación o al fin de la acción; pero en los movimientos exteriores la remoción de los obstáculos es anterior a la consecución del fin. Y como el movimiento del libre albedrío es un movimiento del alma, se dirige antes, con prioridad de naturaleza, a Dios como a su fin que a remover el obstáculo del pecado.

ARTÍCULO 9

¿La justificación del pecador es la mayor obra de Dios?

3 q.43 a.4 ad 2; *In Sent.* 4 d.17 q.1 a.5 q.ª1 ad 1.2; d.46 q.2 a.1 q.ª3 ad 2; *In Io.* 14 lect.3.

Objeciones por las que no parece que la justificación del pecador sea la mayor obra de Dios.

1. La justificación del impío proporciona al hombre la gracia del viador. Mas la glorificación le procura la gracia de la gloria celeste, que es mayor. Luego la glorificación de los ángeles y de los hombres es obra más excelente que la justificación del pecador.

2. La justificación del pecador se ordena al bien particular del individuo. Pero el bien global del universo es superior al bien del individuo, según se muestra en I *Ethic.*[14] Luego la creación del cielo y de la tierra es una obra más importante que la justificación del pecador.

3. Mayor obra es hacer algo de la nada, sin ninguna cooperación, que hacer algo a partir de un sujeto y con su cooperación. Mas en la obra de creación lo que se produce es sacado de la nada y, por tanto, sin cooperación posible, mientras que en la justificación del impío Dios hace un justo de un pecador, y con cierta cooperación por parte del hombre, que, como ya vimos (a.3), concurre con un movimiento de su libre al-

13. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 200a19): S. TH., lect.15. 14. ARISTÓTELES, c.2 n.8 (BK 1094b10): S. TH., lect.2.

bedrío. Luego la justificación del pecador no es la obra más grande de Dios.

En cambio está lo que se lee en Sal 144,9: *Su misericordia está sobre todas sus obras.* Y en la colecta[15] decimos: *¡Oh Dios!, que muestras sobre todo tu omnipotencia perdonando y otorgando tu misericordia.* Y, a propósito de las palabras de Jn 14,12: *Hará obras aún mayores,* comenta San Agustín [16]: *Es más grande obra hacer un justo de un pecador que crear el cielo y la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* La grandeza de una obra puede ser determinada desde dos puntos de vista. En primer lugar, por el modo de obrar. Y en este sentido la obra más grande es la de la creación, en la que se hace algo de la nada. En segundo lugar, por la magnitud del resultado obtenido. Y bajo este aspecto, la justificación del impío, que tiene por término el bien eterno de la participación divina, es una obra más excelente que la creación del cielo y la tierra, cuyo término es el bien de la naturaleza mudable. De aquí que San Agustín[17], tras afirmar que *es más hacer un justo de un pecador que crear el cielo y la tierra,* añade: *Porque el cielo y la tierra pasarán; mas la salud y la justificación de los predestinados permanecerán para siempre.*

Además hay que tener en cuenta que una cosa puede llamarse grande de dos maneras. La una, según una cantidad absoluta. Y en este sentido el don de la gloria es mayor que el don de la gracia por la que se justifica el pecador. La otra, según una cantidad relativa, como cuando se dice que una montaña es pequeña y que un grano de mijo es grande. Y en este sentido el don de la gracia que justifica al impío es mayor que el don de la gloria que hace bienaventurado al justo, porque el don de la gracia supera los méritos del pecador, que sólo es digno de castigo, mucho más de lo que la gloria supera los méritos del justo, a quien su misma justicia hace ya acreedor a la gloria. Por eso San Agustín dice en el mismo lugar: *Juzgue quien pueda si es más crear ángeles justos o justificar a los impíos. Ciertamente, si ambas cosas suponen igual poder, la segunda requiere mayor misericordia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Con lo dicho queda resuelto el primer argumento.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien del universo es superior al bien particular del individuo si se trata del mismo género de bien. Pero el bien de la gracia de un solo individuo es superior al bien natural de todo el universo[g].

15. Domingo 10 después de Pentec.
16. *In Ioann.,* tr.72, super 14,12: ML 35,1823.
17. *In Ioann.,* tr.72, super 14,12: ML 35,1823.

g Esta última afirmación de Santo Tomás, de la que se ha abusado a veces, hay que entenderla de acuerdo con lo que ha dicho en la cuestión anterior, donde, tras aseverar que la gracia es una «forma accidental», prosigue: «La gracia tiene su existencia en el alma de *un modo menos perfecto* que el alma, subsistente por sí misma. Es más noble que el alma en cuanto expresión y participación de la bondad divina, pero no lo es en cuanto al *modo de ser*» (q.110 a.2 ad 2).

Con esto apela Santo Tomás a un punto capital de su metafísica existencial, según el cual las cosas creadas se dividen ante todo en dos grandes sectores de diferente nobleza o perfección, según el *modus essendi,* es decir, según el modo de tener el «esse»: la sustancia, que existe por sí misma, y el accidente, que sólo existe en y por la sustancia. De ahí resulta una subordinación del accidente a la sustancia, en razón de causalidad material, eficiente y final (1 q.77 a.6c ad 2; q.77 a.7; q.76 a.4). La gracia es, sin duda, un accidente especial, porque en razón de causa eficiente no depende de su sujeto, sino que sólo tiene su origen en Dios, y es en este sentido en el que trasciende toda la perfección del universo, como dice el texto comentado y como reitera Santo Tomás bajo otros aspectos (cf. q.112 a.1; q.114 a.2.5). Pero conserva las otras dos condiciones del accidente: tiene la existencia en y por el sujeto y se ordena al perfeccionamiento del sujeto, o es «propter completionem subiecti» (1 q.77 a.6). Y esto basta para que, en las categorías de Santo Tomás, la gracia deba ser considerada como *ens et bonum secundum quid,* mientras que el supuesto sustancial o la persona es *ens et bonum simpliciter* (cf. 3 q.15 a.11 ad 3). De este modo, lo sobrenatural se articula con lo natural sin arrebatarle su propia consistencia o primacía ontológica. En cierto sentido es verdad que el hombre se ordena a la gracia y la gloria (1 q.65 a.2), como a la virtud y a la ciencia, puesto que los accidentes son actos de la sustancia y la potencia se ordena al acto (1 q.3 a.6); pero absolutamente hablando, la gracia y la gloria, como la virtud y la ciencia, son para ese sujeto natural que es el hombre. Es éste un presupuesto importante para construir la teología de la espiritualidad cristiana *encarnada,* evitando los riesgos del evasionismo supernaturalista. *(Nota del traductor.)*

3. *A la tercera hay que decir:* El argumento procede atendiendo al modo de obrar, y bajo este aspecto es cierto que la creación es la obra mayor de Dios.

ARTÍCULO 10

¿La justificación del pecador es una obra milagrosa?

1 q.105 a.7 ad 1; 3 q.44 a.3 ad 1.3; *In Sent.* 2 d.18 q.1 a.3 ad 2; 4 d.17 q.1 a.5 q.ª1.

Objeciones por las que no parece que la justificación del pecador sea una obra milagrosa.

1. Las obras milagrosas son mayores que las no milagrosas. Pero la justificación del pecador es mayor que ciertas obras milagrosas, como consta por el texto aducido de San Agustín (a.9 sed cont.). Luego la justificación del pecador es obra milagrosa.

2. El movimiento de la voluntad es en el alma lo que es la inclinación natural en las cosas del mundo físico. Pero cuando Dios obra en éstas un efecto contrario a su inclinación natural, se produce el milagro; por ejemplo, cuando hace ver a un ciego o resucita un muerto. Ahora bien, la voluntad del impío tiende hacia el mal. Luego cuando Dios, al justificar al hombre, lo mueve al bien, parece que produce la justificación del impío milagrosamente.

3. Si la sabiduría es un don de Dios, también lo es la justicia. Pero que un hombre sin estudios reciba súbitamente de Dios la sabiduría es un milagro. Luego también es milagroso que un pecador sea justificado por Dios.

En cambio está el hecho de que los milagros están por encima de la potencia natural. Mas la justificación del pecador no es superior a la potencia natural, pues, como dice San Agustín en su obra *De praedest. sanct.*[18], *poder tener la fe, como poder tener la caridad, es propio de la naturaleza humana; pero poseerlas de hecho es debido a la gracia del creyente.* Luego la justificación del pecador no es una obra milagrosa.

Solución. *Hay que decir:* De ordinario, en las obras milagrosas se distinguen[19] tres aspectos que hay que tener en cuenta. El primero, que se refiere a la potencia del agente, es que estas obras sólo pueden ser realizadas por la potencia divina. Por eso, al ser producidas por una causa oculta, según se explicó en la *Parte I* (q.105 a.7), son absolutamente admirables. Y en este sentido tanto la justificación del pecador como la creación del mundo, y en general cualquier obra que sólo Dios puede hacer, puede llamarse milagro.

El segundo aspecto, que se encuentra en algunas obras milagrosas, consiste en que la forma inducida por la acción sobrepasa la capacidad natural de la materia o sujeto; en la resurrección de un muerto, por ejemplo, la vida sobrepasa la potencia natural del cuerpo que resucita. Y desde este punto de vista la justificación del impío no es milagrosa, ya que por su misma naturaleza el alma tiene capacidad para la gracia, pues, *al haber sido hecha a imagen de Dios, es capaz de Dios por la gracia,* según dice San Agustín[20].

El tercer aspecto, en fin, consiste en que en las obras milagrosas se encuentra algo que deroga el modo ordinario y acostumbrado de causar el efecto, como cuando un enfermo adquiere de manera instantánea la salud perfecta rompiendo el curso normal que la curación sigue cuando es obra de la naturaleza o del arte. Y en este sentido la justificación del pecador unas veces es milagrosa y otras veces no. Pues lo ordinario y más común en la justificación es que, bajo el impulso divino, que mueve el alma interiormente, el hombre se convierta a Dios comenzando por una conversión imperfecta, de la que pasa a la perfecta, ya que *la caridad incoada merece su acrecentamiento y, una vez acrecentada, se hace merecedora de la perfección,* según dice San Agustín[21]. Pero a veces Dios sacude tan poderosamente el alma, que ésta alcanza de golpe la justicia en un grado de cierta perfección. Tal fue la conversión de San Pablo, en la que concurrió además un milagroso abatimiento exterior, y así, esta conversión es celebrada por la Iglesia como milagrosa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ciertas obras mila-

18. C.5: ML 44,968. 19. SAN ALBERTO, *In Sent.*, l.4 dist.17 a.12: BO 29,679. 20. *De Trin.*, l.14 c.8: ML 42,1044. 21. Epist.186 *Ad Paulinum*, c.3: ML 33,819.

grosas, aunque inferiores a la justificación del impío en el bien que produce, constituyen una derogación del orden natural de causalidad, y por tanto, como milagros, son superiores.

2. *A la segunda hay que decir:* No siempre que una cosa natural es movida en contra de su inclinación se produce un milagro, pues entonces sería milagroso que el agua se caliente o que la piedra se proyecte hacia arriba; sino sólo cuando tal efecto se produce al margen de la causa propia del mismo. Pero no hay más causa que Dios capaz de justificar al pecador, como no hay otra causa que el fuego capaz de calentar el agua. Por eso la justificación del impío, bajo este aspecto, no es milagrosa.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia y la sabiduría, según el orden natural, las ha de recibir el hombre de Dios mediante su propio ingenio y estudio; por eso, cuando las recibe al margen de este orden, el hecho es milagroso. Pero la gracia justificante no la puede lograr el hombre por su propia operación, sino merced a la acción de Dios. Luego no hay paridad.

CUESTIÓN 114

El mérito[a]

Seguidamente debemos ocuparnos del mérito, que es efecto de la gracia cooperante (cf. q.113 introd.), y que suscita estos diez interrogantes:

1. ¿Puede el hombre merecer algo de Dios?—2. ¿Se puede merecer la vida eterna sin la gracia?—3. ¿Puede el hombre en gracia merecer de condigno [1] la vida eterna?—4. ¿La gracia es principio del mérito por la caridad principalmente?—5. ¿Puede el hombre merecer la primera gracia para sí mismo?—6. ¿La puede merecer para otro?—7. ¿Puede merecer para sí la reparación para cuando haya pecado?—8. ¿Puede merecer para sí el aumento de la gracia o de la caridad?—9. ¿Puede merecer para sí la perseverancia final?—10. ¿Los bienes temporales son objeto de mérito?

ARTÍCULO 1

¿Puede el hombre merecer algo de Dios?

Supra q.21 a.4; *In Sent.* 3 d.18 a.2.

Objeciones por las que no parece que el hombre pueda merecer algo de Dios.

1. No parece que se merezca recompensa alguna por dar a otro lo que se le debe. Mas *con todas nuestras buenas obras nunca llegaremos a pagar a Dios lo que le debemos ni dejaremos de ser siempre deudores suyos,* según el mismo Filósofo afirma en VIII *Ethic.*[2] Por lo cual se lee en Lc 17,10: *Cuando hayáis hecho todo lo mandado, decid: No somos más que unos pobres criados, hemos hecho lo que temamos que hacer.*

2. El bien que uno se hace a sí mismo no parece que sea meritorio ante aquel a quien nada aprovecha. Mas cuando el hombre hace una obra buena se beneficia a sí mismo o a otro hombre, pero no a Dios, pues se dice en Job 35,7: Y *con ser Justo, ¿qué le das?; ¿qué recibe él de tu mano?* Luego el hombre no puede merecer ante Dios.

3. Aquel ante quien adquirimos un mérito se convierte en nuestro deudor, pues constituye una deuda el dar su retribución al que la ha merecido. Pero Dios no es deudor de nadie, pues se dice en Rom 11,35: *¿Quién le dio a él primero para tener derecho a retribución?* Luego nadie puede merecer nada ante Dios.

En cambio está lo que se lee en Jer 31,16: *Tendrán recompensa tus obras.* Pero se llama recompensa o retribución a lo que se da en razón de un mérito. Luego parece que el hombre puede adquirir méritos ante Dios.

Solución. *Hay que decir:* El mérito y la retribución hacen referencia al mismo objeto, pues se llama retribución a lo que se retribuye a alguien en compensación por una obra o trabajo que ha hecho, como si fuera su precio. Por eso, así como es un acto de justicia pagar el

1. Aceptamos esta traducción literal del latín «de condigno», tanto en su sentido adjetivado como adverbial, que es reconocida por la Real Academia de la Lengua. 2. ARISTÓTELES, c.14 n.4 (BK 1163b15): S. TH., lect.14.

a Trata esta cuestión del efecto de la gracia cooperante habitual; la gracia actual no es principio de mérito, aunque disponga al hombre para él. Lo había advertido en el artículo 2 de la cuestión 111 de este tratado, y lo repite de nuevo en esta cuestión. De las otras obras de Santo Tomás es el *Com. a las Sent.* donde más trata del mérito. Al hablar de la virtud se pregunta si por los actos de virtud el hombre puede merecer la vida eterna, o la primera gracia, o las gracias posteriores *(In Sent. 2* d.27 q.1 a.3-6; ed. MANDONNET, II [París 1929] p.701,711). En el capítulo 149 del libro tercero de la *Suma contra los Gentiles* se limita a probar que el hombre no puede merecer por sí mismo el auxilio divino.

justo precio por una mercancía, también lo es el dar una retribución proporcionada por una obra o trabajo. Ahora bien, la justicia es una especie de igualdad, según enseña el Filósofo en V *Ethic.*[3] De ahí que la justicia estricta no se dé más que entre aquellos que son estrictamente iguales. Donde no existe esta igualdad perfecta no puede hablarse de justicia en sentido pleno, aunque sí puede encontrarse alguna suerte de justicia, como la que permite hablar de un derecho paterno o de un derecho doméstico, según expone el Filósofo en el mismo libro[4]. Por consiguiente, donde hay relaciones de justicia estricta, se dan también el mérito y la retribución en sentido estricto. Pero donde sólo existe una justicia relativa y no perfecta, no cabe hablar de mérito en sentido absoluto, sino de un mérito relativo, proporcionado a esa razón de justicia imperfecta. Y así es como el hijo puede merecer algo de su padre y el siervo de su señor.

Ahora bien, es manifiesto que entre Dios y el hombre reina la máxima desigualdad, pues hay entre ellos una distancia infinita y, además, todo lo que hay de bueno en el hombre procede de Dios. Por eso, en la relación del hombre para con Dios no se puede hablar de una justicia basada en la igualdad perfecta, sino en cierta igualdad proporcional, o en cuanto uno y otro obran según su modo propio. Mas el modo y la medida de la capacidad operativa del hombre le viene de Dios; y, en consecuencia, el hombre no puede merecer nada ante Dios más que en el supuesto de un orden previamente establecido por Dios, en virtud del cual el hombre ha de recibir de Dios a modo de retribución por sus obras aquello que Dios quiso que alcanzara al concederle la facultad de obrar. Es lo que sucede también con las cosas naturales, que con sus movimientos y operaciones alcanzan aquello a lo que Dios las ha destinado. Con una diferencia, sin embargo: que la criatura racional se mueve ella misma a obrar merced a su libre albedrío, y por eso sus acciones son meritorias, y esto no acontece con las demás criaturas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre merece cuando hace voluntariamente lo que debe; de lo contrario no sería meritorio el acto de justicia por el que se restituye lo que se adeuda.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no busca en nuestra obra su utilidad, sino su gloria, es decir, la manifestación de su bondad, que tal es lo que persigue también en sus obras. No es él quien se beneficia con el culto que le tributamos, sino nosotros. Por eso, cuando merecemos algo de Dios no es porque nuestras obras le procuren algún beneficio, sino porque trabajamos por su gloria.

3. *A la tercera hay que decir:* Si bien nuestras obras se hacen meritorias en virtud de una ordenación divina previamente establecida, no se sigue de ahí que Dios se haga absolutamente deudor para con nosotros, sino para consigo mismo, por el hecho de que su ordenación debe cumplirse.

ARTÍCULO 2

¿Se puede merecer la vida eterna sin la gracia?[b]

Supra q.109 a.5 y lugares allí citados.

Objeciones por las que parece que la vida eterna puede ser merecida sin la gracia.

1. El hombre, según ya dijimos (a.1), merece ante Dios aquello a lo que Dios mismo le ha ordenado. Pero por su naturaleza el hombre está ordenado a la felicidad como a su fin, y por eso apetece naturalmente ser feliz. Luego el hom-

3. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 1131a12): S. TH., lect.4. 4. ARISTÓTELES, *Eth.,* 1.5 c.6 n.4.8 (BK 1134a25; b8): S. TH., lect.11.

b Al preguntarse Santo Tomás si el hombre puede merecer sin la gracia la vida eterna, tiene delante la herejía de Pelagio. Cree necesario asegurar bien este punto, para evitar fáciles retoños de tan nefastos errores. El hombre sin la gracia, ni en el estado de naturaleza íntegra, ni mucho menos en el estado de naturaleza caída, puede merecer nada de orden sobrenatural, y por consiguiente, tampoco lo máximo de ese orden, que es la vida eterna. Santo Tomás era previsor; en el siglo XVI, Miguel Bayo reproduciría a su modo el pelagianismo por lo que se refiere al hombre antes del pecado: merecería lo sobrenatural y la vida eterna.

bre puede por sus medios naturales y sin la gracia merecer la felicidad, que es la vida eterna.

2. Cuanto una obra es menos debida tanto es más meritoria. Pero debe menos quien menos ha recibido. Así pues, como el que posee solamente los bienes naturales ha recibido de Dios menos que quien posee además los bienes gratuitos, parece que sus obras serán más meritorias ante Dios. Por consiguiente, si el que tiene la gracia puede merecer de algún modo la vida eterna, con mayor razón la merecerá el que no la tiene.

3. La misericordia y la liberalidad de Dios supera infinitamente la misericordia y la liberalidad humanas. Mas un hombre puede hacer méritos ante otro sin haber tenido nunca su gracia. Luego con mucha más razón parece que el hombre podrá merecer de Dios la vida eterna sin la gracia.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (q.109 a.2), el hombre sin la gracia puede ser considerado en dos estados: el de naturaleza íntegra, que fue el de Adán antes de su caída, y el de naturaleza corrupta, que es el nuestro antes de la restauración por la gracia. Pues bien, si hablamos del hombre en el primero de estos estados, la razón de que no pueda merecer la vida eterna con sus solos recursos naturales o sin la gracia es que el mérito del hombre depende de la ordenación preestablecida por Dios, y según esta ordenación divina un acto no tiende nunca a un fin que supera toda proporción con la virtud de la que brota, pues, es una ley de la divina providencia que ningún ser obre más allá de sus fuerzas. Ahora bien, la vida eterna es un bien que supera toda proporción con la naturaleza creada, pues queda incluso fuera de su conocimiento y de su deseo, según aquello de 1 Cor 2,9: *Ni el ojo vio ni el oído oyó ni subió al corazón del hombre...* De donde resulta que ninguna naturaleza creada se basta para producir un acto que merezca la vida eterna, a menos que se le añada un don sobrenatural al que llamamos gracia.

Si, a su vez, nos referimos al hombre sometido al pecado, hay además otra razón, que es el impedimento del pecado. En efecto, el pecado es una ofensa hecha a Dios que nos excluye de la vida eterna, como consta por lo expuesto anteriormente (q.87 a.3; q.113 a.2). Ningún hombre en estado de pecado puede merecer la vida eterna mientras no se reconcilie con Dios y sea borrado su pecado, lo cual es obra de la gracia. Pues el pecador no es acreedor a la vida sino a la muerte, según aquello de Rom 6,23: *El estipendio del pecado es la muerte.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios dispuso que la naturaleza humana tuviera por fin la vida eterna, pero no de modo que el hombre la hubiera de conseguir con sus propias fuerzas, sino mediante el auxilio de la gracia. Y es así como sus actos pueden merecer la vida eterna.

2. *A la segunda hay que decir:* El hombre sin la gracia no puede producir una obra igual a la que procede de la gracia, porque las acciones son tanto más perfectas cuanto es más perfecto el principio de que proceden. El argumento sólo sería válido si en ambos casos se pudieran dar operaciones iguales.

3. *A la tercera hay que decir:* En lo tocante a la primera razón antes aducida (sol.) no hay paridad entre Dios y el hombre. Porque el poder de hacer el bien lo recibe el hombre de Dios y no de otro hombre. Por tanto, no puede hacer méritos ante Dios sino en virtud de un don de Dios, tal como lo dice expresamente el Apóstol (Rom 11,35): *¿Quién le dio a él primero, para que le sea recompensado?* En cambio, podemos hacer méritos ante otro hombre antes de recibir nada de él, sirviéndonos de lo que hemos recibido de Dios. Pero en lo tocante a la segunda razón, tomada del obstáculo del pecado, aquí sí hay paridad entre el hombre y Dios; porque tampoco se pueden hacer méritos ante un hombre a quien se ha ofendido sin que antes se le dé satisfacción y se obtenga la reconciliación.

ARTÍCULO 3

¿Puede el hombre en gracia merecer la vida eterna de condigno?[c]

In Sent. 2 d.27 a.3; 3 d.18 a.2; *In Rom.* 4 lect.1; 6 lect.4; 8 lect.4.

Objeciones por las que no parece que el hombre en gracia pueda merecer la vida eterna de condigno.

1. El Apóstol dice en Rom 8,18: *No son condignos los padecimientos de esta vida para con la gloria futura que se manifestará en nosotros.* Pero entre las obras más meritorias parecen encontrarse los padecimientos de los santos. Luego ninguna obra de los hombres puede merecer la vida eterna de modo condigno.

2. Sobre el pasaje de Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna,* comenta la *Glosa*[5]: *Podría muy bien haber dicho: «La retribución de la justicia es la vida eterna»; pero prefiere decir: «La gracia de Dios es la vida eterna», para que entendamos que Dios nos conduce a la vida eterna por su misericordia y no por nuestros méritos.* Pero lo que se merece de manera condigna no se obtiene por misericordia, sino por merecimiento. Luego no parece que por la gracia pueda el hombre merecer la vida eterna de modo condigno.

3. El mérito de condigno es, según parece, el que se iguala a la retribución. Pero ningún acto de la vida presente está a la altura de la vida eterna, que trasciende nuestro conocimiento y deseo, y supera incluso la caridad y el amor de aquí abajo, como también supera la naturaleza. Luego el hombre no puede por la gracia merecer la vida eterna de modo condigno.

En cambio está el que por retribución condigna parece que se debe entender lo que se da de acuerdo con un juicio justo. Mas la vida eterna es concedida por Dios de acuerdo con un juicio de justicia, tal como se dice en 2 Tim 4,8: *Ya me está preparada la corona de la justicia que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez.* Luego el hombre merece la vida eterna de modo condigno.

Solución. *Hay que decir:* La obra meritoria del hombre puede ser considerada de dos maneras: en cuanto procede del libre albedrío, y en cuanto es efecto de la gracia del Espíritu Santo. Si se la considera en cuanto a la sustancia de la obra y en cuanto procede del libre albedrío, no puede ser condigna, porque entraña la máxima desigualdad. Encierra, sin embargo, un mérito de congruo[6], debido a cierta igualdad proporcional, pues parece congruo que al hombre que obra según toda la medida de su virtud operativa Dios le recompense en consonancia con su excelso poder.

Pero si hablamos de la obra meritoria en cuanto procede de la gracia del Espíritu Santo, entonces sí que merece la vida eterna de modo condigno. Porque en este caso el valor del mérito se determina en función de la virtud del Espíritu Santo, que nos mueve hacia la vida

5. *Glossa ordin.* (VI 5 F); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1412. Cf. SAN AGUSTÍN, *Enchir.,* c.107: ML 40,282. 6. Nos servimos también de esta equivalencia literal del «de congruo» latino, referida tanto al sustantivo «mérito» como al verbo «merecer», que es aceptada por la Real Academia.

c La palabra «condigno» indica proporción entre el mérito y el premio, y también orden del primero al segundo. Sólo en Cristo se da de forma absoluta. En el hombre en gracia también, pero por participación del de Cristo. En efecto, los actos del hombre en gracia se pueden considerar, o en cuanto proceden del libre albedrío, o en cuanto proceden de la gracia divina. Si consideramos esos actos en cuanto procedan del libre albedrío, no pueden merecer la vida eterna, pues no hay igualdad; sólo hay un mérito de congruo, en cuanto que es conveniente que Dios premie a los que obran de modo virtuoso. Por eso la expresión «de condigno» no debe traducirse «de estricta justicia»; es mejor traducirla «de pleno derecho», que es un mérito estricto, pero participado de Cristo por la gracia.

Si consideramos los actos del hombre en cuanto proceden de la gracia santificante, entonces sí merecen de condigno la vida eterna, porque en ese caso existe proporción de igualdad. Esto es claro en primer lugar porque el principio motor de esos actos es el Espíritu Santo, y, en segundo lugar, porque la gracia con que se realizan dichos actos es una participación de la naturaleza divina. Los protestantes negarán esa condignidad, al considerar la gracia no como algo ontológico, sino meramente jurídico, la no imputación. La inhabitación del Espíritu Santo en el alma es clave en Santo Tomás; aludió a ello en la cuestión 110 y es necesario no olvidar lo dicho en 1 q.43 a.3 sobre la misión del Espíritu Santo al alma en gracia.

eterna, tal como se dice en Jn 4,14: *Brotará en él un surtidor de agua que saltará hasta la vida eterna.* El valor de la obra ha de ser apreciado también atendiendo a la dignidad de la gracia, que, al hacernos partícipes de la naturaleza divina, nos hace hijos de Dios por adopción y, en consecuencia, herederos por el mismo derecho de adopción, según aquello de Rom 8,17: *Si hijos, también herederos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol habla en este pasaje de los padecimientos de los santos considerados en su sustancia.

2. *A la segunda hay que decir:* Este comentario de la *Glosa* debe entenderse de la causa primera de nuestro acceso a la vida eterna, que es la misericordia de Dios. El mérito nuestro es una causa subsiguiente.

3. *A la tercera hay que decir:* La gracia del Espíritu Santo que poseemos en la vida presente no es formalmente igual a la gloria, pero sí lo es virtualmente, con la igualdad que hay entre la semilla, de un árbol y el árbol ya crecido. Además, por la gracia habita en el hombre el Espíritu Santo, que es causa suficiente de la vida eterna, y por eso se le llama en 2 Cor 1,2 *prenda de nuestra herencia.*

ARTÍCULO 4

¿Es la gracia principio del mérito por la caridad más bien que por las otras virtudes?

In Sent. 3 d.30 a.5; 4 d.49 q.1 a.4 q.ª4; q.5 a.1; *De verit.* q.14 a.5 ad 5; *In 2 Tim.* 4 lect.2; *In Hebr.* 6 lect.3; *De pot.* q.6 a.9; *In Rom.* 8 lect.5.

Objeciones por las que no parece que la gracia sea principio del mérito por la caridad más bien que por las otras virtudes.

1. La retribución se debe a las obras, según aquello de Mt 20,8: *Llama a los obreros y dales su salario.* Pero todas las virtudes son principio de algunas obras, pues la virtud, según vimos arriba (q.55 a.2), es un hábito operativo. Luego todas las virtudes son por igual principio del mérito.

2. El Apóstol dice en 1 Cor 3,8: *Cada uno recibirá su recompensa según su propio trabajo.* Pero la caridad, en vez de aumentar el trabajo, más bien lo disminuye, ya que, como dice San Agustín en su obra *De verbis Dom.*[7], *cuanto hay de más duro y penoso lo torna fácil e insignificante el amor.* Luego la caridad no aventaja a las otras virtudes como principio del mérito.

3. Parece que como raíz principal del mérito se ha de considerar aquella virtud cuyos actos son más meritorios. Ahora bien, los actos más meritorios parecen ser los de la fe y los de la paciencia o fortaleza, como se ve en los mártires, que por la fe lucharon con paciencia y fortaleza hasta la muerte. Luego hay otras virtudes que aventajan a la caridad como principio del mérito.

En cambio está lo que dice el Señor en Jn 14,21: *Si alguno me ama, será amado por mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a él.* Pero la vida eterna consiste precisamente en el conocimiento de Dios, que se manifiesta a los santos, tal como se dice en Jn 17,3: *Esta es la vida eterna: que conozcan al Dios vivo y verdadero,* etc. Luego el mérito de la vida eterna reside sobre todo en la caridad.

Solución. *Hay que decir:* Como se infiere de lo dicho anteriormente (a.1), el carácter meritorio del acto humano procede de dos causas. La primera y principal es la ordenación divina, en virtud de la cual se dice que el hombre merece aquel bien al que ha sido destinado por Dios. La segunda es el libre albedrío, merced al cual el hombre tiene entre las demás criaturas la prerrogativa de obrar por sí mismo obrando voluntariamente. Ahora bien, bajo ambos aspectos el mérito reside principalmente en la caridad.

Porque, en primer lugar, hay que tener en cuenta que la vida eterna consiste en gozar de Dios. Mas el movimiento por el que el hombre tiende al disfrute del bien divino es el acto propio de la caridad, que dirige hacia este mismo fin los actos de las demás virtudes, ya que todas caen bajo el imperio de la caridad. En consecuencia, merecer la vida eterna pertenece en primer lugar a la caridad, y sólo secundariamente a las demás virtudes, en la medida en que sus actos son imperados por la caridad[d].

7. *Serm. ad popul.,* sermo 70 c.3: ML 38,444.

d Tanto por lo que se refiere a la gloria como por lo que se refiere a cualquier gracia, la

Asimismo, es manifiesto que los actos que se hacen por amor son los más voluntarios de todos. Y, como una de las condiciones del mérito es que proceda de un acto voluntario, resulta que el mérito debe ser atribuido principalmente a la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al tener el último fin por objeto, la caridad mueve a las demás virtudes a obrar. Pues siempre el hábito que mira al fin gobierna los hábitos concernientes a los medios, como vimos anteriormente (q.9 a.1).

2. *A la segunda hay que decir:* Una obra puede ser laboriosa y difícil por dos motivos. Primero por su misma magnitud. Y bajo este aspecto lo laborioso de la obra aumenta el mérito. Por lo demás, la caridad no disminuye esta dificultad; por el contrario, impulsa a acometer las más grandes obras, pues, *donde existe, obra grandes cosas,* según dice San Gregorio en una homilía[8]. El segundo motivo ocurre por defecto del que obra, ya que siempre resulta laborioso y difícil lo que no se hace con pronta voluntad. Y en este caso la dificultad disminuye el mérito; pero la hace desaparecer la caridad.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto de fe no es meritorio más que cuando la fe *obra por la caridad,* como se dice en Gál 5,6. E igual sucede con los actos de paciencia y fortaleza, que no son meritorios más que cuando se hacen por caridad, según aquello de 1 Cor 13,3: *Si entregare mi cuerpo a las llamas, pero no tuviere caridad, de nada me sirve.*

ARTÍCULO 5

¿Puede el hombre merecer para sí la primera gracia?

In Sent. 2 d.27 a.4; a.5 ad 3; 3 d.18 a.4 q.ª1; d.19 a.1 q.ª1; *De verit.* q.29 a.6; *In Eph.* 2 lect.3; *Cont. Gentes* 3,149; *In Io.* 10 lect.4.

Objeciones por las que parece que el hombre puede merecer para sí la primera gracia.

1. Según dice San Agustín[9], *la fe merece la justificación.* Pero el hombre es justificado por la primera gracia. Luego el hombre puede merecer para sí la primera gracia.

2. Dios no da la gracia más que a los que son dignos de ella. Mas a nadie se le considera digno de un don a no ser que lo haya merecido de modo condigno. Luego se puede merecer de condigno la primera gracia.

3. Entre los hombres se puede merecer un don después de haberlo recibido, y así, el que recibe un caballo de su señor puede luego merecerlo si lo emplea con acierto en servicio del donante. Pero Dios es más generoso que los hombres. Luego con mucha más razón puede el hombre merecer la primera gracia, después de haberla recibido, mediante las obras consiguientes.

En cambio está el hecho de que el concepto de gracia se opone al de recompensa, según aquello de Rom 4,4: *Al que trabaja no se le computa el salario como gracia, sino como deuda.* Mas lo que el hombre merece se le computa como recompensa por sus obras. Luego la primera gracia no puede ser merecida por el hombre.

8. *In Evang.,* 1.2 hom.30: ML 76,1221. 9. Epist. 186 *Ad Paulinum,* c.3: ML 33,818. Cf. *Conc. Arausicano II,* año 529, can.5: MANSI VIII,713; Dz 178.

---

gracia santificante es principalmente principio de mérito por la caridad, antes que por las otras virtudes. Por lo que se refiere a la vida eterna, existe la dificultad de que Santo Tomás hace consistir la bienaventuranza en la visión, acto intelectual, antes que en la caridad, acto de la voluntad. Lo último de la bienaventuranza es, sin embargo, la fruición de Dios, y esto es un acto de la caridad. Además, aunque el acto de la bienaventuranza sea elícito del entendimiento, es a !a vez imperado de la voluntad, y por ello también pertenece a ésta. Con respecto al merecimiento de cualquier gracia, la gracia habitual es igualmente principio de mérito, ante todo por la caridad, pues mirada la gracia desde Dios, es un efecto de su amor; y mirada desde el libre albedrío, éste actúa más voluntariamente por el amor.

En la *Cuest. disp. sobre la verdad* advierte que la caridad, si la suponemos separada de la gracia, no basta para merecer el bien de la vida eterna. La razón es que el amor del hombre por sí mismo no es digno de tanto mérito, a no ser que se presuponga que ese hombre es grato a Dios, y esto sólo se consigue por la gracia (q.27 a.2 ad 4, en *Opera omnia* XXII vol.III p.794).

Solución. *Hay que decir:* El don de la gracia puede ser considerado de dos maneras. Primero, en su condición de don gratuito; y en este sentido es evidente que el mérito es incompatible con la gracia, porque, como dice el Apóstol en Rom 11,6, *si por las obras, ya no es por gracia.* En segundo lugar, puede considerarse el don de la gracia atendiendo a la naturaleza misma de lo que se da. Y también bajo este aspecto es imposible que este don sea merecido por el que no tiene la gracia, ya porque excede toda proporción con nuestra naturaleza, ya porque, además, cuando aún no tiene la gracia por estar en pecado, el hombre lleva consigo un impedimento para merecer la gracia, que es el pecado mismo. Si se trata, en cambio, del hombre que ya está en gracia, no es posible que merezca la gracia que ya tiene, pues la recompensa es el término de la obra, mientras que la gracia es en nosotros el principio de toda obra buena, como ya dijimos (q.109). Si, finalmente, se trata de algún otro don gratuito merecido en virtud de una gracia precedente, este don ya no será la primera gracia. Es, pues, manifiesto que nadie puede merecer para sí mismo la primera gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En su obra *Retract.*[10] confiesa San Agustín que en otro tiempo había pensado erróneamente que el inicio de la fe es obra nuestra y que solamente la consumación de la misma procede de Dios. Y de esto se retracta en el mismo lugar. Ahora bien, la afirmación de que «la fe merece la justificación» parece estar en relación con aquel error. Pero, si suponemos, como exige la verdadera fe[11], que el principio de la fe nos viene de Dios, hay que admitir también que el mismo acto de la fe es fruto de la primera gracia y, por tanto, no puede merecer esta primera gracia. Por lo demás, es cierto que el hombre se justifica por la fe; pero no porque al creer merezca la justificación, sino porque cree al ser justificado, pues el acto de fe es uno de los requisitos para la justificación del pecador, según se expuso arriba (q.113 a.4)[e].

2. *A la segunda hay que decir:* Es cierto que Dios no da la gracia sino a quienes son dignos de ella. Pero no porque sean dignos de antemano, sino porque él los hace dignos con su gracia, ya que *sólo él puede hacer puros a quienes han sido concebidos en la impureza* (Job 14,4).

3. *A la tercera hay que decir:* El principio del que procede toda obra buena del hombre es la primera gracia, y no un don humano, cualquiera que sea. Luego no hay paridad entre el don de la gracia y el don humano.

ARTÍCULO 6

¿Puede el hombre merecer la primera gracia para otro?

Infra a.7; *In Sent.* 2 d.27 a.6; 3 d.19 a.5 q.ª3 ad 5; 4 d.45 q.2 a.1 q.ª1; *De verit.* q.29 a.7; *In 1 Tim.* 4 lect.2.

Objeciones por las que parece que el hombre puede merecer la primera gracia para otro.

1. Comentando las palabras de Mt 9,2 (sobre la curación del paralítico), *al ver Jesús la fe que tenían,* etc., dice la *Glosa*[12]: *Qué poder no tendrá ante Dios la fe propia, cuando la fe ajena pudo tanto ante él como para moverle a curar interior y exteriormente al paralítico.* Pero la curación interior del nombre es obra de la primera gracia. Luego el hombre puede merecer para otro la primera gracia.

2. Las oraciones de los justos no son baldías, sino eficaces, según aquello de Sant 15,16: *Mucho vale la oración asidua de los justos.* Pero inmediatamente antes se dice: *Orad unos por otros para que os sal-*

10. L.1 c.23: ML 32,621. 11. Cf. *Conc. Arausicano II,* can.5: Dz 178. 12. *Glossa ordin.* (V 32 E).

e En esta respuesta a la objeción primera recuerda el semipelagianismo de San Agustín en sus primeros escritos teológicos. Santo Tomás, en el *Coment. a las Sent.*, admite sólo un mérito de congruo, en cuanto que con las buenas obras naturales se da «cierta disposición para recibir la gracia» *(In Sent.* 2 d.27 q.1 a.4 ad 4; ed. MANDONNET, II [París 1929] p.705). Y algo más adelante añade que «los actos naturales no pueden decirse méritos con respecto a la gracia, sino sólo disposiciones remotas» (ibid., ad 5: ibid., p.705). En la *Suma de teología,* su posición es más radical: el hombre no merece de ninguna manera la gracia.

veis. Así pues, como la salvación no puede provenir sino de la gracia, parece que uno puede merecer para otro la gracia primera.

3. En Lc 16,9 se dice: *Haceos amigos con las riquezas injustas para que cuando fallezcáis os reciban en las eternas mansiones.* Mas nadie es recibido en las mansiones eternas sino merced a la gracia, que es el único medio para merecer la vida eterna, según ya dijimos (a.2; q.109 a.5). Luego un hombre puede adquirir para otro por vía de mérito la vida eterna.

En cambio está lo que se dice en Jer 15,1: *No se volvería mi alma a este pueblo aunque se pusieran ante mí Moisés y Samuel,* los cuales, sin embargo, habían alcanzado grandes méritos ante Dios. Luego parece que nadie puede merecer para otro la primera gracia.

Solución. *Hay que decir:* Como consta por lo expuesto anteriormente (a. 1.2.3), el carácter meritorio de nuestras obras procede de una doble fuente. En primer lugar, se debe a la moción divina; y de aquí brota el mérito de condigno. En segundo lugar, se debe a la moción del libre albedrío o al hecho de que nuestra acción es voluntaria; y de aquí resulta el mérito de congruo, ya que es congruo que cuando el hombre hace buen uso de su virtud propia, Dios actúe de manera muy superior en consonancia con la suprema excelencia de su virtud.

Por donde se hace patente que con mérito de condigno sólo Cristo puede merecer para otro la gracia primera. Porque cada uno de nosotros es movido por Dios mediante el don de la gracia para que él mismo alcance la vida eterna, y en consecuencia, el mérito de condigno no se extiende más allá de esta moción. En cambio, el alma de Cristo fue movida por Dios mediante la gracia, no sólo para que él mismo alcanzara la gloria de la vida eterna, sino también para que condujera a otros a la misma, como Cabeza que es de la Iglesia y Autor de la salud humana, según aquello de Heb 2,10: *Convenía que aquel que se proponía llevar muchos hijos a la gloria perfeccionase al Autor de la salud.*

Mas con mérito de congruo sí que se puede merecer para otro la primera gracia. Pues, cuando el hombre constituido en gracia cumple la voluntad de Dios, resulta congruo, de acuerdo con una proporción basada en la amistad, que Dios cumpla la voluntad del hombre que desea la salvación de otro. Salvo que a veces puede haber impedimento por parte de aquel cuya justificación el justo desea. Y es a este caso al que se refiere el pasaje aducido de Jeremías (sed cont.)[f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La fe ajena aprovecha para la salvación merced a un mérito de congruo, no de condigno.

2. *A la segunda hay que decir:* El poder de la oración se funda en la misericordia; en cambio, el mérito de condigno se basa en la justicia. De ahí que el hombre obtiene de Dios por la oración muchas cosas que no merece en justicia, tal como se dice en Dan 9,18: *No por nuestras justicias te presentamos nuestras súplicas, sino por tus grandes misericordias.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los pobres que perciben limosnas se dice que reciben a otros en las moradas eternas, bien porque con su oración logran que sean perdonados, bien porque les merecen de congruo la salvación mediante las propias obras buenas. O también, en sentido indirecto, porque con las mismas obras de misericordia que uno ejerce con los pobres, hace méritos para ser recibido en las mansiones eternas.

f El hombre, ya santificado por la justificación, no puede merecer para otro de condigno, pues la gracia que ha recibido es para conducirle a él personalmente a la vida eterna; sólo Cristo es el Mediador y sólo Él puede merecer de condigno para los demás. De congruo, sin embargo, en cuanto amigo de Dios, el hombre justificado puede merecer para otros la primera u otras gracias, pues Dios se complace en sus amigos. No faltan teólogos que arguyen la posibilidad de que un puro hombre —en concreto la Virgen María— merezca también de condigno gracias (incluso la primera) para los demás, si Dios así lo ordenara. Se basan para ello en lo que dice Santo Tomás en la *Suma de teología* (3 q.64 a.4): Cristo podría comunicar a otro su potestad de excelencia.

ARTÍCULO 7

¿Puede el hombre merecer su propia reparación para cuando haya caído?

In Sent. 2 d.27 a.4 ad 3; a.6; *In Hebr.* 6 lect.3.

Objeciones por las que parece que uno puede merecer su propia reparación para cuando haya caído.

1. Lo que es justo que el hombre le pida a Dios parece que puede merecerlo. Pero, como señala San Agustín, nada más justo que pedir a Dios que seamos reparados si llegamos a caer, de acuerdo con lo que se lee en Sal 70,9: *Cuando me falten las fuerzas, no me abandones, Señor.* Luego el hombre puede merecer que Dios le repare después de la caída.

2. Lo que uno hace le aprovecha mucho más a él mismo que a otros. Mas el hombre puede de algún modo merecer para otro la reparación después de la caída, como también la primera gracia. Luego con mucha más razón puede merecer la propia reparación para cuando haya caído.

3. El hombre que estuvo algún tiempo en gracia mereció la vida eterna con las buenas obras que entonces hizo, como se infiere de lo ya dicho (a.2; q.109 a.5). Mas no se puede entrar en la vida eterna sin ser reparado por la gracia. Luego parece que mereció esta reparación de la gracia.

En cambio está lo que se lee en Ez 18,24: *Si el justo se aparta de su justicia y comete iniquidad, todas las justicias que hizo no le serán recordadas.* De nada, pues, le servirán sus méritos precedentes para levantarse. Luego nadie puede merecer de antemano su reparación para cuando haya caído.

Solución. *Hay que decir:* Nadie puede merecer de antemano su reparación para cuando haya caído ni con mérito de condigno ni con mérito de congruo. No con mérito de condigno, porque este mérito depende de la moción de la gracia divina, y esta moción queda interrumpida al ocurrir el pecado. Desde este momento todos los beneficios que el hombre recibe de Dios para conducirle a la reparación no son merecidos, porque la moción de la gracia que había recibido anteriormente no se extiende hasta ellos.

Tampoco con mérito de congruo. Con este mérito podemos, en principio, alcanzar la primera gracia para otro; pero ni aun esto se logra de hecho si en el otro se interpone el obstáculo del pecado. Con mucha más razón, el mérito resulta ineficaz cuando el impedimento se encuentra a la vez en quien merece y en aquel para quien se merece. Y en el presente caso ambos obstáculos se encuentran reunidos en la misma persona. Luego de ningún modo se puede merecer la propia reparación para después de la caída.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El deseo de obtener la reparación tras la caída y la oración que se hace con esta intención pueden ser calificados como justos, porque tienden a la justicia. Pero no porque se basen en la justicia por vía de mérito; su único fundamento es la misericordia.

2. *A la segunda hay que decir:* Se puede merecer para otro, con mérito de congruo, la primera gracia, porque no hay impedimento, al menos de parte de quien merece. Pero este obstáculo surge cuando uno, después de haber hecho méritos merced a la gracia, se aparta de la justicia.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos[13] han pretendido que, a no ser por un acto de la gracia final, nadie merece la vida eterna de manera absoluta, sino sólo de manera hipotética, esto es, si persevera. Pero este planteamiento no es razonable, porque a veces el acto de la gracia última, a causa del debilitamiento que origina la enfermedad, no es más meritorio que el de las gracias anteriores, sino menos.

Debemos, pues, decir que cualquier acto de caridad merece la vida eterna de manera absoluta. Pero el pecado que luego sobreviene opone un obstáculo al mérito anterior impidiéndole alcanzar su efecto, lo mismo que pasa con las causas naturales, cuya eficacia puede ser impedida por un obstáculo imprevisto.

13. SAN BUENAVENTURA, *In Sent.*. 1.2 dist.28 dub.2 (QR II 691); 1.3 dist.24 a.1 q.1 (QR III 511); 1.4 dist.14 p.2 a.2 q.1 concl. (QR IV 336).

ARTÍCULO 8

¿Puede el hombre merecer el aumento de la gracia o de la caridad?

In Sent. 2 d.27 a.5; *In Io.* 10 lect.4.

Objeciones por las que no parece que el hombre pueda merecer el aumento de la gracia o de la caridad.

1. Cuando uno ha recibido el premio merecido, ya no se le debe otra recompensa, tal como de algunos se dice en Mt 6,5: *Ya han recibido su paga.* Según esto, si uno merece el aumento de la gracia o de la caridad, una vez obtenido este aumento, ya no podría esperar otra recompensa. Lo cual es inadmisible.

2. Ningún agente puede obrar más allá de su ser específico. Pero el principio del mérito, como ya dijimos (a.2.4), es la gracia. Luego nadie puede merecer una gracia o una caridad superior a la que tiene.

3. Lo que es objeto del mérito lo merece el hombre por cualquier acto de la gracia o la caridad, como de hecho merece la vida eterna por cualquiera de estos actos. Si, pues, el aumento de la gracia o de la caridad es objeto del mérito, parece que con cualquier acto informado por la caridad se merecerá el aumento de la caridad. Pero lo que el hombre merece lo consigue de Dios infaliblemente, a no ser que lo impida un pecado posterior, de acuerdo con aquello de 2 Tim 1,12: *Sé a quién he creído, y estoy cierto que es poderoso para guardar mi depósito.* Según esto, cualquier acto meritorio comportaría un aumento de la gracia o la caridad. Lo cual no parece admisible, pues los actos meritorios no son a veces bastante fervorosos como para que logren aumentar la caridad. No se puede, pues, merecer el aumento de la caridad.

En cambio está lo que dice San Agustín en *Super Epist. Joann.*[14] que *la caridad merece su aumento y, una vez aumentada, merece ser llevada a la perfección.* Luego el aumento de la caridad o la gracia es objeto de mérito.

Solución. *Hay que decir:* Como ya vimos (a.3.6.7), puede ser merecido todo aquello a lo que se extiende la moción de la gracia. Ahora bien, el impulso dado por un principio motor no afecta solamente al término final del movimiento, sino a todo el desarrollo progresivo del mismo. Mas el término del impulso dado por la gracia es la vida eterna; y su desarrollo progresivo consiste en el aumento de la caridad y de la gracia, según aquello de Prov 4,18: *El camino de los justos es como la luz de la aurora, que va en aumento hasta hacerse pleno día.* Este día en plenitud es la gloria. Así pues, el aumento de la gracia cae bajo el mérito de condigno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La recompensa es el término del mérito. Pero un movimiento tiene dos términos: el último y el intermedio, el cual reviste a la vez el carácter de principio y de término. La recompensa que consiste en el aumento es un término de este segundo género. En cambio, la recompensa que consiste en el favor de los hombres viene a ser un término último para quienes cifran en él sus aspiraciones. Por eso éstos no recibirán otro premio.

2. *A la segunda hay que decir:* El aumento de la gracia no sobrepasa las virtualidades de la gracia preexistente, aunque sobrepase su cantidad; lo mismo que el árbol, aunque es superior a la semilla en el tamaño, no excede, sin embargo, sus virtualidades.

3. *A la tercera hay que decir:* Con cualquier acto meritorio merece el hombre el aumento de la gracia, como también la consumación de la misma, que es la vida eterna. Sin embargo, así como la vida eterna no es otorgada inmediatamente, sino a su tiempo, tampoco la gracia aumenta de manera inmediata, sino que crecerá a su tiempo, es decir, cuando el sujeto se encuentre debidamente dispuesto para recibir este aumento[g].

14. Cf. Epist. 186 *Ad Paulinum,* c.3: ML 33,819.

g El hombre que ha perdido la gracia por el pecado no puede merecer su vuelta a la gracia ni de condigno ni de congruo. No de condigno, porque perdió el principio del mérito sobrenatural; tampoco de congruo, porque perdió la amistad divina, que es la raíz de ese mérito. Sin embargo, manteniéndose en gracia, puede merecer de condigno el aumento de ésta. Si merece

ARTÍCULO 9

¿Puede el hombre merecer la perseverancia?

Objeciones por las que parece que el hombre puede merecer la perseverancia.

1. Todo lo que el hombre alcanza por la oración puede también merecerlo cuando se encuentra en gracia. Más la perseverancia se obtiene de Dios por la oración, pues, de no ser así, en vano estaría incluida entre las peticiones de la oración dominical, según observa San Agustín en su obra *De dono persev.*[15] Luego la perseverancia puede ser merecida por el que se encuentra en gracia.

2. No poder pecar es más que no pecar de hecho. Pero el no poder pecar es objeto de merecimiento, puesto que merecemos la vida eterna, que implica la impecabilidad. Luego con mucha más razón puede merecerse el no pecar de hecho, que es lo mismo que perseverar.

3. Mayor cosa es el aumento de la gracia que la mera perseverancia en la gracia que uno tiene. Mas el hombre puede merecer el aumento de la gracia, como ya dijimos (a.8). Luego con mucha más razón puede merecer la perseverancia en la gracia ya alcanzada.

En cambio, todo lo que se merece ante Dios se obtiene, de no sobrevenir el impedimento del pecado. Muchos son, sin embargo, los que hacen obras meritorias y no consiguen la perseverancia. Y no se puede decir que esto se deba al impedimento del pecado, pues, siendo el pecado lo contrario de la perseverancia, si alguien mereciese la perseverancia Dios no permitiría que cayese en el pecado. Luego la perseverancia no puede ser merecida.

Solución. *Hay que decir:* Dado que por su naturaleza el hombre está dotado del libre albedrío, que le inclina ahora al bien, ahora al mal, de dos maneras puede obtener de Dios la perseverancia en el bien. La una consiste en que el libre albedrío sea determinado al bien por la gracia consumada; y esto es lo que ocurrirá en la gloria. La otra consiste en que Dios, con su impulso, incline al hombre al bien hasta el fin. Ahora bien, según consta por lo ya dicho (a.5.8), el hombre puede merecer lo que constituye el término del movimiento del libre albedrío dirigido por el impulso divino, pero no lo que constituye el principio de ese mismo movimiento. Y en consecuencia, puede merecer la perseverancia de la gloria, que es el término de aquel movimiento, pero no la perseverancia de esta vida, que depende solamente de la moción divina, principio de todo mérito. A quien Dios otorga el beneficio de esta perseverancia, se lo otorga gratuitamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por la oración podemos obtener de Dios incluso aquello que no merecemos, pues Dios oye también a los pecadores que le piden perdón, aunque no lo merezcan. Así lo muestra San Agustín[16] comentando aquellas palabras de Jn 9,31: *Sabemos que Dios no escucha a los pecadores;* y si así no fuera, en vano habría rogado el publicano: *¡Oh Dios!, apiádate de mí, que soy un pecador,* como se lee en Lc 18,13. Lo mismo sucede con el don de la perseverancia: pidiéndolo a Dios se lo obtiene para sí o para otro, aunque no sea objeto de merecimiento[h].

2. *A la segunda hay que decir:* La per-

15. C.2: ML 45,996; *De corrept. et grat.,* c.6: ML 44,922. 16. *In Ioann.,* tr.44, super 9,31: ML 35,1718.

---

la vida eterna, que es el término del movimiento, con mayor razón merecerá los pasos intermedios, es decir, su aumento. Enseña Santo Tomás que el hombre merece el aumento de la gracia con cualquier acto meritorio, pero el aumento de hecho no se confiere de modo inmediato, sino cuando uno está suficientemente preparado para el aumento. Esto se complementa con lo que dice al hablar de la caridad: esa disposición para el aumento se da cuando se realiza un acto más intenso que el hábito (2-2 q.24 a.6). F. Suárez se apartará en esto de Santo Tomás, al defender que todo acto, aun el más débil, aumenta al instante la gracia.

h Hay una gracia muy especial, que es el don de la *perseverancia;* ésta supera todo mérito por parte del hombre. En efecto, cae bajo el mérito del hombre lo que constituye el término de la moción del libre albedrío por la gracia; es a saber, la vida eterna. No cae bajo el mérito lo que tiene razón de principio, es decir, la moción divina que nos permite perseverar en la

severancia que se tendrá en la gloria, si se la compara con el movimiento del libre albedrío, es como su término; pero no sucede así con la perseverancia de esta vida, por la razón ya aducida (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Y lo mismo hay que responder al argumento tercero, sobre el aumento de la gracia, como consta por lo ya expuesto (ib.; a.8).

ARTÍCULO 10

¿Se pueden merecer los bienes temporales?

2-2 q.122 a.5 ad 4; 3 q.89 a.6 ad 3; *De pot.* q.6 a.9.

Objeciones por las que parece que los bienes temporales son objeto del mérito. En efecto:

1. Lo que se promete a algunos como recompensa de la justicia puede ser merecido. Mas en la ley antigua se prometen los bienes temporales como recompensa de la justicia, como consta por Deut 28. Luego parece que los bienes temporales son objeto de nuestros merecimientos.

2. Lo que Dios otorga como recompensa por un servicio parece que es objeto de mérito. Mas Dios recompensa a veces con bienes temporales los servicios que se le hacen. Así, se dice en Éx 1,21: *Por haber temido a Dios las comadronas, hizo prosperar él sus casas.* Y a este propósito comenta la *Glosa* de San Gregorio[17]: *La bondad de aquellas mujeres pudo ser recompensada en la vida eterna; pero por su mentira recibieron una recompensa terrena.* Y en Ez 29,18s leemos: *El rey de Babilonia ha hecho que su ejército prestara un gran servicio contra Tiro, y no obtuvo recompensa.* Y luego prosigue: *Habrá recompensa para su ejército: le doy la tierra de Egipto porque trabajó para mí.* Luego los bienes temporales pueden ser merecidos.

3. El bien es al mérito lo que el mal al demérito. Pero por el demérito del pecado Dios castiga a algunos con penas temporales, como en el caso de los sodomitas, según Gén 19. Luego los bienes temporales son objeto de mérito.

En cambio es obvio que los bienes que son objeto de mérito no se conceden a todos por igual. Mas los bienes y males temporales se encuentran distribuidos por igual entre buenos y malos, según aquello de Ez 9,2: *Todas las cosas suceden de la misma manera al justo y al impío, al bueno y al malo, al que sacrifica y al que desprecia los sacrificios.* Luego los bienes temporales no son objeto de merecimiento.

Solución. *Hay que decir:* Lo que se alcanza por el mérito es un premio o una recompensa cuya razón esencial es la de ser un bien. Pero hay dos clases de bienes para el hombre: el bien absoluto y el bien relativo. El bien absoluto del hombre es su último fin, tal como se dice en Sal 72,28: *Mi bien es estar unido a Dios;* y, en consecuencia, también todo aquello que conduce a este fin. Tales bienes son objeto del mérito de manera absoluta. El bien relativo y no absoluto del hombre es lo que le resulta bueno en un momento dado, o bajo un cierto aspecto. Y esta clase de bienes no es objeto de merecimiento de manera absoluta, sino sólo relativa.

De acuerdo con esto, debemos decir que, si consideramos los bienes temporales en cuanto nos son útiles para realizar las obras virtuosas que nos conducen a la vida eterna, entonces son objeto del mérito de manera absoluta, al igual que el aumento de la gracia y cuanto nos ayuda a alcanzar la bienaventuranza, una vez obtenida la primera gracia. Pues Dios da a los justos aquella cantidad de bienes temporales, y también de males, que les convienen para llegar a la vida eterna. Y bajo este aspecto tales bienes temporales son bienes en sentido absoluto. Por eso se dice en los Salmos: *A los que temen al Señor no les serán disminuidos sus bienes* (Sal 33,2). Y en otro lugar (Sal 36,25): *Nunca vi al justo abandonado.*

En cambio, considerados en sí mismos, estos bienes temporales ya no son

17. *Glossa ordin.,* super Exod. 1,19 (I 124 E). SAN GREGORIO, *Moral.,* l.18 c.3: ML 76,41.

---

gracia. Por ello cae bajo el mérito la perseverancia de la gloria, pero no la perseverancia de la gracia durante esta vida. Porque no se puede merecer, el Doctor Angélico anima a los creyentes a que impetren a Dios, para sí y para los demás, ese don tan singular de la perseverancia.

bienes absolutos para el hombre, sino sólo relativos. Y, por tanto, tampoco son, absolutamente hablando, objeto del mérito, sino sólo bajo algún aspecto particular, esto es, en cuanto Dios mueve a los hombres a realizar determinadas obras temporales en las cuales, con la ayuda divina, consiguen lo que se proponen. De modo que, así como la vida eterna es, en sentido absoluto, el premio que se otorga a las obras de justicia como término de la moción divina, según ya dijimos (a.3), así los bienes temporales, considerados en sí mismos, tienen razón de recompensa en cuanto responden a la moción divina que impulsa las voluntades humanas a buscarlos, salvo que en esto no siempre la intención de los hombres es recta.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según dice San Agustín en su obra *Contra Faust.*, libro IV[18], *aquellas promesas temporales eran expresión figurada de los bienes espirituales futuros que se realizan en nosotros. Pues aquel pueblo carnal se apegaba a las promesas de la vida presente, y en ellos no sólo el lenguaje, sino también la vida fue profética.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aquellas recompensas se entiende que son dadas por Dios en cuanto responden a la moción divina, pero no en cuanto dicen relación a la malicia de las voluntades. Sobre todo en la que se refiere al rey de Babilonia, que no atacó a Tiro por servir a Dios, sino para aumentar los propios dominios. Y lo mismo las comadronas, que, si bien mostraron buena voluntad salvando a los niños, se apartaron de la rectitud al recurrir a una mentira.

3. *A la tercera hay que decir:* Los males temporales son un castigo para el impío, por cuanto no obtiene de ellos una ayuda para alcanzar la vida eterna. Para el justo, en cambio, que encuentra en ellos esta ayuda, no son castigo, sino más bien medicina, como también dijimos anteriormente (q.87 a.7s).

4. *Al argumento* En cambio *hay que decir:* Todo sucede por igual a los buenos y a los malos en cuanto a la sustancia de los bienes y males temporales. Pero no en cuanto al fin, porque por ellos, los buenos son conducidos a la bienaventuranza, mientras que los malos no.

Y basta con esto sobre la moral general.

18. C.2: ML 42,218.